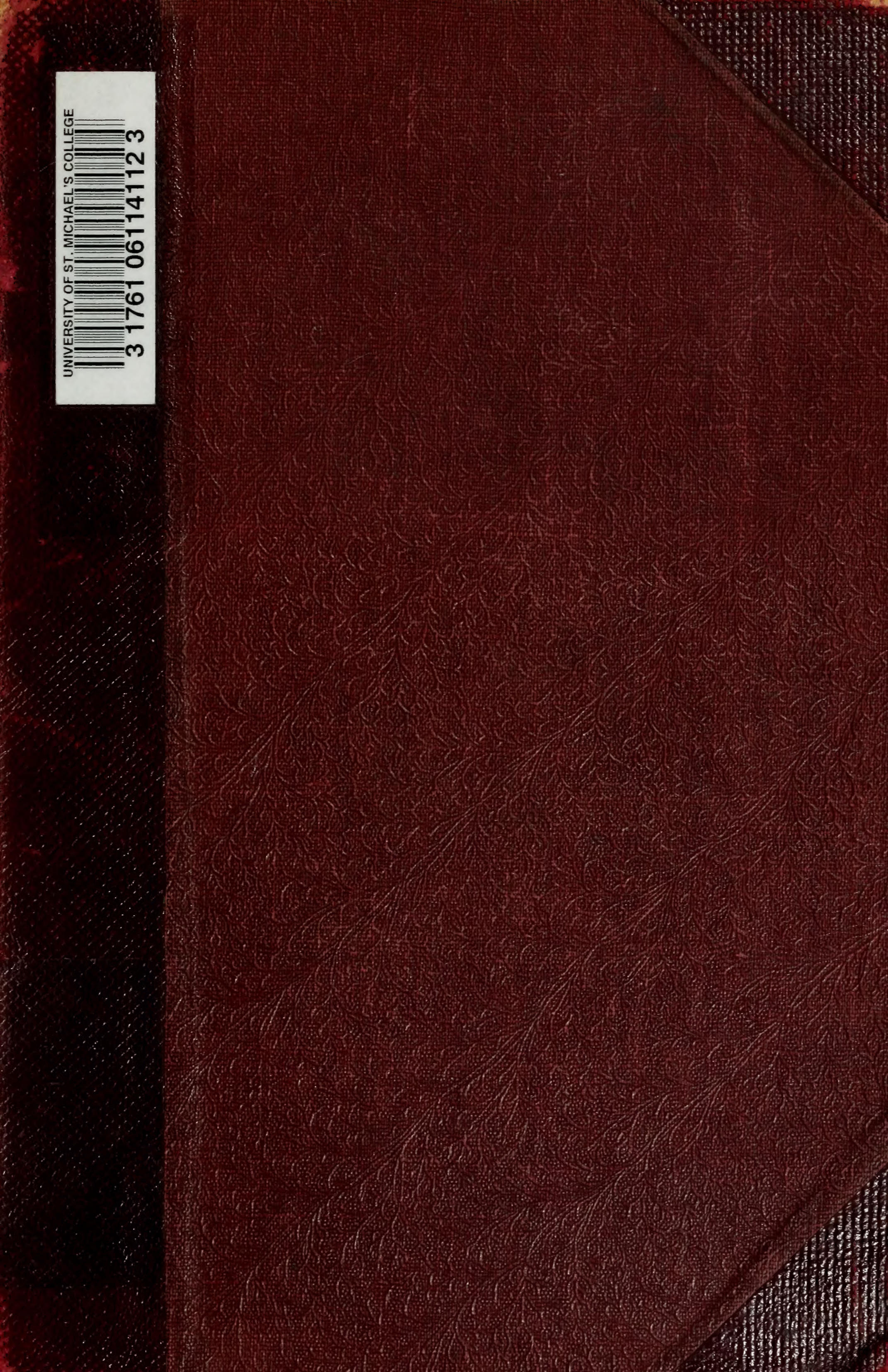
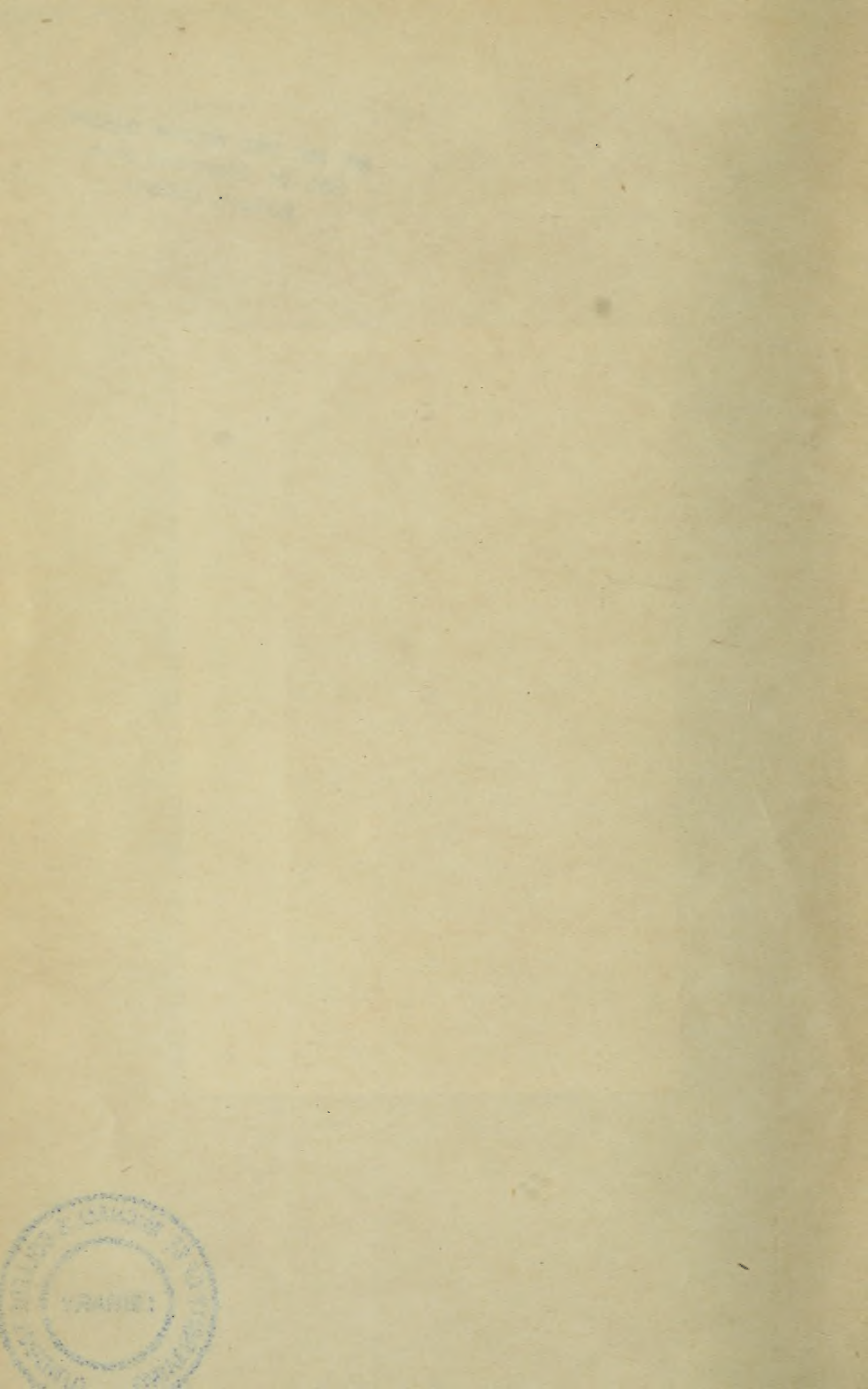

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 06114112 3

narrative of the Vir. birth. 75


ST. MICHAEL'S CO
LIBRARY



Kommentar

zum

Neuen Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **Ph. Bachmann**, Prof. D. Dr. **P. Ewald** in Erlangen,
Prof. D. **E. Riggenbach** in Basel, Professor D. **R. Seeberg** in Berlin,
Pastor D. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben

von

D. Theodor Zahn,
o. Professor der Theologie in Erlangen.

Band IV:

Das Evangelium des Johannes

ausgelegt von

Theodor Zahn.

1. u. 2. Auflage.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1908.

Das Evangelium des Johannes

ausgelegt

von

D. **Theodor Zahn,**
o. Professor der Theologie in Erlangen.

---

1. und 2. Auflage.



Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1908.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Inhaltsübersicht.

Berichtigungen:

S. 25 Z. 16 lies „Jesus“ statt „Petrus“.
S. 697 Z. 18 lies *γέγονεν* statt *γεγόνεν*.

Einleitung.

§ 1. Der erste Eindruck. Auch das vierte Evangelium ist ein Evangelium. Indem die nachapostolische Kirche dieses Buch mit den Büchern des Matthäus, Marcus und Lucas zu einer Sammlung zusamenfaßte und auf diese Sammlung den Namen εὐαγγέλιον übertrug, welchen zur Zeit der Apostel nur die von Jesus und seinen Jüngern mündlich verkündigte Heilsbotschaft führte, und indem sie diesen Namen alsbald auch den vier einzelnen Teilen des „vierfaltigen Evangeliums" gab,[1]) sprach sie eine doppelte, ebenso wichtige wie richtige Erkenntnis aus. Unsere 4 Evv sind nicht, wie kunstlose Chroniken oder Kunstwerke der Geschichtschreibung, wie Tagebücher, Memoiren oder Biographien, wesentlich zu dem Zweck geschrieben, einen Komplex denkwürdiger Begebenheiten in treuer Darstellung für die Erinnerung festzuhalten und der Nachwelt zu überliefern, sondern sie sind Predigten so gut wie das ursprünglich so genannte Ev. Wie verschiedenartig je nach dem Charakter der ersten Leser, für welche die einzelnen Bücher bestimmt waren, Zweck und Mittel der vier Schriftsteller gestaltet sein mögen: gemeinsam ist ihnen allen der Zweck einer religiösen Einwirkung auf die Leser. Sie wollen entweder Glauben erzeugen oder vorhandenen Glauben stärken oder beides zugleich. Aber erreichen wollen sie diesen Zweck nicht durch Vortrag von Lehren, sondern durch Mitteilung von Tatsachen. Sonst dürfte man sie nicht Evv nennen; denn der Begriff der Botschaft fordert Tatsachen als Inhalt, und die Absicht jedes Boten und dessen, welcher die Botschaft sendet, Glauben zu finden, empfängt von daher ihre Bestimmtheit. Mit besonderer Deutlichkeit zeigt das 4. Ev die beiden Merkmale, auf welchen die Übertragung des Namens εὐαγγέλιον auf die 4 Evv beruht. Zweimal nennt Jo als Zweck seiner schriftlichen Aufzeichnungen den Glauben oder richtiger das Glauben

[1]) Cf Bd I², 5 ff., ausführlicheres Einl II³, 177 ff. 183; GK I, 150 ff. 466 f. 478–481. 619 f. 654 ff. 840 ff.

seiner Leser, einmal in bezug auf ein einzelnes von ihm dargestelltes Ereignis (19, 35) und noch einmal in dem Satz, welcher den ursprünglichen Schluß seines Buches bildet (20, 31). An ersterer Stelle spricht er den Wunsch aus, daß seine Leser durch sein schriftliches Zeugnis zu der gleichen festen Überzeugung gelangen, deren er selbst sich erfreut (ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε). Am Schluß des Buchs (20, 31) stellt er, um den vollen Sinn, in welchem er das Wort πιστεύειν gebraucht, zum Bewußtsein der Leser zu bringen, neben das Glauben die mit dem Glauben gegebene, in dem Namen Jesu des Christs begründete Lebendigkeit. Nicht nur in der evangelischen, sondern in aller geschichtlichen Literatur des Altertums, abgesehen natürlich von solchen Werken, welche wie dasjenige des Lucas, durch eine voraufgeschickte Widmungszuschrift gleichsam in den Rahmen eines Sendschreibens gefaßt sind,[2] steht es wohl einzig da, daß ein Geschichtserzähler, wie Jo an den genannten Stellen, seine Leser im Verlauf und am Schluß seiner Erzählung geradezu anredet. Der Evangelist fühlt sich, während er schreibt, als der Prediger, der zur versammelten Gemeinde redet. Für diese Gemeinde schreibt er. Daß er sich mit seinem Buch nicht, wie Lucas, an Leute wendet, die noch außerhalb der Gemeinde stehen, und überhaupt erst für den Christenglauben gewonnen werden sollen, zeigt er auch durch den Ausdruck. Denn nach glaubwürdiger Überlieferung vermeidet er es an beiden Stellen, ἵνα πιστεύσητε zu schreiben, was von der ersten Bekehrung Ungläubiger zum Glauben hätte verstanden werden können, während das von Jo gewählte ἵνα πιστεύητε ein geeigneter Ausdruck für die Absicht war, die bereits Glaubenden in ihrem Glauben zu bestärken und zu fördern.[3]) Und nur von und zu Leuten, welche sich zu Jesus als dem Christ und Sohn Gottes bekennen, konnte Jo nach der strenge eingehaltenen Regel seiner Schreibweise sagen, daß sie in seinem Namen Leben haben sollen.[4]) Da unter dem Glauben an den Namen Christi immer ein im Bekenntnis sich aussprechender Glaube zu verstehen ist (1, 12; 2, 23; 3, 18;

[2]) Lc 1, 1—4; AG 1, 1. Das Gleiche gilt noch mehr von Schriften wie Martyr. Polyc. 1 und 20. Am ersten noch vergleichbar mit Jo ist die von ihrem Vf, wahrscheinlich Tertullian, zur Vorlesung in der Gemeindeversammlung zu Karthago bestimmte Passio Perpetuae mit ihrer Anrede der *fratres et filioli* am Schluß des einleitenden Kapitels.

[3]) So wahrscheinlich auch 6, 29 (an Bekenner Jesu als des Christs cf 6, 14f.) und 13, 19. Anders 11, 15; 14, 29. In bezug auf Text und Auslegung der in der Einleitung verwerteten Stellen sei ein für allemal auf den Kommentar verwiesen.

[4]) Dies ist überall da Voraussetzung, wo vom Beten im Namen Jesu (14, 13f.; 15, 16; 16, 23—26); vom Leiden (15, 21), Arbeiten (Ap 2, 3), Sündenvergebung um seines Namens willen (1 Jo 2, 12), vom Wirken für denselben (3 Jo 7) und vom Festhalten seines Namens (Ap 2, 13) die Rede ist.

1 Jo 5, 13), das Bekenntnis zu Christus aber keineswegs immer der Ausdruck eines vollen und lebendigen Glaubens ist (2, 23), so liegt kein Widerspruch darin, daß ein Schriftsteller, welcher schreibt, wie ein Prediger in der christlichen Gemeindeversammlung redet, als den Zweck seiner schriftstellerischen Arbeit angibt, daß er den Lesern und Hörern des geschriebenen Wortes (Ap 1, 3) zu dem Glauben verhelfen wolle, ohne welchen sie an und in dem Namen, zu dem sie sich bekennen, nicht Leben haben. Daß Jo für die christliche Gemeinde oder einen Kreis solcher Gemeinden schreibt und nicht an eine ihm unbekannte Leserwelt oder wie der Missionsprediger an eine Versammlung noch erst zu bekehrender Heiden oder Juden sich wendet, zeigt sich vor allem auch daran, daß er vom Anfang bis zum Ende seiner Erzählung und, schon ehe er in dieselbe eintritt, im Prolog bei seinen Lesern eine ansehnliche Kenntnis der ev Geschichte nach ihrem wesentlichen Inhalt und vielen durchaus nicht wesentlichen Einzelheiten voraussetzt, s. unten § 3 und 5. Wenn es hiernach unpassend erscheinen könnte, ein Buch wie dieses ein Ev zu nennen, da zum Begriff der Botschaft gehört, daß sie dem Empfänger Neues, bisher ihm Unbekanntes melde, und da dem entsprechend *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγελίζεσθαι* im NT überall nur die auf Bekehrung zum Glauben abzielende Missionspredigt bezeichnet, so ist doch erstens nicht zu übersehen, daß Jo selbst ebensowenig wie irgend ein anderer Evangelist sein Buch ein Ev genannt hat,[5]) daß es sich vielmehr nur um eine Benennung handelt, in welcher die nachapostolische Kirche den Eindruck, welchen die 4 Bücher von Jesu Taten und Worten auf sie machten, wiedergegeben hat. Als ein schriftgewordenes Ev galt auch das Buch des Matthaeus, welches doch nicht ausschließlich auf die Judenschaft Palästinas berechnet war, sondern auch die Christenheit dieses Landes im Glauben an Jesus den Christ und im Kampf gegen jüdische Verdächtigungen stärken sollte (Einl II³, 275), und die Schrift des Marcus, die nach der Überlieferung Neubekehrten zu lieb entstanden ist und daher wohl dem Stoff, aber nicht dem Zweck nach eine geschriebene Missionspredigt genannt werden mochte. Zweitens aber stellt die Übertragung des Namens Ev auf diese Bücher zwar eine der veränderten Sachlage entsprechende

Wo die Rede an noch ferner Stehende gerichtet ist oder von solchen geredet ist, wird der Besitz des Lebens wohl oft genug an die Bedingung des Glaubens geknüpft (3, 15. 36; 5, 24. 40; 6, 47; 8, 52 cf 6, 29; 17, 3), aber niemals der Name Christi als die Form oder das Gefäß genannt, worin man vermöge des Glaubens Leben hat.

[5]) Jo gebraucht, abgesehen von Ap 10, 7; 14, 6, wo weder das mündliche noch das schriftliche Ev im gewöhnlichen Sinn des Wortes gemeint ist, *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγελίζειν* (*-εσθαι*) überhaupt nicht, sondern übersetzt בשורה nicht unrichtig durch *ἀγγελία* 1 Jo 1, 5; 3, 11 und בִּשֵּׂר durch *ἀπαγγέλλειν* 1 Jo 1, 2 f. und *ἀναγγέλλειν* 1 Jo 1, 5.

Weiterbildung des apostolischen Sprachgebrauchs dar, entbehrt aber keineswegs der Anknüpfung in der Anschauung der Apostelzeit. Der innergemeindliche Unterricht konnte sich nicht darauf beschränken, die Konsequenzen des im Glauben aufgenommenen Ev für das sittliche und gesellschaftliche Leben zu ziehen. Es galt auch, das Bild des auf Erden erschienenen, lebendig lehrenden, leidenden und zur Herrlichkeit erhobenen Erlösers frisch zu erhalten und, da die Missionspredigt es immer nur im Grundriß zeichnen konnte, im Reichtum seiner natürlichen Farben auszuführen und zumal da, wo sich Abirrungen von den geschichtlichen Grundlagen christlichen Glaubens und Lebens zeigten, an diese Grundlagen wieder zu erinnern, kurz dasselbe Ev, durch dessen Verkündigung die Gemeinden gesammelt worden waren, innerhalb der Gemeinde der Gläubigen immer wieder, wenn auch nur stückweise und je nach Bedarf in verschiedener Auswahl, zu verkündigen. Mündlich muß dies von jeher geschehen sein und aus den gelegentlichen Erinnerungen an einzelne Worte und Handlungen Jesu in den Briefen und in den Reden der AG erkennen wir, in wie reichem Maße dies geschah (Einl II[3], 163—176). In dem Maße aber, als der Kreis der Gemeinden sich ausdehnte und die Zahl der Augen- und Ohrenzeugen des Erdenlebens Jesu zusammenschmolz, sehen wir bei diesen den Drang sich steigern, die ihnen aufgetragene *διακονία τοῦ λόγου* (AG 6, 4) auch in schriftlicher Form auszurichten (1 Jo 1, 4; 2 Pt 1, 12—15; Jud 3). Wie unberechtigt es ist, diese Aussagen direkt auf die beabsichtigte oder bereits ausgeführte Abfassung von Evv zu deuten und auf diese zu beschränken (cf Einl II[3], 46 f. 54—60. 576—578), so unstatthaft ist es, die ev Geschichtschreibung davon ausgeschlossen zu denken, zumal Jo wie Petrus in demselben Zusammenhang, der Eine unmittelbar vor, der Andere unmittelbar nach der Bezeugung ihres Dranges, auch durch Schriften ihren Beruf zu erfüllen, als *ἀπ᾿ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου* (Lc 1, 2), als Augen- und Ohrenzeugen der Geschichte Jesu sich kennzeichnen (1 Jo 1, 1—3; 4, 14; 2 Pt 1, 16—18). Da „der Dienst am Wort", welcher den Aposteln oblag, in erster Linie Predigt des Ev war, so war mit der wachsenden Einsicht, daß ihre mündliche Predigt des Wortes durch die schriftliche ergänzt und schließlich ersetzt werden müsse, für die Autopten notwendig auch der Antrieb zu Darstellungen der ev Geschichte gegeben. Dem Lc 1, 1 f. zu Tage tretenden Urteil eines Apostelschülers, daß gerade die Autopten die zunächst berufenen und berechtigten ev Geschichtschreiber seien, konnten diese selbst auf die Dauer sich nicht entziehen.[6]) So entstand das

[6]) Dies ist die geschichtlich wahrscheinliche Grundlage der in ihren Einzelheiten sagenhaften Erzählungen über die Entstehung des 4. Ev cf GK II, 37 f.; Einl II[3], 466 ff.

4. Ev. Es würde den Namen Ev nur dann nicht verdienen, wenn Jo seinen Zweck, den Glauben seiner christlichen Lehre zu vertiefen und zu stärken, durch etwas anderes zu erreichen sich beflissen zeigte, als durch einen wahrheitsgemäßen Bericht von solchem, „was er gehört, mit Augen gesehn und mit den Händen betastet" hat. Das Ev selbst will, wie in § 2 noch einmal gezeigt werden soll, nichts anderes sein als das Zeugnis eines Jüngers Jesu, welcher vom ersten Anfang des öffentlichen Auftretens seines Meisters diesem nahe gestanden, weitaus das Meiste von dem, was er von Taten und Worten Jesu berichtet, miterlebt und auch in bezug auf das Wenige, was er nur durch Mitteilung anderer erfahren haben kann, in der Lage gewesen ist, die Zuverlässigkeit solcher Mitteilungen zu prüfen. Daß diesem Selbstzeugnis schon im 2. Jahrhundert von einem Marcion, der die sämtlichen Vf der kirchlichen Evv mit Einschluß des Lucas, dessen Werk er seinem neuen Ev zugrunde legte, der bewußten Fälschung der ev Überlieferung beschuldigte, und von den „Alogern", welche alle Schriften unter des Apostels Jo Namen für trügerische Machwerke des Ketzers Kerinth erklärten, der Glaube verweigert worden ist, und daß im letzten Jahrhundert die Verneinung der Echtheit und Glaubwürdigkeit des 4. Ev von vielen als ein Kennzeichen unbefangener Kritik angesehen wurde, hat mancherlei Ursachen. Sie liegen aber nicht in einer nachweisbaren Zweideutigkeit jenes Selbstzeugnisses, und ebensowenig in einer verdächtigen Unsicherheit der literarischen Überlieferung, wie oft auch in dem Streit um das 4. Ev dahin lautende Behauptungen als Gründe gegen dessen Echtheit und Glaubwürdigkeit geltend gemacht worden sind. Wohl dagegen hat die einseitige Beachtung und mißverständliche Auffassung gewisser Eigentümlichkeiten, wodurch dieses Ev von den drei anderen sich unterscheidet, viel dazu beigetragen, einer verneinenden Kritik die Wege zu bahnen.

Schon Clemens Al. hatte von seinen Lehrern gehört: „Jo habe als der letzte (der 4 Evv), in der Erkenntnis, daß die leibliche Seite (der ev Geschichte) in den (älteren) Evv klargelegt sei, von seinen Bekannten aufgefordert, vom Geiste Gottes getragen, ein geistliches Ev verfaßt."[7] Einen ähnlichen Gesamteindruck gibt Origenes (tom. I, 2 ff. in Jo) wieder, wenn er von allen hl. Schriften beider Testamente die so spät entstandenen 4 Evv und von allen Evv das zuletzt geschriebene vierte für die Erstlingsfrucht (ἀπαρχή im Unterschied von πρωτογένημα) erklärte und nur dem, welcher wie Jo an der Brust des Herrn gelegen und wie jener von Jesus zum Sohn der Maria, zu seinem Stellvertreter

[7]) Bei Eus. h. e. VI, 14, 7 aus dem 6. Buch der Hypotyposen cf Forsch III, 72.

gemacht sei (Jo 19, 26 f.), die Fähigkeit zuerkannte, durch den sinnlichen Buchstaben hindurch den tieferen Sinn dieses Buchs zu erfassen, und die Aufgabe des Exegeten zu erfüllen, welche in nichts anderem bestehe, als „das sinnliche Ev in ein geistliches zu übersetzen“ (tom. I, 8). Lange vor Origenes war es üblich geworden, die 4 Tiergestalten, welche nach Ez 1, 5—28; 10, 1—22 den Thronwagen Gottes tragen, und die 4 verwandten Gestalten am Throne Gottes nach Ap 4, 6 als Symbole der 4 Evv zu deuten und auf diese zu verteilen. Die Ausführung dieses Gedankens war eine mannigfaltige, meistens aber und zuletzt ganz allgemein fand man den Jo im Adler abgebildet. Diesem, sagte man, gleiche Jo, weil er „aus den Tiefen zu den Höhen emporstrebe“, oder weil er, wie die Adler, die von Jugend auf daran gewöhnt würden, festen Blickes die strahlende Sonne anzublicken, über die Wolken menschlicher Schwachheit hinwegfliege und das Licht der unveränderlichen Wahrheit mit den schärfsten und stärksten Geistesaugen anschaue.[8]) Im Gegensatz zu anderen Verteilungen und Deutungen der Embleme, welche nach Augustin nur durch Berücksichtigung der Buchanfänge sich begründen ließen, sollte diese der *tota intentio* dieses wie der anderen Evv entsprechen. Es läßt sich aber nicht bestreiten, daß gerade das Haftenbleiben an den tiefsinnigen Sätzen des Prologs und die zuerst bei dem Gnostiker Valentinus und dem Märtyrer Justinus nachweisbare Umdeutung des Prologs ins Spekulative und keineswegs eine sorgfältige Ermittelung und gleichmäßige Würdigung der im ganzen Verlauf des Buchs zu Tage tretenden Eigentümlichkeiten desselben ihm solche, gewiß von aufrichtiger Bewunderung, aber nicht vom Geist des Ev eingegebene und nicht durch den Buchstaben desselben zu begründende Beurteilungen zugezogen hat. Des Prologs wegen hat man dem Apostel Jo schon im 3. Jahrhundert den Namen ὁ θεολόγος[9]) gegeben, und aus dem gleichen Anlaß meinten spekulirende Theologen und theologisirende

---

[8]) Cf Forsch II, 31. 257—275. Über August. S. 261 A 2, oben im Text nach tract. 36, 5; cons. evv. I, 6, 9 a. E.

[9]) Diesen Titel darf man natürlich nicht, wie E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedäi S. 7, schon bei Papias finden wollen. Es sollte sich von selbst verstehen, daß der Excerptor im cod. Barocc. 142 (de Boor, Texte u. Unters. V, 2, 170), welcher in den Text von Eus. h. e. III, 39, 1 = Iren. V, 33, 4 *τοῦ θεολόγου* eingeschoben hat (l. l. Z. 6), auch für das *ὁ θεολόγος* Z. 19 allein verantwortlich zu machen ist. Ich finde den Titel zuerst bei dem Neoplatoniker Amelius (c. 240—280) cf Eus. praep. XI, 18, 26: *βάρβαρον ὀνομάσας τὸν Ἑβραῖον θεολόγον, εἰ καὶ μὴ ἐπ᾽ ὀνόματος ἠξίωσε τοῦ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου μνήμην ποιήσασθαι κτλ.* Selten bei Eus., z. B. eccles. theol. I, 20, 3. 7; II, 12 ed. Klosterm. p. 82, 8; 89, 23; 113, 24, häufig bei Cyrill und vom 5. Jahrh. an auch im Volksmund, cf meine Acta Jo. CLVII. CLX f. u. Index p. 261. Zugrunde liegt der alte Gebrauch von *θεολογεῖν τὸν Χριστόν* d. h. von ihm als Gott reden, ihn Gott nennen. Die Abhängigkeit dieses Ausdrucks von Jo 1, 1 zeigt sich schon bei Hippolytus

Philosophen neuerer Zeiten ihn als ihren Zunftgenossen betrachten zu dürfen.[10]) Der Text von Jo 1, 19—21, 25 hätte ebensowenig wie die mit dem Ev doch so nahe verwandten Briefe des Jo hiezu verleiten können, ganz zu schweigen von der Apokalypse, für die man vor allem auch wegen Verkennung der wirklichen Eigenart des Ev solange nach einem anderen Vf anstatt des Evangelisten, der auch sie verfaßte, vergeblich gesucht hat. Der Theolog unter den Aposteln ist nach Vorbildung, Denkart und Sprache nicht Jo, sondern Paulus; und vollends der Philosophenmantel, den man dem „Donnerssohn" (Mr 3, 17; Lc 9, 54) umgehängt hat, ist eine geschmacklose Verkleidung. Auch der schlichte Leser, der mit den 3 ersten Evv vertraut ist, empfängt bei Lesung des vierten einen starken Eindruck von dessen Eigenart: aber ruhige Überlegung zeigt auch, daß diese Eigenart nicht in einer philosophischen Anschauung von Gott und Welt oder in einer vom Gemeinglauben der apostolischen Christenheit abweichenden Theologie begründet ist, sondern zum größten Teil in den beiden bereits berührten Umständen, daß Jo in dem vollen Sinn, wie kein anderer Ev, ein „Autopt von Anfang", und daß er auch als Schriftsteller ein „Diener des Worts" in einem Kreise längst bestehender christlicher Gemeinden war.

§ 2. Das Selbstzeugnis des 4. Evangeliums. Die nachfolgende Auslegung des Buchs muß den exegetischen Beweis für die Antwort auf die jetzt zu beantwortende Frage liefern. Hier gilt es nur, die im Kommentar zerstreuten Beobachtungen und die Ergebnisse der zu vielen einzelnen Stellen vorgetragenen Beweisführungen kurz zusammenzustellen. Ein Ich des Schriftstellers sucht man im ganzen Buche vergeblich: denn mit dem *οἶμαι* 21, 25 hat es, ebenso wie mit dem ganzen c. 21 als einem Nachtrag zu dem vollendeten Buch, seine eigentümliche Bewandtnis. Dagegen stoßen wir in dem einzigen Stück des Buches, in welchem der Vf seine eigenen Gedanken über den Gegenstand seiner nachfolgenden geschichtlichen Darstellung zusammenhängend und ausführlich ausspricht, d. h. im Prolog 1, 14—16 und nur an dieser

(c. Artemon, bei Eus. h. e. V, 28, 4f.) und bei Eus. selbst III, 24, 13 *τὴν μὲν τῆς σαρκὸς τοῦ σωτῆρος ἡμῶν γενεαλογίαν . . . ἀποσιωπῆσαι τὸν Ἰωάννην, τῆς δὲ θεολογίας ἀπάρξασθαι.*

[10]) So z. B. ging J. G. Fichte in seiner „Anweisung zum seligen Leben" (1806, damals „Kgl. preuß. Professor der Speculation an der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen", WW. Bd V, 397) von der Voraussetzung aus, daß der Prolog „der Absicht des Vf nach die gleiche Autorität habe, wie Jesus unmittelbare Reden" (S. 478) und urteilte daraufhin: „Der johanneische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen: und sagt es sogar in derselben Bezeichnung, deren wir uns bedienen . . . Aber der johanneische Christus ist überschrien durch seine weniger geistreichen Anhänger" (S. 424), und weiterhin: „Nur mit Johannes kann der Philosoph zusammenkommen: denn dieser allein (unter den Aposteln, namentlich nicht Paulus) hat Achtung für die Vernunft".

Stelle auf ein mehrfaches Wir, welches selbstverständlich das Ich des Schriftstellers einschließt. Er rechnet sich zu einer Mehrheit von Menschen, welchen es einst vergönnt gewesen ist, die Herrlichkeit des fleischgewordenen und im Fleisch wie in einer neuen Stiftshütte wohnenden Logos zu schauen (14) und — auch dies gehört derselben Vergangenheit an — aus dem reichen Lebensinhalt dieser einzigen Person eine Gnade um die andere zu schöpfen (16). Mag die letztere Erfahrung auch in der Gegenwart noch sich wiederholen und auch von solchen gemacht werden, welche die erstere nicht gemacht haben, so bestimmt sich der Sinn des zweiten Satzes doch notwendig nach dem ersten, mit welchem er syntaktisch und begrifflich aufs engste verknüpft ist. Da man den im Fleisch unter den Menschen wohnenden Logos ebensowenig seit seiner Entrückung aus der Erdenwelt wie vor seiner Fleischwerdung sehen kann, und da man von der aus dem Fleisch Jesu hervorleuchtenden Herrlichkeit, die ihn als den einzigen Gottessohn kennzeichnete, während er im Fleisch und unter den Menschen weilte, ohne Glauben an ihn nichts zu sehen bekam (2, 11; 11, 4. 40; 12, 28; 13, 32), so bezeugt der Vf hier, daß er zur Zeit des Erdenwandels Jesu an ihn gläubig geworden und gewesen ist, und daß er, wie die anderen, die man schon damals Jünger Jesu nannte,[11] reichliche Gelegenheit gehabt hat, die Ausstrahlungen der Herrlichkeit Jesu in Taten und Worten wahrzunehmen. Dieses Selbstzeugnis ist nicht schwächer und nicht weniger deutlich, als das in 1 Jo 1, 1. Daß der Ausdruck der Sinnenwahrnehmung dort stärker und reicher gestaltet ist, hat seinen natürlichen Grund darin, daß im Brief sofort auch von der mündlichen und schriftlichen Verkündigung des ehemals Gehörten, Geschauten und Betasteten durch die Jünger zu reden war, wovon im Prolog nicht die Rede ist, und daß der Vf der Briefe sich veranlaßt sah, gegen eine die Leibhaftigkeit des menschlichen Lebens Christi in Frage stellende und die hierauf bezügliche Verkündigung der Jünger Jesu verneinende Irrlehre nachdrücklich zu protestiren.[12] Der Unterschied wird aber dadurch reichlich aufgewogen, daß nur Jo 1, 14. 16 ausdrücklich auf die Zeit zurückgewiesen wird, in welcher der fleischgewordene Logos unter den Menschen auf Erden weilte. — In 1, 35—42 muß es schon auffallen, daß die beiden ersten Menschen, welche aus der Jüngerschaft des Täufers in diejenige Jesu hinübertreten, namenlos eingeführt werden, während andere für die ev Geschichte viel weniger wichtige Personen sofort und teilweise wiederholt mit Namen genannt werden.[13] Wenn nachträglich der Eine von ihnen

[11]) Jo 7, 3; 9, 27; 18, 17. 25; Mr 2, 18; 7, 5; Mt 12, 2.
[12]) 1 Jo 4, 1—5, 12; 2 Jo 7; besonders auch 1 Jo 4, 6. 14; 3 Jo 9.
[13]) Z. B. 3, 1; 7, 50; 11, 1; 18, 10. 13. 40; 19, 25. 38. 39.

mit Andreas, dem bekannten Bruder des noch berühmteren Petrus, identifizirt wird, so erklärt sich dies an sich zwar genügend daraus, daß nur von ihm und seinem Bruder Simon sofort etwas erzählt werden soll. Aber eben diese kleine Erzählung beginnt, zumal nach dem sicherlich ursprünglichen Text (42 *εὑρίσκει οὗτος πρῶτος τὸν ἴδιον ἀδελφόν*) mit einem so auffälligen und auf den ersten Blick so rätselhaften Satz, daß nur durch Ergänzung der durch *πρῶτος* und *ἴδιον* geforderten Gegensätze die Meinung des Erzählers verständlich wird. Wie Andreas als der Erste der beiden Schüler des Täufers, die Jesu zu seiner Herberge gefolgt waren, seinen eigenen Bruder fand und zu Jesus führte, so der Andere von ihnen als der Zweite den seinigen. Es wird nicht erzählt, ist aber doch hiemit gesagt, daß auch der namenlose Genosse des Andreas in jenen Tagen seinen Bruder gefunden und für Jesus gewonnen hat. Daß dieses zweite Brüderpaar die Söhne des Zebedäus, Jakobus und Jo waren, ergibt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit schon daraus, daß sowohl Mt 4, 18 ff.: Mr 1, 16 ff. cf Lc 5, 3 ff., als in allen Apostelkatalogen Petrus und Andreas, Jakobus und Jo voranstehen, welchen überall als fünfter der auch Jo 1, 43 zunächst folgende Philippus sich anschließt (Mt 10, 2 f.; Mr 3, 16 f.; Lc 6, 14; AG. 1, 13). Wie sollte dies zufällig sein! Entweder die Apostelkataloge haben diejenigen Apostel, welche sich zuerst als Jünger an Jesus angeschlossen haben, eben darum vorangestellt, oder wenn Jo ein Dichter sein sollte, hat er nach dem Schema der Kataloge diese Geschichte erfunden, dabei aber die Söhne des Zebedäus geflissentlich im Dunkel gehalten. Daß er den Einen von ihnen 1, 35—39 mitgemeint, auf den Anderen 1, 41 andeutend hingewiesen hat, steht außer Frage. Dieses Ergebnis wird weiter dadurch bestätigt, daß unser Ev. der von mehreren Aposteln, welche die anderen Evv nur im Katalog aufführen, sehr charakteristische Äußerungen mitteilt,[14]) die Apostel Jo und Jakobus, welche nach aller sonstigen Überlieferung nächst Petrus von Jesus wiederholt ausgezeichnet worden sind,[15]) überhaupt niemals namentlich erwähnt, ebensowenig ihren Vater und ihre ehrgeizige Mutter, letztere jedoch wahrscheinlich 19, 25, wo er ihre Erwähnung nicht wohl umgehen konnte, als Schwester der Mutter Jesu charakterisirt. Die auffällige Anonymität, womit Jo die im Apostelkreis so hervorragenden Söhne des Zebedäus

---

14) Philippus 1, 43 ff.; 6, 5—7; 12, 21 f.; 14, 8; Thomas 11, 16; 14, 5; 20, 24—29; Judas Jakobi 14, 22. Dazu die Namen Andreas 6, 8; Petrus 18, 10; Judas Ischarioth 12, 4, wo sie in den syn. Parallelberichten fehlen.

15) Mr 5, 37 = Lc 8, 51; Mr 9, 2 = Mt 17, 1 = Lc 9, 28; Mr 14, 33 = Mt 26, 37; ferner Mr 1, 29; 9, 38 = Lc 9, 49; Mr 10, 35 = Mt 20, 20; Mr 13, 2; Lc 9, 54; 22, 8; dazu die Zusammenstellung von Petrus und Jo AG 3, 1 ff.; 4, 13. 19; 8, 14 (12, 1); Gl 2, 9.

und selbst deren Eltern umhüllt, ist ein zweiter unanfechtbarer Beweis dafür, daß die neben Petrus und Andreas stehenden namenlosen zwei Brüder im Kreis der ersten Jünger (1, 35—42) Jo und Jakobus sind. Für dieses konsequente Verfahren läßt sich aber kein anderer Grund erdenken, als daß der Vf sich als einen dieser Apostel fühlt, und daß es ihm widerstrebt, sich mit seinem Namen oder mit seinem Ich als eine mithandelnde Person in die Geschichtserzählung einzumischen. Auch so andeutend wie 1, 35—42 weist er bis 13, 23 nicht wieder auf sich hin, von da an aber unter regelmäßiger Rückbeziehung auf 13. 23 noch mehrmals (19. 26; 20. 2—10. cf 21, 7. 20). Es geschieht aber überall nur in solchen kurzen Erzählungsstücken, die ohne Erwähnung und irgend welche Kennzeichnung der fraglichen Person überhaupt nicht erzählt werden konnten. Da an dem letzten Mahl, das Jesus mit seinen Jüngern gehalten hat, außer den Zwölfen niemand teilgenommen hat, ist es einer der Apostel, welcher 13. 23 dadurch charakterisiert wird, daß Jesus ihn liebte, und daß er während dieses Mahles vielleicht nicht den Ehrenplatz, aber doch einen nach der Tischeinrichtung jener Zeit zu vertraulicherem Zwiegespräch besonders geeigneten Platz an der Seite des Meisters inne hatte. Dem entspricht, was dort von ihm berichtet wird. Wir finden ihn wieder als den einzigen Mann des Jüngerkreises dicht unter dem Kreuz 19. 26 f. und dann am Ostermorgen mit Petrus auf dem Wege zum Grabe Jesu 20, 2—10. Mit diesen Stellen läßt sich 18. 15 f. nicht vergleichen: denn es fehlt dort nicht nur das ὃν ἠγάπα oder ἐφίλει Ἰησοῦς der anderen Stellen, sondern es wird der dort eingeführte Jünger 18, 15 durch artikelloses ἄλλος μαθητής als ein beliebiger Jünger neben Petrus gestellt, und erst v. 16 mit Rückbeziehung hierauf als der eben erwähnte Jünger bezeichnet, cf 20. 8 in Rückbeziehung auf 20. 2. Nur die Anonymität des Mannes läßt vermuten, daß auch er einer der beiden Zebedäisöhne ist, aber ein von dem Apostel in 13. 23; 19. 26; 20. 2 verschiedener. Dagegen finden wir diesen 19. 35 wieder. Wenn nach 19. 26 f. nur ein einziger Jünger kurz vor dem Verscheiden Jesu unter dem Kreuz gestanden hat, so kann auch nur dieser es sein, der hier als ein Augenzeuge von Vorgängen unmittelbar nach Eintritt des Todes bezeichnet wird. Von diesem wird weiter gesagt, daß er jene Vorgänge auch bezeugt habe, und daß er dies zu keinem anderen Zweck sage d. h. daß er die Worte ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν in keiner anderen Absicht niederschreibe, als um die Leser zu dem gleichen Glauben zu führen, dessen er selbst sich erfreut. Dafür aber, daß er mit dieser Charakteristik der vorstehenden Erzählung als eines augenzeugenschaftlichen Beweises nur die reine Wahrheit ausspreche, und daß er dabei nicht von irgend welchen unlauteren Nebengedanken, sondern nur von dem

Zweck, den angeredeten Lesern einen heilsamen Dienst zu leisten, sich bestimmen lasse, beruft der Vf sich auf das Wissen des gekreuzigten und erhöhten, aber auch in seiner Gemeinde gegenwärtigen Jesus, vor dessen Angesicht er diese Worte niederschreibt und damit an seine Leser richtet, die er im Geist um sich versammelt sieht.[16]) Was die ersten Leser von vornherein wußten, und woran sie beim Lesen von 1, 14. 35—40; 13, 23—26; 19, 26 f. und dann wieder von 20, 3—10 deutlich genug erinnert wurden, während wir dasselbe durch mehr oder weniger umständliche Erwägung des Wortlauts und Kombination der zerstreuten Andeutungen gewinnen müssen, wird an dieser Stelle durch die eideskräftige Erklärung des Vf besiegelt. Er ist oder will sein einer der vier ersten Männer, die, aus dem Schülerkreis des Täufers herkommend, an Jesus als Jünger sich anschlossen, einer der 12 Apostel, einer der beiden Söhne des Zebedäus und zwar derjenige, welchen Jesus einer besonders vertraulichen Freundschaft gewürdigt hat. Da nun Jakobus um Ostern 44 hingerichtet worden ist (AG 12, 2), dieses Ev aber jedenfalls erst nach diesem Zeitpunkt verfaßt wurde, so will der Vf der Zebedäisohn Johannes sein; der von ihm zu unterscheidende namenlose Jünger in 18, 15 f. aber kann nur sein Bruder Jakobus sein.

Dem mit 20, 30 f. abgeschlossenen Buch ist in c. 21 ein Nachtrag beigefügt worden. Da keine Spur davon zu entdecken ist, daß das Ev irgendwo und irgendwann ohne c. 21 gelesen, abgeschrieben oder übersetzt worden sei, da ferner dieser Epilog vielmehr nächst dem Prolog das bestbezeugte Stück des Buches ist,[17])

[16]) Die seit 1888 mehrmals von mir vorgetragene und unten zu 19, 35 wiederholte Auslegung dieser Stelle hat noch lange nicht allgemeine Zustimmung, aber noch weniger eine ernsthafte Widerlegung gefunden. Der Exeget muß Geduld haben, nicht bloß während der Arbeit, sondern auch nach getaner Arbeit.

[17]) Nur aus Berücksichtigung von c. 21, welches den Schein erwecken konnte, daß das 4. Ev ein opus postumum sei, erklärt es sich befriedigend, daß Papias nach einem lat. Argumentum ausdrücklich versichert hat, daß es von Jo selbst noch bei Lebzeiten veröffentlicht und den Gemeinden gegeben worden sei, cf Einl II³ § 64 A 4. Zu den von Harnack unbegreiflicher Weise als barer Unsinn beurteilten Worten *ab Johanne adhuc in corpore constituto* cf Forsch VI, 127 A 1 und außer Mt 27, 63 die zahllosen heidnischen und christlichen Grabinschriften, in welchen die Begrabenen durch ἔτι ζῶν bezeugen, daß sie sich das Grab samt Stele und Inschrift bei Lebzeiten hergestellt haben. Der Schluß des Fragments, welches vom Petrusev erhalten ist, hängt sichtlich vom Jo 21, 1ff. ab, cf meine Schrift über das Petrusev S. 50. Tatian hat sein Diatessaron mit Jo 1, 1 begonnen und wahrscheinlich mit Jo 21, 25 geschlossen cf GK II, 539. 554 zu § 99. 100. Der Vf der Akten des Jo und des Petrus berücksichtigt Jo 21, 25 in Verbindung mit 1 Jo 1, 1 cf Forsch VI, 195 ff.; N. kirchl. Ztschr. X, 200 f. Cf auch die Akten des Thomas (Act. apocr. ed. Lipsius et Bonnet II, 2, 164, 7, mit Jo 21, 9—13. Dazu kommt alles, was bisher von Hss des Originals und der Versionen bekannt geworden ist.

so folgt erstens, daß er vor jeder weiteren Verbreitung das Ev über die nächste Umgebung seines Entstehungsortes und des Vf hinaus angefügt worden ist. Zweitens ergibt sich aus 21, 24f., daß bei der Anfügung des Epilogs mehrere vom Vf verschiedene Personen tätig gewesen sind. Dagegen, daß diese Männer sich mit der Hinzufügung von 21, 24f. begnügt haben sollten, spricht der Umstand, daß auch in der Erzählung vorher 21, 1—23, welche übrigens durchaus den Stil von c. 1—20 erkennen läßt, Spuren einer anderen Hand sich zeigen, als die welche c. 1—20 geschrieben hat; namentlich das *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* v. 2 wäre sonst eine unbegreifliche Ausnahme von der bis dahin strenge innegehaltenen Regel. Drittens bezeugen die in v. 24f. redenden Männer, daß der von Jesus vor anderen geliebte Jünger (v. 7. 20 = 13. 23) der eigentliche Vf dieses Nachtrags wie des ganzen Buches sei. Indem sie aber dieser Aussage die andere vorausschicken, daß jener Jünger über diese Tatsachen Zeugnis ablege, sagen sie viertens uns, was die ersten Leser von selbst gewußt haben werden, daß jener Jünger noch unter den Lebenden weilte, als diese Worte geschrieben wurden. Und daß dies keine auf Täuschung der Leser berechnete Fiktion sei, ergibt sich aus v. 15—23; denn es ist niemand gelungen, uns begreiflich zu machen, wie diese Erzählung und besonders der Schlußsatz v. 23 hätte geschrieben werden können, nachdem der Jünger, den Jesus liebte, gestorben und begraben war. Erst nachdem Petrus den Kreuzestod erlitten hatte und nachdem Jo die Zerstörung Jerusalems überlebt hatte, konnte die kühne Deutung eines dunklen Wortes Jesu, welche durch v. 23 in ihre Schranken zurückgewiesen wird, in der Gemeinde Platz greifen; aber auch nur solange, als Jo, der Zebedäisohn und Apostel, noch lebte, konnte dies in so vorsichtig zurückhaltender Weise geschehen.

§ 3. Die literarische Überlieferung. Ist der Nachtrag dem abgeschlossenen Werk vor Verbreitung desselben in weiteren Kreisen von Bekannten des noch lebenden Vf auf grund mündlicher Mitteilungen desselben, also auch mit dessen Einwilligung beigefügt worden, so fällt diese Vervollständigung des Buchs mit der eigentlichen Veröffentlichung zusammen. Papias wird Recht behalten mit seinem nur in einem lateinischen Citate erhaltenen Zeugnis (s. A 17): *Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto.* So konnte Papias sagen, obwohl Jo es Freunden oder Schülern überließ, seiner Schrift das Nachwort beizufügen und sie der breiten Öffentlichkeit zu übergeben. Daß zwischen der Abfassung und der Edition des Buchs eine Zwischenzeit liegt, während welcher der Vf es gleichsam in der Hand behält und es nur im Kreise seiner Freunde oder geladener Gäste, hier also der Gemeinde seines Wohnsitzes, be-

kannt werden läßt, entspricht einer Sitte des Altertums (Einl II[3], 245 A 11). Erst bei der Herausgabe des Buchs zum Zweck der Verbreitung in weiteren Kreisen, deren Ausdehnung sich nicht im voraus übersehen ließ, war es ein Bedürfnis, ihm ein Schlußwort der Mitherausgeber beizufügen, welches fernerstehenden Lesern eine Bürgschaft für die Herkunft und Glaubwürdigkeit seines Inhalts leistete, deren die ersten und nächsten Leser nicht bedurften. Während der Vf dies gestattete oder veranlaßte, duldete er doch nicht, daß in diesem Zeugnis seiner Bekannten im Widerspruch mit dem Stil seines Werks sein nackter Name genannt werde. Die Versicherung, daß der noch lebende Zeuge und Vf mit dem namenlosen Jünger und Freund Jesu identisch sei, genügte ihm und hat den Gemeinden, zu welchen das Ev kam, genügt. Denn überall ist es als ein Werk des Apostels Jo aufgenommen und fortgepflanzt worden.

Es können und sollen hier nicht noch einmal die Überlieferungen über das Leben und die Schriften des Jo in ihrer ganzen Breite dargestellt und in bezug auf die strittigen Punkte untersucht werden. Insbesondere muß ich auf eine abermalige Erörterung der Frage verzichten, ob derjenige Jo, welcher während der letzten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts in Ephesus seinen regelmäßigen Wohnsitz gehabt und auf die Gemeinden der Provinz Asien einen mächtigen Einfluß geübt hat, der Lehrer der Bischöfe Polykarp von Smyrna und Papias von Hierapolis, der Apostel dieses Namens oder ein anderer Träger des gleichen Namens sei. Die zuerst um 260 durch Dionysius vermutungsweise geäußerte, alsdann durch Eusebius bestimmt ausgesprochene und umständlich verfochtene Ansicht, daß außer und neben dem Apostel Jo ein zweiter Jo in der Provinz Asien gelebt habe, und daß die auf einen Jo in Ephesus lautenden biographischen und literarischen Traditionen unter diese beiden Namensvettern zu verteilen seien, darf heute als abgetan betrachtet werden. Aber auch die in den letzten Jahrzehnten aufgekommene Meinung, daß der Apostel Jo niemals nach Kleinasien gekommen, sondern als Märtyrer in Palästina gestorben sei, und daß ein anderer Jo, welcher um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts als Lehrer und Schriftsteller in Ephesus gewirkt habe, in der Vorstellung der Epigonen sich in den Zebedäisohn und Apostel verwandelt habe, muß an der Absurdität ihrer Konsequenzen zugrunde gehen. Gerade der letzte Versuch, diese Hypothese aufrecht zu erhalten,[18]) berechtigt zu der Hoffnung, daß dies bald geschehen werde. Es handelt sich ja nicht um eine

[18]) Über die oben A 9 citirte Abhandlung von E. Schwartz (1904) cf Einl II[3], 465. Im übrigen verweise ich auf GK I, 220—262. 516—534. 675—680. 732—739. 767(?). 780 ff. 897—912; II, 32—52; 956 ff.; Forsch VI, 1—224; in bezug auf Leucius auch N. kirchl. Ztschr. X, 198 ff.

ungenaue und vielleicht ursprünglich harmlose Übertragung des Aposteltitels auf den angeblichen Nichtapostel Jo in Ephesus und eine hieraus zu erklärende, nachträgliche Verwechselung mit dem Apostel gleichen Namens, wie sie dem Evangelisten Philippus in Hierapolis gelegentlich widerfahren ist, sondern um eine bis in die Zeit der Entstehung und ersten Verbreitung des 4. Ev hinaufreichende Geschichtsfälschung, für welche der Vf des Buchs und die in 21, 24 redenden Mitherausgeber verantwortlich zu machen wären. Da das Buch, zumal mit c. 21, keinen Zweifel darüber läßt, daß es von einem der 12 Apostel geschrieben sein will (cf § 2), so konnte zu Lebzeiten und in der Umgebung des Vf die Meinung, daß er Jo heiße, gar nicht entstehen, geschweige denn allgemeine Verbreitung finden, wenn der Vf nicht entweder der Apostel Jo war, oder im Einverständnis mit einem Kreis einflußreicher Freunde sich fälschlich dafür ausgegeben hat, um die 19, 35; 20, 21 angeredeten ersten und alle späteren Leser zu täuschen. Das Unglaublichste aber wäre, daß der langlebige Jo von Ephesus diese Absicht gehegt und mit ebenso glänzendem Erfolg wie raffinierten Mitteln durchgeführt haben sollte. Denn dieser war zwar, was allein schon sein Name Jochanan beweist, ebenso wie der Apostel Jo ein Hebräer. Er war auch ein Jünger Jesu wie sein Schüler Papias (Eus. h. e. III, 39, 4), und noch deutlicher Polykarp bezeugt, welcher nach dem hierin unanfechtbaren, weil auf eigener Erinnerung beruhenden Zeugnis des Irenäus in seinen Predigten der Gemeinde zu erzählen pflegte, wie er einst mit diesem Jo und anderen Männern, die den Herrn gesehen, verkehrt habe, und was er sie von dem Herrn habe berichten hören (bei Eus. V, 20, 6). Daß dieser Jo oder wieder ein anderer in dessen Namen seine Gleichnamigkeit mit dem Apostel Jo und seine Zugehörigkeit zu dem weiteren Jüngerkreis Jesu mißbraucht haben sollte, um als Schriftsteller die Maske des Apostels Jo anzulegen, wäre in der Literatur der Fälschungen doch wohl ohne Beispiel, und daß er den großen Kreis seiner Schüler, einen Polykarp, einen Papias und die übrigen „Senioren“ des Irenäus im mündlichen Verkehr zu dem Irrtum verleitet haben sollte, ihn für den Apostel Jo zu halten, erscheint undenkbar. Dies aber müßte man annehmen; denn die Entstehung dieses Irrtums in die Zeit nach dem Tode Polykarps († 155) zu verlegen und den Irenäus allein oder einige andere Altersgenossen desselben für die Urheber desselben zu halten, ist unmöglich. Denn erstens konnte dann das Ev mit seinem unverkennbaren Anspruch auf apostolische Abfassung von vornherein in den Gemeinden Asiens keine Anerkennung finden, welche wissen mußten, daß der Jo, welcher jahrzehntelang unter ihnen verkehrt hatte, keiner der 12 Apostel sei. Zweitens aber muß der Jo von Ephesus, der zugleich als der Evangelist galt, schon geraume Zeit vor dem

Tode des letzten seiner persönlichen Schüler als der Apostel Jo anerkannt worden sein, da wir weder bei Ketzern noch bei Orthodoxen des 2. Jahrhunderts eine andere Meinung nachweisen können. Da es für einen Evangelisten nicht wesentlich ist, ein Apostel zu sein, einem solchen dagegen eine besondere Auktorität zukommt, wenn er als ein Ohren- und Augenzeuge von Jesu Werken und Taten berichtet hat, so wird auch Jo, wo von ihm als Ev oder als Träger mündlicher Tradition die Rede ist, häufiger Jünger des Herrn als Apostel genannt. So z. B. von Papias sowohl in der Vorrede seines Werks als in dem mehrerwähnten Argumentum, im C. Muratori's, bei Irenäus und vielen späteren. Die ältesten kirchlichen Schriftsteller, bei welchen wir, abgesehen von Papias, mit Händen greifen können, daß sie unter dem Einfluß des 4. Ev stehen, Ignatius und Justinus, haben keinen Anlaß gehabt oder doch genommen, dessen Vf zu nennen und zu charakterisieren; wohl dagegen kennt Justinus, der um 130 in Ephesus Christ wurde, den Apokalyptiker, also den Jo von Ephesus, als einen der Apostel Christi (dial. 81). Die Schule Valentin's, welcher seine Äonentafel auf den joh. Prolog aufgebaut hat, gibt in allen ihren Zweigen dem Evangelisten gelegentlich den Apostelitel (Einl II [3], 468 A 9). Marcion, der in seiner Redaktion des Vaterunsers sich von Jo 6 abhängig zeigt und nach ausreichender Überlieferung einzelne Sätze aus Jo 13 in sein Ev aufgenommen hat, verneinte in seiner bissigen Kritik der kirchlichen Evv durchaus nicht deren in der Hauptsache apostolische Herkunft und fußte mit seiner Verwerfung ihrer Auktorität vor allem auf Gl 2, 1—14, wo er Jo neben Petrus genannt und ihn wie Petrus vom Vorwurf der Heuchelei und der unevangelischen Haltung getroffen fand. Leucius, der schwerlich später als um 170 in der Provinz Asien seine phantastischen Akten des Jo schrieb, und dabei den ausgiebigsten Gebrauch vom 4. Ev machte, stellte seinen Helden als den zugleich mit seinem Bruder Jakobus berufenen Apostel dar. Die Aloger, welche um dieselbe Zeit urteilten: „Das Ev auf den Namen des Jo lügt“; es ist nicht von Jo, sondern von Kerinth geschrieben und ist wie die übrigen Schriften gleichen Namens „nicht wert in der Kirche zu sein“, dachten nicht daran, sein tatsächliches Ansehn in der Kirche Asiens durch die Behauptung zu erschüttern, daß ein anderer Jo als der Apostel das Buch verfaßt habe; auch nicht durch die Behauptung einer Abfassung nach der Lebenszeit des Jo von Ephesus. Sie bestätigten vielmehr die Überlieferung von der Abfassung des Buchs zur Zeit dieses Jo, indem sie den Ketzer Kerinth, der gleichzeitig mit Jo in Ephesus sein Wesen getrieben hat, für den Vf erklärten; und sie bestätigten die Apostelwürde jenes Jo von Ephesus, indem sie behaupteten, daß „seine (angeblichen) Schriften nicht mit den übrigen Aposteln“ übereinstimmen (Epiph. haer.

51, 4). Diese völlige und schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts nachweisbare Übereinstimmung von Freunden und Feinden des 4. Ev innerhalb und außerhalb der Provinz Asien in bezug auf die Person des wirklichen oder angeblichen Vf mit dem Anspruch, welchen dieser selbst für sich erhebt, widerlegt die Versuche, durch allerlei Schattenbilder wie „Presbyter Johannes“, „johanneische Schule“ und dergleichen das kritische Entweder — Oder, welches die Aloger logisch ganz richtig erfaßt und in ihrer Art beantwortet haben, zu verwischen und zu umgehen.

Das Zweite, worin alle Tradition sich einig zeigt, ist, daß Jo sein Ev später als Mt, Mr und Lc, also gegen Ende der Apostelzeit und in hohem Alter geschrieben und herausgegeben habe. So sagen es Irenäus,[19]) der muratorische Kanon, die „Presbyter“ des Clemens Al., Origenes unter Berufung auf die Tradition, Eusebius, Epiphanius, Chrysostomus, Hieronymus u. a. Mit dieser ungefähren Zeitbestimmung ist auch der Geburtsort des Ev gegeben: die Provinz Asien oder, wie schon Irenäus angibt, Ephesus (s. A 19), und umgekehrt mit dem Ort die vorgerückte Zeit. Denn nicht später, aber auch nicht früher als kurz vor der Zerstörung Jerusalems hat Jo und haben mit ihm andere aus Palästina gekommene persönliche Schüler Jesu wie der Evangelist Philippus und Aristion sich in der Provinz niedergelassen,[20]) und andrerseits kann das 4. Ev, wenn es später als die 3 anderen geschrieben sein soll, nicht vor a. 75 entstanden sein; denn um diese Zeit erst schrieb Lucas sein zweiteiliges Werk (Einl II³, 441). Indirekt bestätigen auch die Aloger die Abfassung des 4. Ev in Ephesus und um 70—100; denn in diese Zeit fällt der Aufenthalt Kerinths in Ephesus (Iren. III, 3. 4. Einl II, 472 A 24). Ein bestimmtes Datum, wie Irenäus es uns für die Ap bietet, ist uns für das Ev nicht glaubwürdig überliefert (Einl II, 467. 469 A 10. 470 f.). Nur die Untersuchung und Vergleichung der unter dem Namen des Jo überlieferten Schriften kann zu genaueren Bestimmungen führen. Das Eine jedoch mag gleich hier bemerkt werden, daß zwischen der Abfassung von Jo 1—20 und der Beifügung des Nachtrags eine längere Zeit nicht liegen kann. War das Ev ohne den Nachtrag geschrieben und, wie es der Vf offenbar beabsichtigt (19, 35: 20, 31),

[19]) Iren. III, 1, 1 nach chronologischer Aufzählung der syn. Evv: *ἔπειτα Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου, ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στῆθος αὐτοῦ ἀναπεσών, καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων.* Dazu die chronologischen Angaben: Abfassung der Ap gegen Ende der Regierung Domitians Iren. V, 30, 3; Fortleben des Jo in Ephesus bis zu den Zeiten Trajans II, 22, 5; III, 3, 4. Cf übrigens Einl II³, 181 f. 184—186. 452 ff. 466 ff. Forsch VI, 364.

[20]) Im J. 69, in welchem Polykarp, 86 Jahre vor seinem Tode (23. Februar 155), getauft wurde, waren mehrere *ἀπόστολοι* dabei beteiligt cf Forsch VI, 94—109 und überhaupt VI, 41—224.

in der Gemeindeversammlung seines Entstehungsortes gelesen werden, so mußte das soviel Neues bietende Buch sehr bald von Ephesus zu den zahlreichen, dicht aneinander sich reihenden Gemeinden der Provinz sich verbreiten; denn für diese, welche nicht wie die Gemeinde der Hauptstadt täglich Gelegenheit hatten, Gleiches und Ähnliches wie das, was nun auch zu lesen war, aus dem Munde des Jo zu hören, mußte dieses Ev noch größere und unmittelbarere Bedeutung haben, als für die in der Nähe des Vf lebenden Christen. War aber das Buch erst in der Provinz verbreitet und ohne den Nachtrag vervielfältigt, so ist nicht vorzustellen, wie alsbald jede Spur und Erinnerung von einem auf c. 1—20 beschränkten 4. Ev wieder verschwinden konnte. Vor solcher Verbreitung auch nur in den Gemeinden der Provinz, also auch sehr bald nach der ersten Mitteilung von c. 1—20 an die Gemeinde von Ephesus muß c. 21 angehängt und das so vervollständigte Werk förmlich publicirt worden sein. Jahr und Tag, aber nicht Jahrzehnte können darüber verstrichen sein. Für die Bestimmung der Abfassungszeit des Ev, soweit sie sich überhaupt heute noch bestimmen läßt, kann diese Zwischenzeit nicht in Betracht kommen.

§ 4. Johannes der Sohn des Zebedäus. Bei der kritischen Vergleichung des 4. Ev mit der Überlieferung, die es als ein Werk des Apostels Jo aus dem letzten Viertel des 1. Jahrhunderts bezeichnet, hat man sich gegenwärtig zu halten, was man, abgesehen von den diesem Apostel zugeschriebenen Schriften, von ihm weiß. Nur einige äußerliche Notizen in den joh. Schriften, welche dem Verdacht nicht ausgesetzt sind, absichtsvoll erdichtet zu sein, können ohne Schaden für die Untersuchung zur Ergänzung herangezogen werden. Von dem Vater *Ζεβεδαῖος* wissen wir nur, daß er in Kapernaum das Gewerbe eines Fischers mit seinen beiden Söhnen Jakob und Jochanan und mehreren Mietsknechten betrieb Mr 1, 20. Daß er nicht selten als Vater seiner Söhne erwähnt wird, dient offenbar nur dem Zweck, diese von den vielen andern Trägern der Namen Jk und Jo zu unterscheiden. Bedeutender tritt die Mutter hervor. Sie gehörte zu den Frauen, welche Jesum und die Apostel auf der letzten Reise nach Jerusalem und, wie man aus Lc 8, 1—3, wo sie nicht besonders hervorgehoben wird, und aus Mr 15, 41 schließen muß, auch schon auf früheren Wanderungen begleiteten und aus ihren Mitteln einen Teil der Reisekosten für die große Gesellschaft bestritten (Mt 27, 55 f. cf Lc 23, 49). Sie teilt die ehrgeizigen Wünsche ihrer Söhne und bittet den Herrn fußfällig um deren Erfüllung (Mt 20, 20 cf Mr 10, 35, wo ihre Beteiligung nicht erwähnt wird). Sie sieht mit anderen Frauen aus einiger Entfernung Jesum um die Zeit seines Hinscheidens vom Kreuz hängen (Mt 27, 55 f.). Hieß sie, was die Vergleichung von Mr 15, 40 f. mit Mt 27, 56 äußerst wahrscheinlich macht, Salome,

so hat sie sich auch an dem Ankauf von wohlriechenden Salben für den begrabenen Leichnam des Herrn beteiligt (Mr 16, 1 cf Lc 23, 56). Die Familie gehörte nicht zu den armen. Wichtiger ist, daß sie, wenn unten zu Jo 19, 25 das Richtige getroffen ist, der Familie Jesu nahe verwandt war: Salome, das Weib des Zebedäus, war die Schwester der Maria, der Mutter Jesu. Die Anonymität, in welcher Jo und Jk im 4. Ev gehalten werden, ist auf die Eltern Zebedäus und Salome und auch auf ihre Tante Maria, die Mutter Jesu (Jo 2, 1—5. 12; 19, 25—27) ausgedehnt. Daraus erklärt es sich, daß Jo und Jk, die sich ebenso wie ihre Mutter in hingebender Begeisterung an Jesus angeschlossen hatten, während die Brüder des Herrn bis zuletzt ihm gegenüber in einer kritischen Zurückhaltung verharrten (Jo 7, 3—10), von den nächsten Plätzen neben dem Thron des Messias Jesus träumten. Daß von hier aus auch auf Jo 19, 26 f. ein erwünschtes Licht fällt, wird sich zeigen. Waren Jo und Jk mütterlicherseits Neffen der Mutter Jesu, so waren sie nach Lc 1, 36 auch mit dem Täufer Jo blutsverwandt, was für ihre Stellung zu der ganzen durch den Täufer eröffneten Bewegung und ihre anfängliche Auffassung derselben nicht ohne Bedeutung gewesen sein kann. Eine fromme, echt israelitische Gesinnung herrschte von Haus aus in dem Kreise dieser verwandtschaftlich verbundenen Familien.[21]) Daraus, daß Jk regelmäßig vor Jo genannt wird,[22]) darf man wohl schließen, daß Jo der Jüngere von beiden war. Eine bis ins 2. Jahrh. zurückreichende Tradition nennt ihn den Jüngsten unter den Aposteln. Als einen Knaben soll Jesus ihn berufen haben.[23]) Er braucht in der Tat im J. 27 oder 28 (Jo 2, 20) nicht älter als 20 Jahre alt gewesen zu sein, und er kann, da er nach alter Überlieferung in ungewöhnlich hohem Alter gestorben ist, sehr wohl die ersten Jahre Trajans erreicht haben. Er wäre im J. 98 beim Regierungsantritt dieses Kaisers etwa 90 Jahr alt gewesen. Auf die Stellen der syn.

---

[21]) So schildert sie uns Lc 1. Es scheint auch nicht zufällig, daß in den drei Häusern kein griechischer oder lateinischer Name oder Nebenname sich findet, sondern lauter hebräische: A) Zacharias—Elisabeth, Jochanan; B) Joseph—Maria (Mirjam, Marjam), Jakob, Joseph, Simon, Juda (Mt 13, 55; Mr 6, 3); C) Zebedäus (זַבְדִּי = זְבַדְיָה 1 Chr 8, 17; 12, 7, זְבַדְיָהוּ 1 Chr 26, 2, cf Dalman, Grammatik² S. 178 und für die mannigfaltigen griech. Transscriptionen Redpath, Suppl. 64), Salome (שְׁלִים s. Jastrow s. v. II, mit griech. Endung s. Dalman Gr. 155 A 2, griech. zu übersetzen durch *Εἰρήνη*), Jakob, Jochanan.

[22]) So stets bei Mt (4, 21; 10, 2; 17, 1) und Mr (1, 19. 29; 3, 17; 5, 37; 9, 2; 10, 35. 41; 13, 3; 14, 33), auch Lc 5, 10; 6, 14; 9, 54. Die Voranstellung des Jo nur Lc 8, 51; 9, 28; AG 1, 13 cf 12, 2 mag dadurch veranlaßt sein, daß die hervorragende Bedeutung des Jo zur Zeit, da Lc schrieb, deutlicher geworden war.

[23]) Cf meine Acta Jo p. CXXX II ff.; Forsch V, 38; VI, 203 ff.; dazu auch Theodor Mops. syr. ed. Chabot p. 3, 16; 411, 26 ff.

Evv, aus denen man ersieht, wie sehr Jesus die Söhne des Zebedäus neben Pt seines besonderen Vertrauens gewürdigt hat, wurde S. 9 A 15 bereits hingewiesen. Aber auch ernste Zurechtweisungen müssen sie sich von ihm gefallen lassen, und zwar aus anderen Anlässen und Gründen als Pt. Wir wissen nicht, bei welcher Gelegenheit Jesus sie Boanerges genannt hat, was Mr 3, 17 durch *υἱοὶ βροντῆς* wahrscheinlich ziemlich frei, aber doch wohl sinngemäß übersetzt wird.[24]) Aus Anlaß eines Rangstreites unter den Aposteln, an welchem sie nach dem Zusammenhang beteiligt gewesen sein müssen, sagt ihnen Jesus unter Hinweis auf ein Knäblein, das er neben sich stellt, daß jeder, und wäre er der Geringste im Apostelkreis, groß sei, wenn er nur als ein Abgesandter Jesu und in seinem Namen komme und wirke. Als aber dem Jo hiedurch Bedenken darüber kamen, ob er und ein anderer mit ihm recht daran getan haben, einem Manne, welcher nicht zur ständigen Gesellschaft Jesu gehörte und doch in seinem Namen Dämonische heilte, dies zu untersagen, rügt Jesus diesen engherzigen Eifer.[25]) Beide Brüder zeigen sich von einem glühenden Zorn und leidenschaftlichen Eifer für die Ehre des Meisters erfüllt, als sie ihn bitten, ihnen zu gestatten, daß sie über die ungastliche samaritische Stadt Feuer vom Himmel herabriefen, wie Elias getan habe. Mochten sie sich im Stillen darauf berufen, daß ihr Verwandter, der auch von Jesus so hochgeschätzte Täufer Johannes, wie ein anderer Elias wenn nicht gehandelt, so doch geredet hatte, sie müssen sich von Jesus erinnern lassen, daß ihr Verlangen nicht verträglich sei mit der Geistesart, welche sie von ihm angenommen haben sollten.[26]) Glühendes Verlangen, Jesum auf dem Königsthron zu sehen, mischt sich bei ihnen und ihrer Mutter mit persönlichem Ehrgeiz, in der Bitte um die Plätze zur Rechten und Linken des Thrones, aber auch begeisterte Hingebung in dem: „wir können es", womit sie die Frage beantworten, ob sie auch bereit seien, wie Jesus durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit durchzudringen (Mt 20, 20—28; Mr 10, 35—45). Nach der Auferstehung Jesu begegnet uns Jk nur noch einmal in der Nachricht von seiner Enthauptung durch Herodes Agrippa I. um Ostern 44, AG 12, 2. Er muß bald hinter seinem Bruder zurückgetreten sein; denn nicht Jk,

[24]) Über die verschiedenen Etymologien s. Einl II³, 10.

[25]) Lc 9 43—50. Nur Jo wird genannt; er redet aber im Plural, und an eine Mehrheit richtet sich Jesu Antwort. Da nun die Begegnung mit dem Exorcisten in Abwesenheit Jesu, also wohl während der Predigtwanderung der Apostel (Lc 9, 1—10) stattgefunden hat, die Apostel aber diese Wanderung paarweise machten (Mr 6, 7 cf Lc 10, 1), so wird Jo mit seinem *ἐκωλύομεν* Lc 9, 49 sich und seinen Bruder meinen, mit welchem er in allen Apostelkatalogen ein Paar bildet.

[26]) Lc 9, 54 f. nach dem vollständigen, aus falscher Ängstlichkeit vielfach gekürzten Text.

sondern Jo tritt nächst Pt AG 3, 1. 3f. 11; 4, 13. 19, besonders aber 8, 14–25 als der Bedeutendste unter den Zwölfen hervor. Zur Zeit des Apostelkonvents im Winter 51/52 war es Jo, der im Verein mit Pt und dem Bischof Jerusalems, dem Nichtapostel Jakobus in einer feierlichen Handlung vor einer großen Versammlung den Heidenmissionaren Paulus und Barnabas die brüderliche Zustimmung der älteren Apostel und der Muttergemeinde zu ihrem Lebenswerk erklärte; und gleichzeitig glaubten die Judaisten in ihrem Kampf gegen Pl auf diese drei Männer als die Säulen der Kirche sich berufen zu können.[27]) So hoch war das Ansehen des damals kaum 45 jährigen Apostels gestiegen. Wie sehr aber mußte es gewachsen sein, als er um das J. 68, nach dem Tode des Pt, des Herrenbruders Jk und auch des Pl nach Ephesus übersiedelte, um noch 30 Jahre lang eine führende Stellung im ganzen Umkreis der ἐκκλησίαι τῆς Ἀσίας einzunehmen. Wenn man dem Lucius (Λεύκιος) Charinus trauen dürfte, der etwa 70 Jahre nach seinem Tode ein farbenreiches Bild der Taten und Wanderungen des Jo von seiner Ankunft in Asien an gemalt hat, wäre die Verehrung, die er dort genoß, in Abgötterei ausgeartet.[27a]) Aber auch die zuverlässigeren Nachrichten hinterlassen einen starken Eindruck davon. Mit ihm und nach ihm kommen noch andere Jünger Jesu von Palästina nach der Provinz Asien, einige von ihnen für immer, wie der Evangelist Philippus, der sich mit seinen prophetisch begabten Töchtern in Hierapolis niederließ, und Aristion, dessen Unterricht Papias genossen hat. Je älter diese wurden, um so natürlicher war es, daß das nachwachsende Geschlecht ihrer Schüler sie und alle Angehörigen der apostolischen Generation die Alten (οἱ πρεσβύτεροι) nannte, und daß man dem Bedeutendsten unter ihnen, der sie alle überlebte, diesen Ehrentitel wie einen Eigennamen gab. So Papias bei Eus. h. e. III, 39, 15 cf 2 Jo 1; 3 Jo 1. Die auf uns gekommenen, teilweise auf Polykarp zurückgehenden geschichtlichen Erinnerungen an den Jo von Ephesus geben uns nicht ein nach der Schablone gezeichnetes Heiligenbild, sondern ein noch heute erkennbares Charakterbild, in welchem auch nicht ein Zug zu entdecken ist, der nicht zu der Gestalt des Apostels Jo in den syn. Evv, der AG und bei Pl paßte. Als Polykarp zu Ostern 154 in Rom weilte, berief er sich dem römischen Bischof gegenüber darauf, daß er „mit Jo, dem Jünger des Herrn, und den übrigen Aposteln, mit welchen er verkehrt hatte", vor der christlichen Passafeier stets ein Fasten gehalten habe, eine Sitte, welche man damals in Rom nicht kannte.[28]) Daß Jo dieses christ-

---

[27]) Gl 2, 9 cf Bd IX², 109 ff.

[27a]) Acta apost. ed. Lipsius et Bonnet II, 1, 165 f. über die Porträtierung des Jo, p. 193 von einer Vision, in welcher Christus in Gestalt des Jo erscheint.

[28]) Iren. epist. ad Victorem bei Eus. h. e. V, 24, 14 cf Forsch IV, 283–308.

liche Passa alljährlich zur Zeit des jüdischen Passamahls feierte, ergibt sich aus den um 165 und um 190—200 geführten Verhandlungen über den rechten Zeitpunkt der Osterfeier. Unter Berufung auf mehrere noch lebende Ohrenzeugen gibt Irenaeus wieder, was Polykarp wahrscheinlich auch bei jenem Besuch in Rom erzählt hat: Da Jo eines Tages beim Besuch einer öffentlichen Badeanstalt in Ephesus den Kerinth darin erblickt, eilt er, ohne ein Bad genommen zu haben, hinaus und sagt dazu: „Laßt uns fliehen, daß nicht gar das Bad zusammenstürze, da Kerinth, der Feind der Wahrheit, sich darin befindet.“ [29]) Der Donnerssohn von ehedem ruft nicht mehr Gottes Rache herab auf die, welche seinen Herrn nicht aufnehmen wollen, und auch die Feinde der Wahrheit, die unter dem Schein des christlichen Bekenntnisses die Unerfahrenen irreleiten, überläßt er dem Gericht Gottes; aber in glühendem Haß gegen die Lüge will er auch nicht die äußerlichste Lebensgemeinschaft mit ihnen haben (cf 2 Jo 10 f.). Ebenso feurig in der Liebe, welche die Verirrten sucht und rettet, zeigt ihn die ergreifende Erzählung von dem unter die Räuber geratenen Jüngling, welche uns Clemens Al. wohl nur im Auszug erhalten hat.[30]) Aus den allerletzten Lebenstagen gibt uns Hieronymus nach unbekannter, aber sicherlich alter Quelle ein Bild des Lehrers, der bei abnehmender Kraft nicht aufhört zu wirken, solange es Tag ist. Zuletzt muß Jo sich von seinen Schülern in der Sänfte zur Versammlung der Gemeinde tragen lassen. Unfähig, eine längere Ansprache zu halten, spricht er jedesmal nur noch die Worte: *Filioli, diligite alterutrum;* und als die Hörer einmal fragen, warum er immer wieder dasselbe sage, antwortet er: „Weil dies das Gebot des Herrn ist und, wenn es nur gehalten wird, genügt.“ [31]) Das sind nicht Geschichten, die aus Lesung und Deutung einzelner Stellen der joh. Schriften erwachsen sein könnten, sondern Momentaufnahmen nach dem Leben, wie die Bilder aus der Jugend des Mannes, welche uns die Synoptiker, besonders Lucas, aufbewahrt haben. Sie schließen sich mit diesen harmonisch zusammen. Klare Entschiedenheit des Willens, welche keinen Vertrag zwischen dem heiligen Gott und der ungöttlichen Welt ertragen kann: eine begeisterte und niemals wankende, nur mit den Jahren nach dem Maß der wachsenden Erfahrung und Erkenntnis sich veredelnde

[29]) Iren. III, 3, 4 cf Forsch VI, 67. 107 f.; Einl II³, 472 A 24.

[30]) Clem. quis dives § 42 cf Forsch VI, 16—18.

[31]) Hieron. zu Gl 6, 10 Vallarsi VII, 528 cf Forsch VI, 205 f. Das Schlußwort: *si solum fiat, sufficit* besagen nicht, als ob es lautete: *si hoc* (oder *id*) *solum*, nur dies eine Gebot müsse gehalten werden, sondern im Gegensatz zu dem Aussprechen des Gebotes, womit es freilich nicht getan sei, wirft *solum* den Ton auf *fiat:* Nur gehandelt muß darnach werden: dann reicht es aus. Cf 1 Jo 3, 18.

Hingebung an den Sohn Gottes, in welchem Gott dem fleischgeborenen Menschen nahegetreten ist; eine rücksichtslose Liebe zur Wahrheit, welche ohne Haß der Lüge und Zorn über die Lügner nicht zu denken ist, und eine wahrhaftige, tatkräftige Liebe zu den Brüdern, auch zu den verirrten und zu denen, die es noch erst werden sollen: das sind die Grundzüge dieses großen christlichen Charakters, den die Schwester der Maria geboren, Jesus aber geprägt hat. Daß man ihn leichter in den Briefen und, was die kirchliche Stellung und Wirksamkeit anlangt, auch in der Ap eher noch wiedererkennt, als im Ev seines Namens, ist eine selbstverständliche Folge der Verschiedenheit der Literaturgattungen, auf welche sich die joh. Schriften verteilen. Soweit es der Zweck und die Natur eines Ev gestattet, sehen wir auch in diesem aus dem Hintergrund der darin berichteten Worte und Taten eines unvergleichlich Größeren dieselbe Gestalt als die des Berichterstatters hervorschauen. Zwischen den Briefen und dem Ev besteht eine Gleichheit der Sprache, Denkart und Gesinnung, welche nur eine krankhafte Afterkritik nicht als Beweis für die Identität des Vf gelten lassen konnte.

§ 5. Echtheit und Glaubwürdigkeit des 4. Evangeliums.[32]) Die große Zurückhaltung, welche der Vf in bezug auf seine Person und seine ganze Familie beobachtet, bringt es mit sich, daß aus den wenigen Stellen, wo er notgedrungen seine Anwesenheit und Beteiligung an den berichteten Ereignissen entweder zwischen den Zeilen lesen läßt oder deutlich zu erkennen gibt (§ 2), ein Bild weder seiner äußeren Lebensgeschichte noch seines Charakters zu gewinnen ist. Wo aber kein Bild zu sehen ist, kann auch von einer Maske nicht die Rede sein, welche der Vf angelegt hätte, um seine Leser zu dem Irrtum zu verleiten, daß der seit der Mitte des 1. Jahrhunderts in der ganzen Christenheit berühmte Apostel Jo zu ihnen rede. Wie sollten zumal die vom Vf als Bekannte angeredeten Leser, die nach alter Tradition in der Provinz Asien zu suchen sind und also um den angeblichen Vf, den Jo von Ephesus, genau Bescheid wußten, durch einen ihnen unbekannten Fälscher sich haben täuschen lassen, der sich nicht einmal die Mühe gegeben hatte, sich ordentlich zu maskiren! Unbegreiflich wäre namentlich auch, daß dieser geistvolle Dunkelmann entweder sich selbst im Namen namenloser Freunde 21, 24 ein Zeugnis seiner

[32]) Für diesen Abschnitt vor allem gilt die Vorbemerkung zu § 2 S. 2 A 3. Eine kritische Übersicht über alles das, was seit 100 Jahren gegen die Echtheit, Integrität und Glaubwürdigkeit des 4. Ev geschrieben worden ist, kann hier nicht gegeben werden. Sehr vollständig sind in dieser Beziehung Watkins, Modern criticisme in its relation to the fourth gospel, 1890; Sanday, The criticisme of the fourth gospel, 1905. Im übrigen cf Einl II³, § 67—69.

Wahrhaftigkeit ausgestellt hätte, oder daß wirklich einige mit ihm verschworene Gesinnungsgenossen dies getan hätten, ohne den Mut zu fassen, endlich deutlich zu sagen, daß der große Jo, für welchen der Vf zweifellos gelten will, wirklich der in diesem Buch redende Erzähler und Zeuge sei.[33]) — Was der Vf an den § 2 erörterten Stellen von sich sagt, ergänzt in durchaus selbständiger Weise, was wir sonst von Jo wissen. Daß er mit seinem Bruder durch das Gerücht vom Auftreten des Täufers Jo und von dem Zulauf, den dieser zunächst von Judäa und Jerusalem her fand, angelockt wurde, den neuen Propheten, der keine anderen Mittel als die Gewalt seiner Rede und das Wasser des Jordan gebrauchte, an der Stätte seines Wirkens zu sehen und zu hören, und zwar nicht wie viele andere Galiläer (Mt 11, 7 f.), um alsbald wieder in das Alltagsleben zurückzukehren, sondern um als dessen Schüler eine Zeitlang in seiner Nähe zu bleiben: und daß er, von diesem auf Jesus hingewiesen, sofort mit Andreas diesem näherzutreten suchte: dies alles erklärt sich doch leichter als sonst, wenn er der Sohn der Salome war und als solcher von seinem Vetter Jesus und seinem entfernteren Verwandten, dem Sohn der Elisabeth schon früher wenigstens gehört hatte. Die Erzählung von der Berufung der beiden Brüderpaare Jo und Jk, Andreas und Pt zur Menschenfischerei (Mt 4, 18—22; Mr 1, 16—20 cf Lc 5, 1—11; Bd I, 169) ist psychologisch und darum auch geschichtlich ganz unbegreiflich, wenn diese Männer nicht längst, ehe Jesus in Kapernaum seine Prophetenarbeit unter den Galiläern eröffnete, mit seinen Absichten bekannt und einverstanden und vom Vertrauen zu seiner göttlichen Sendung erfüllt waren. Die Erzählung Jo 1, 35—42, welche an sich nur unter der Voraussetzung, daß der Zebedäisohn Jo der Erzähler ist, verständlich wird, bietet zugleich die geschichtlich unentbehrliche Voraussetzung für die nachmalige Berufung der vier Männer zur Mitarbeit an dem Werke Jesu. Und dies geschieht ohne jede Bezugnahme auf die syn. Erzählung und, was die Zebedäisöhne anlangt, mit dem äußersten Gegenteil verdächtiger Aufdringlichkeit. Dadurch allein schon wäre bewiesen, wie töricht der Einfall war, der 4. Ev verfolge die Absicht, den Pt zugunsten

---

[33]) Der angebliche Schüler des Jo, welcher um 170 die Wanderungen seines Lehrers romanhaft darstellte, hat sich nicht nur durch ein häufig angewandtes Wir und ein mehrmaliges Ich innerhalb der Erzählung als einen Begleiter seines Lehrers zu erkennen gegeben, sondern auch irgendwo, vielleicht bei der ersten Selbsteinführung, *Λεύκιος Χαρῖνος* genannt. Cf meine Acta Jo p. LXVIII ff.; N. kirchl. Ztschr. X, 211 A 1. Wo Leucius den Jo redend und von Jesus erzählend einführt, läßt dieser sehr häufig seinen Namen Jo einfließen (ed. Bonnet p. 194, 11; 195, 23; 196, 14; 199, 14; 200, 4; 212, 8. 11). Der Clemensroman beginnt in beiden Recensionen, den Homilien und den Recognitionen: „Ich Clemens (ein Bürger von Rom oder geboren in der Stadt Rom)“ etc.

des Jo herabzusetzen. Daß Pt zu den 4 ersten Jüngern Jesu gehörte, sagt er mit wiederholter und umständlicher Namensnennung; daß von ihm selbst das gleiche gelte, gibt er nur andeutend dem sehr aufmerksamen und mit seiner Person bekannten Leser zu verstehen. Nur er, nicht Mr und Lc, erzählt uns 1, 42, was sein Mitapostel Matthaeus (16, 17 f.) als geschehen voraussetzt, daß Simon den bedeutungs- und ehrenvollen Beinamen Kepha-Petros von Jesus selbst empfangen habe. Er stellt ihn 6, 68 f. wie die Syn. als den Wortführer der Apostel dar und läßt ihn ein viel wärmer und inniger lautendes Bekenntnis zu Jesus im Namen ihrer aller aussprechen, als das in Mt 16, 16; Mr 8, 29; Lc 9, 20. Er charakterisiert ihn als den berühmten Simon Petrus, wenn er ohne jede Nötigung seinen Bruder Andreas nach ihm benennt 1, 40; 6, 8 cf 1, 44. Jo allein nennt ihn mit Namen als den Apostel, der in Gethsemane das Schwert gezogen hat (18, 10), was gewiß keine Handlung nach dem Sinne Jesu, aber doch ein Beweis eines an sich löblichen Tatendranges zugunsten des Meisters ist; und die Rüge, die ihm nicht erspart bleibt, lautet Jo 18, 11 viel milder als Mt 26, 52 ff. Nur den aus den älteren Evv bekannten Charakter des Pt, welcher seiner lebhaften Empfindung ohne viel Überlegung starken Ausdruck zu geben pflegte, erkennen wir wieder in der nur Jo 13, 3—11 zu lesenden Erzählung von der Fußwaschung und in dem mit Mt 26, 33 ff.; Mr 14, 29 ff.; Lc 22, 33 f. verwandten Zwiegespräch Jo 13, 36—38. Aber zur Unehre gereicht es ihm doch wahrlich nicht, daß Pt sich dagegen sträubt, sich von seinem Herrn und Meister einen Sklavendienst erweisen zu lassen und dann, als er merkt, daß er dadurch Gefahr läuft, sich des vollen Anteils an dem Segen der Gemeinschaft mit Jesus zu berauben, im Widerruf seiner Weigerung sich überstürzt; und ebensowenig gilt das von der Erklärung, daß er bereit sei, Jesum auch in den Tod zu begleiten, nur um nicht von Jesus getrennt zu werden. Und wie milde berichtigt Jesus auch in diesen beiden Fällen den fehlsamen Ausdruck seiner echten Jüngergesinnung! Daß er den Herrn dreimal verleugnet hat, kann ihm nicht erspart werden. Vergleicht man aber Jo 18, 17. 25. 27 mit Mr 14, 66—72; Mt 26, 69—75; Lc 22, 54—62, so bemerkt man bei Jo nur das Streben, die starken Worte zu vermeiden, durch welche namentlich Mt und Mr einen tiefen Eindruck von der schweren Verschuldung des Pt hervorrufen. Als ein Paar begegnen uns Pt und der namenlose Vf 13, 22—26; 20, 2—10, wie Pt und Jo in beiden Schriften des Lc (Ev 22, 8; AG 1, 13; 3, 1—4, 23; 8, 14). An der zweiten Stelle wird Pt zuerst genannt. Zusammen treten sie den eiligen Gang zum Grabe an. Wenn der Namenlose, wahrscheinlich der Jüngere von beiden, zuerst am Ziel anlangt, ohne ins Grab einzutreten, Pt dagegen dies sofort tut und den Befund gründlich untersucht, und

dann erst der Andere das Gleiche wagt, so ist das jedenfalls nicht ein Wettlauf um die höhere Würde. Und wenn es von dem Letzteren heißt, daß er „sah und glaubte“, so ist das keinerlei Lob (cf 20, 29), sondern nach v. 9 nur ein Beweis dafür, daß er sowenig wie Pt damals die auf die Schrift gegründete Erkenntnis von der Notwendigkeit der Auferstehung Jesu besaß. Beim letzten Mahle ist es Pt, der zuerst das eisige Schweigen der Jünger bricht, welches dem Worte Jesu: „einer von euch wird mich verraten“ gefolgt ist. In der Voraussetzung, daß Jesus dem Anderen, der sein unmittelbarer Tischnachbar war, bereits genauere Mitteilung gemacht habe, fragt Pt diesen um die Person, die Jesus meine. Aber die Voraussetzung war unrichtig. Der Namenlose ist ebenso unwissend wie Pt und muß den Herrn erst darum fragen. Die Antwort aber Jesu hören alle zugleich, wie auch alle die Handlung sehen, durch welche Petrus den Verräter kennzeichnet. Einzig unter den Aposteln steht der Namenlose allerdings da als der, „welchen Jesus liebte“. Daß aber damit nicht ein höherer Grad derjenigen Liebe gemeint ist, mit welcher Jesus alle Seinigen umfaßte (13, 1; 15, 13), zeigt der Mangel jeder Andeutung einer Komparation, sowie der Wechsel zwischen ἠγάπα 13, 23; 19, 26 und ἐφίλει 20, 2. Es bestand vielmehr eine Freundschaft zwischen Jesus und ihm, wie sie den Herrn auch mit den Geschwistern von Bethanien verband (11, 3. 5. 11. 36). An der ersten Stelle, wo dieses Verhältnisses gedacht wird, geschieht dies neben der Erwähnung des Umstandes, daß dieser Jünger an der Seite Jesu zu Tische lag. Beides dient zur Erklärung davon, daß Pt an ihn sich wandte, um Aufklärung über das unheimlich dunkle Wort Jesu zu empfangen. Die körperliche Nähe und die in der persönlichen Freundschaft begründete Vertraulichkeit legten dies doppelt nahe, und die letztere kam dann auch darin zum Ausdruck, daß der Jünger sich an die Brust Jesu emporlehnte, um eine leise Antwort, die er auf seine Frage erwartete, leichter hören zu können. Wenn der Ev auch ohne einen ebenso zwingenden Anlaß zur Wahl gerade dieser Kennzeichnung 19, 26; 20, 2 wiederum mit den zwei Worten ὃν ἠγάπα oder den vier Worten ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς an dieses Freundschaftsverhältnis erinnert, so war dies, wenn einmal die Anonymität des Jo gewahrt werden sollte, das einfachste und bescheidenste Mittel, die Identität der Person in 13, 23 und 19, 26; 20, 2 auszudrücken. Erst in dem Nachtrag, welcher die Söhne des Zebedäus mit diesem aus den Syn. bekannten Namen einführt (21, 2), verrät die trotzdem wiederholte und gesteigerte Erinnerung an dasselbe vertrauliche Verhältnis (21, 7. 20), daß neben der Absicht, die Identität der Person mit dem anonymen Erzähler in 13, 23; 19, 26; 20, 2 auszusprechen, auch die Empfindung zum Ausdruck kommen soll, daß es eine hohe Auszeichnung bedeute, von Jesus persönlicher

Freundschaft gewürdigt worden zu sein.[34]) Und welcher Christ würde anders urteilen! Eine Auszeichnung war es gewiß auch, daß Jesus sterbend seine Mutter der Fürsorge dieses seines Freundes und, wenn er Jo war, seines nahen Verwandten anvertraute, und nicht ihren Söhnen, seinen Brüdern, die ihn damals noch nicht verstanden (oben S. 18). Da es galt, für das jetzt sich lösende natürliche Verhältnis des Sohnes zu der Mutter, die ihn geboren hatte, dieser einen Ersatz zu schaffen, war es in der Ordnung, daß für die Wahl des Adoptivsohnes die gleichfalls dem Naturgebiet angehörigen Beziehungen Jesu zu dem Verwandten und Freunde maßgebend waren. Daß das in diesen Tatsachen zum Ausdruck kommende Verhältnis persönlicher Freundschaft und Vertraulichkeit gelegentlich die Eifersucht der anderen Apostel erregte (cf Mr 10, 41), ist begreiflich, und daß Jo wie sein Bruder Jk gelegentlich durch ehrgeizige Wünsche zu den wiederholten Rangstreitigkeiten unter den Aposteln Anlaß boten (Lc 9, 46—50 oben S. 19) ist wahrscheinlich genug. Aber wie Pt schon in den ersten Tagen nach der Auferstehung sich über alle kleinliche Eifersucht hinausgewachsen zeigt (Jo 21, 21), so lagen hinter dem Apostel Jo zu der Zeit, da er das Ev schrieb, längst alle eitlen Träume, welche ihm in seiner Jugend je und dann gekommen sein mögen. Einem Schriftsteller, welcher seine berechtigte Freude, einer der beiden ersten Menschen gewesen zu sein, die an Jesus sich anschlossen und ihn als Messias erkannten, 1, 35—40 fast ängstlich verschleiert und dann 1, 41—13, 22 nicht durch die leiseste Andeutung verrät, daß er all' das Große, was er dort zu erzählen hat, als ein vertrauter Freund Jesu miterlebt, wegen der tatsächlichen Mitteilungen 13, 23—25; 19, 26f.; 20, 2—10, ohne welche die wichtigen Ereignisse gar nicht erzählt werden konnten, eitle Ruhmredigkeit nachzusagen, ist, gelinde gesagt, Unverstand, und daraus einen Verdacht gegen die Ehrlichkeit dieser ebenso bescheidenen wie unzweideutigen Selbstzeugnisse herzuleiten, ist mehr als Unverstand.

Dionysius Al., welcher die von den Alogern begonnene Kritik aller joh. Schriften auf die Ap beschränkte und in eine gebildetere Form zu bringen bemüht war, behauptete, daß das Ev und die Briefe nicht nur von den groben Verstößen gegen die Gesetze der griechischen Sprache, von welchen die Ap wimmele, frei seien, sondern auch einen sehr gebildeten Stil zeigen (Eus. h. e. VII, 25, 24—26); und noch im 19. Jahrh. haben sowohl solche Kritiker, welche nur die Ap, als die, welche nur Ev und Briefe als Werke

---

[34]) Dies gilt namentlich von 21, 20. Als der an der Brust des Herrn Gelegene ist Jo gefeiert worden von Leucius p. 195, 3, von Irenaeus III, 1, 1, von Polykrates von Ephesus bei Eus. h. e. V, 24, 3, von Origenes bei Eus. VI, 26, 9 und vielen Späteren.

des Apostels Jo gelten ließen, ähnlich über den sprachlichen Unterschied innerhalb der joh. Schriften geurteilt. Jede genauere Prüfung beweist, daß nur ein Jude und zwar nur ein Hebräer im Sinne der sprachgeschichtlichen Unterscheidung von Hebräern und Hellenisten (AG 6, 1; Einl I³, 27 f. 33 f. 41) das 4. Ev geschrieben haben kann. Es ist dem Jo natürlich, hebräische und aramäische Wörter beizubehalten, welche er für seine Leser dann doch ins Griechische übersetzen muß oder doch zu übersetzen für gut findet, und zwar nicht nur solche, die auch bei Mt und Mr zu finden sind, wie *ῥαββί* 1, 38 und noch 7 mal ohne Übersetzung, *ῥαββουνί* 20, 16 = Mr 10, 51, sondern auch neue und teilweise wichtige, wie *Μεσσίας* 1, 41; 4, 25, *Κηφᾶς* 1, 42, *μάννα* 6, 31. 49 (im NT nur noch Ap 2, 17; Hb 9, 4); ferner *ἀμήν* (nur bei Jo verdoppelt) *λέγω σοι* oder *ὑμῖν* (25 mal), *ὡσαννά* 12, 13. Soweit wir die Übersetzungen kontrolliren können, sind sie richtig; auch die der Namen *Σιλωάμ* 9, 7, *Θωμᾶς* 11, 16; 20, 24, *Γαββαθά* 19, 13, *Γολγοθά* 19, 17, die Auflösung von *Ἰσκαριώτης* in *ὁ ἀπὸ Καρυώτου* (s. zu 6, 71). Den Namen *Βηθεσδά* 5, 2, den er nicht übersetzt, teilt er doch mit bewußter Rücksicht auf dessen Wortbedeutung mit. Versehen, wie man sie nicht nur dem Lucas, sondern auch dem griech. Übersetzer des Mt, der doch auch des Aramäischen kundig gewesen sein muß, um übersetzen zu können, an mehreren Stellen nachweisen kann, findet man bei Jo nicht. Er hat z. B. den Namen des Vaters des Pt J o c h a n a n in Übereinstimmung mit dem Hebräerev, also der palästinischen Tradition in richtiger griech. Transskription wiedergegeben 1, 42 cf 21, 15—17. Er kennt die LXX, zeigt sich aber in seinen meist freien Citaten und Anspielungen als ein für seine Person von LXX unabhängiger Kenner des Originals. In der griech. Wiedergabe hebräischer und aramäischer Wörter, die von Jesus gebraucht oder sonst in der ev Tradition aufbewahrt worden sind, geht er seinen eigenen, von den Syn. unabhängigen Weg. Er übersetzt מָשָׁל, מַתְלָא durch *παροιμία* 10, 6; 16, 25—29 cf 2 Pt 2, 22, nicht wie jene durch *παραβολή* (Bd I². 482). יָחִיד (בֵּן) durch *μονογενής*, nicht durch *ἀγαπητός*. Mehrere von den „Hebräern" als Fremdwörter angeeignete griech. Wörter wie *παράκλητος*, *ὄχλος*, *σημεῖον* gebraucht er besonders häufig, d. h. er behält sie bei, wie er sie aus dem Munde Jesu und in dessen Umgebung aus jüdischem Munde gehört hat. Wie sehr seine ganze Vorstellungswelt und Ausdrucksweise in dem autochthonen Judentum Palästinas wurzelt, hat A. Schlatter in seiner Schrift über „Die Sprache und Heimat des 4. Evangelisten" (1902) trotz der Beschränkung auf einen kleinen Ausschnitt aus der alten rabbinischen Literatur glänzend bewiesen. Ein sämtliche joh. Schriften umfassendes Lexicon Ioanneum, welches auch die grammatikalischen und stilistischen Eigentümlichkeiten zu berück-

sichtigen hätte und überhaupt nicht an der Oberfläche hängen bleiben dürfte, wäre ein sehr nützliches Buch. Auch der Gebrauch von ἐκ im Sinn eines französischen oder italienischen Gen. partit. (s. zu 1, 24), das asyndetische λέγει, ἀπεκρίθη etc. mit nachgestelltem Subjekt im Verlauf der Erzählung und des Gesprächs und anderes mehr kennzeichnet den Hebräer. Jo wird von Jugend auf nicht aller empirischen Kenntnis des Griechischen ermangelt haben. In den mehr als 3 Jahrzehnten, während deren er an der sprachlich gemischten Muttergemeinde dem „Dienst des Wortes und dem Gebet“ oblag (AG 6, 4), mußte sie sich zu einer leidlichen Fertigkeit des mündlichen Ausdrucks entwickeln (Einl I³. 31) und in den Jahren, die er in der Provinz Asien verlebt hatte, als er das Ev schrieb, zu der bescheidenen Höhe sich steigern, auf welcher in dieser Beziehung der Vf des 4. Ev steht. Aus den Briefen (besonders 2 Jo 12; 3 Jo 13) und der Ap (1, 11; 10, 4) empfängt man den Eindruck, daß ihr Vf selbst die Feder geführt hat. Nicht so aus dem Ev (19, 35). Es entspricht den Gewohnheiten jener Zeit, daß einem Mann von so angesehener Stellung, wie Jo sie in Ephesus einnahm, zur Abfassung einer größeren literarischen Arbeit ein kundiger Schreiber zur Verfügung stand, dem er diktiren konnte. Die unsicheren Überlieferungen, wonach Papias oder Prohorus ihm als Sekretäre gedient haben sollen,[35]) sagen doch nur, was an sich das Wahrscheinliche ist. Daß ein jüngerer Grieche, dem der alte Hebräer seine Erzählung diktirte, nicht nur für die Orthographie die Verantwortung übernahm, sondern auch hier und da statt eines ungefügen Ausdrucks, den er zu hören bekam, einen besseren vorschlug, darf man annehmen. Aber von einer durchgreifenden, das natürliche Gepräge der Rede verwischenden Stilisirung zeigt sich nur das Gegenteil.[36]) Der Eindruck einer feierlichen Monotonie entsteht großenteils aus der Armut an Bindemitteln der Rede und dem dadurch veranlaßten Übermaß in der Anwendung der wenigen. Daß der Vf in Palästina heimisch ist, beweisen auch

[35]) Von Papias sagt dies jenes lat. Argumentum hinter dem Citat aus Papias und ein griech. Katenenfragment (Einl II³, 466), von Prochorus der unter diesem Namen verfaßte Roman (meine Acta Jo p. 154 ff.). Paulus, welcher Gl und Philem eigenhändig schrieb, bediente sich bekanntlich sonst gewöhnlich eines Schreibers.

[36]) An einigen Stellen haben erst spätere Schreiber geglaubt nachhelfen zu müssen z. B. 2, 3; 6, 17. Der einzige Versuch einer größeren Periodenbildung 6, 22—24 (cf 1 Jo 1, 1—3) ist unbehilflich genug geraten. Die bei Mt bis zum Übermaß angewandten Participialsätze sind hier selten. Von Gen. absol. finden sich nicht zu viele nur sehr einfache Beispiele 4, 51; 6, 18; 7, 13; 8, 30; 12, 37; 13, 2; 20, 1. 19, niemals in der Rede Jesu. Während τέ nur 2, 15; 4, 42; 6, 18 (in den Briefen und Ap niemals), δέ nicht ganz halb so oft wie bei Lc vorkommt, wird von οὖν ein übermäßiger Gebrauch gemacht. Ein Optativ kommt überhaupt nicht vor; 13, 24 ist τίς ἂν εἴη unecht.

seine geographischen Angaben. Schon daß er nicht wenige weder vom AT her berühmte noch bei den Syn. erwähnte Ortschaften nennt, deren Namen doch nicht zum Ausdruck irgend welcher Idee dienen können,[37]) ist bezeichnend. Die Bedenken gegen die Richtigkeit einiger seiner Angaben, haben sich bei näherer Untersuchung sämtlich als nichtig erwiesen.[38]) Das Gleiche gilt von allen Bezugnahmen auf jüdische Einrichtungen, Sitten, Parteiverhältnisse, herrschende Meinungen. Er allein von den Evv erwähnt z. B. die Feste der Laubhütten (7, 2) und der Tempelweihe (10, 22), nennt das erstere 5, 1 nach heimischer Sitte „das Fest" schlechthin, und nur 7, 2 daneben mit dem genaueren Namen, der auf die besonderen Bräuche desselben hinweist, auf welche das Wort Jesu 7, 37 f. Bezug nimmt. Er kennt genau die Überlieferungen und Hoffnungen der Samariter und den Hauptstreitpunkt, der sie von den Juden trennte (c. 4). In jeder Hinsicht bewährt sich, daß nur ein in Palästina einheimischer hebräischer Christ dieses Ev geschrieben haben kann. Warum nicht, wie er so feierlich beteuert (19, 35) und die Männer seiner Umgebung zu seinen Lebzeiten ihm bezeugen (21, 24), ein Augen- und Ohrenzeuge der ev Geschichte und ein Apostel?

Die bis dahin in positiver Darlegung des Sachverhalts berührten Bedenken hiegegen sind nicht die wirklichen Gründe der Verneinung der Echtheit und der Glaubwürdigkeit. Sie liegen auch nicht darin, daß man in der Tat an manchen Stellen die nur durch reichlichere Mitteilung der äußeren Umstände zu erreichende Anschaulichkeit der Erzählung vermissen muß, durch welche besonders Mr sich auszeichnet. Manchen Stücken, die in ihrem Anfang in dieser Beziehung nichts wesentliches zu wünschen übrig lassen, z. B. 2, 1—10; 2, 14—20; 3, 1—21; 5, 1—47; 12, 20 ff., scheint der Abschluß zu fehlen. Dem Leser, der sich eine lebendige Vorstellung des Hergangs machen möchte, kommen am Schluß solcher unvollständig eingerahmten Bilder Fragen, die der Vf nicht beantwortet. Aber jeder Verständige sagt sich auch, daß ein

---

[37]) Dahin gehört: das transjordanische Bethania 1, 28, Kana 2, 1. 11; 4, 46; 21, 2, Aenon und Salim 3, 23, Sychar 4, 5, Tiberias 6, 23 (als Name des Sees 6, 1; 21, 1), Kariot, die Heimat des Judas (s. zu 6, 71), Ephraim 11, 54. Dazu die Örtlichkeiten in und bei Jerusalem: Bethesda 5, 2; die Schatzkammer 8, 20 (dies auch Mr u. Lc), der Siloateich 9, 7, die Halle Salomos 10, 23 (cf AG 3, 11; 5, 12), der Gießbach Kidron 18, 1, Gabbatha 19, 13. Auch die Distanzangaben 6, 19; 11, 18 stammen nicht aus den Syn. Was diese Namen und Angaben bedeuten, kann man daran ermessen, daß in den ausführlichen Erzählungen des leucianischen Jo aus der ev Geschichte (ed. Bonnet p. 194, 1—202, 9) trotz vielfachen Ortswechsels nur einmal ein namenloses Meer 194, 10, „der Berg, wo Jesus zu beten pflegte" 195, 9 und der Ölberg nebst „der Höhle" an demselben 198, 11. 13 genannt werden.

[38]) Der Beweis folgt zu den einzelnen Stellen (s. vorige A) und an den dort angegebenen Orten.

Schriftsteller, der kleinere Scenen wie 1, 37—39 und große Bilder wie c. 9 und 11, sei es aus der Erinnerung sei es aus dichterischer Phantasie heraus, so lebensvoll wie dieser darstellen kann, nicht wegen Mangels an eigener lebendiger Anschauung das unterlassen hat, was wir vermissen. Schrieb er zunächst für solche, die daran gewöhnt waren, ihn ähnlich mündlich erzählen zu hören und jederzeit in der Lage waren, ihn um Aufklärung über allerlei Nebenumstände und weitere Folgen des Erzählten zu bitten, so konnte er um so mehr auf die für das Verständnis der berichteten Handlungen und Reden wesentlichen Details sich beschränken. Er gehörte nicht zu *τοῖς τὰ πολλὰ λέγουσιν* wie sein Schüler Papias sich ausdrückt, und teilte die Bedenken seiner Freunde gegen das Allzuviel des Schreibens (21, 25). Der wirkliche Grund der Verneinung der Echtheit liegt in alledem nicht, sondern vielmehr darin, daß man das in diesem Ev dargebotene Bild des redenden und handelnden Jesus, soweit es über das sonst bekannte hinausragt, für geschichtlich unglaublich hält. Es muß der Auslegung vorbehalten bleiben, das joh. Christusbild von vielen Zutaten zu säubern, womit nur die vorgefaßten Meinungen der Ausleger es übermalt haben. Nur auf einige Punkte sei hier im voraus hingewiesen. Jo setzt überall die um das Volk gerichtete Predigt des Ev durch den Täufer und durch Jesus voraus, ohne sie in summarischer Zusammenfassung oder ausgeführten Einzelbeispielen darzustellen. Wir hören, daß er gleich beim ersten Auftreten in Jerus. gelehrt hat (3, 2. 11 cf 2, 23). Es versteht sich von selbst, daß er nicht durch stummes Taufen in Judäa eine große Jüngerschaft um sich sammeln konnte (3, 22f. 32f.; 4, 1); und daß er die zwei Tage in Sychar zu ausführlicher und eindringender Belehrung benutzt hat, beweist der Erfolg 4, 41f. Aber wir hören nicht, was er hier oder dort gelehrt hat, überhaupt nichts von der an alle Welt gerichteten Predigt in Synagoge und Tempel (18, 20). Eine Volkspredigt kann man 5, 19—47 nicht nennen; denn dies ist eine Verteidigungsrede gegen Anklagen rabbinisch gebildeter Vertreter der Obrigkeit. Die Rede 6, 26—59 ist zwar in einer galiläischen Synagoge gehalten, aber an Leute gerichtet, die längst unter der Wirkung seiner Predigt gestanden hatten, ihn als Messias zu proklamiren in Begriff standen und sich jetzt dadurch beleidigt fühlten, daß Jesus ihnen den wirklichen Glauben absprach. Von der Volkspredigt geben uns auch die kurzen Aussprüche und Disputationen c. 7—9 keine Vorstellung; und die einzige etwas ausführlichere Auslassung 10, 1—18, woran auch 10, 24—37 sich anschließt, ist in ihrem grundlegenden ersten Teil eine selbst den Pharisäern, an die sie gerichtet war, unverständlich gebliebene Parabel (10, 6 cf 9, 40f.). Dagegen wird uns teils in ausführlich mitgeteilten Zwiegesprächen (3, 1—21; 4, 7—26) und Erzählungen (9, 1—38), teils

in kürzeren Stücken der einen oder anderen Art (1, 45—51; 11, 21—27. 39 f.; 20, 1—18. 24—29) dargestellt, wie Jesus einzelnen für die Wahrheit empfänglichen, übrigens aber sehr verschiedenartigen und durchweg scharf charakterisirten Personen den Weg zum Glauben oder, sofern sie bereits einen gewissen Glauben haben, zu vollerem Maß des Glaubens zeigt. Auch die Reden und Gespräche des letzten Abends samt dem großen sich anschließenden Gebet (c. 13—17), welche ganz und gar der Förderung des noch unentwickelten und der prophylaktischen Stärkung des gefährdeten Glaubens der Jünger gewidmet sind, zeigen uns Jesum als den Seelsorger, welcher jeden einzelnen nach seiner Eigenart behandelt (13, 6—10. 36—38; 14, 5—11). Man sollte nicht verkennen, daß das hierin zu Tage liegende Prinzip der Stoffwahl in der Bestimmung des Buchs für eine Gemeinde der Gläubigen und in der Stellung des Vf als Hirt und Lehrer dieser Gemeinde begründet ist, cf oben S. 2. Damit ist aber auch gegeben, daß das joh. Zeugnis Jesu im Vergleich mit dem syn. vielfach einen esoterischen Charakter an sich trägt. Dies darf aber nicht dahin mißdeutet werden, daß Jo die Absicht verfolge, eine „höhere", bis dahin in der Gemeinde noch nicht vorhandene oder nur erst bei wenigen Erleuchteten vorhandene Christologie zur Geltung zu bringen, eine Ansicht, wozu vor allem der falsch verstandene Prolog verleitet hat. Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung sowohl des Prologs als der Christuslehre des 4. Ev sollten namentlich diejenigen endlich erkennen, welche meinen, daß ein Epigone der Apostelzeit seine moderne Theologie ungescheut Jesu selbst in den Mund lege. Denn was hätte ihn abhalten können, ihn auch den Logosnamen sich geben und die sogenannte Logoslehre vortragen zu lassen? [39]) Der Ev selbst protestirt gegen derartige Unterschiebungen: denn wo er den Zweck seines ganzen Buchs angibt 20, 31 (cf 17, 3), bezeichnet er das gemeinchristliche Bekenntnis zu Jesus als dem Christ, dem Sohn Gottes als den Glauben, zu dessen immer völligerer Aneignung er seinen Lesern behilflich sein will. Die bei den Syn. nicht zu findenden Selbstaussagen Jesu von der Ewigkeit seiner Person (8, 58; 17, 5) und seiner Herkunft aus der oberen Welt (3, 13; 6, 62) und die nicht von Jesus, sondern nur von Jo einmal behauptete Vermittlung der Weltschöpfung durch ihn (1, 3), waren, wie die Briefe des Paulus zeigen, lange vor Abfassung aller unserer Evv Bestandteile des Gemeinglaubens, und wie sie ohne jeden Anhalt in der Überlieferung von Jesu Worten zu Lebzeiten von hunderten seiner Schüler dazu hätten werden können, hat noch niemand begreiflich gemacht. Jo teilt nach 1, 13 f., vollends deutlich

[39]) Cf dagegen den Jo des Leucius p. 197, 19; 199, 2; 200, 6; 201, 24 ff.; 207, 14 und N. kirchl. Ztschr. X, 199.

nach dem ursprünglichen Text von 1, 13. den Gemeinglauben an die wunderbare Erzeugung und Geburt des Menschen Jesus, dessen geschichtlichen Grund Mt 1; Lc 1 bloßgelegt haben, und hierauf, nicht auf die spekulative Idee einer vorgeschichtlichen Erzeugung oder Emanation gründet er die Benennung Jesu als des in seiner Art einzigen Sohnes Gottes (*μονογενής*) oder des Sohnes schlechthin cf Bd I², 104. 145ff. 439. 513. 534f. 621. 638ff. 697. Auch bei Jo bildet die so begründete Gottessohnschaft einen Gegensatz zu der allgemein bekannten oder angenommenen Josephssohnschaft (6, 41f.; 7, 27f.; 1, 46 cf Lc 1, 35; 3, 22f.). Aber den Schleier, welcher das Geheimnis seines menschlichen Lebensanfangs verhüllt, lüftet auch der joh. Jesus nicht. Wie wenig Jo unter dem Bann einer geschichtswidrigen Spekulation steht, zeigt sich an der allen Doketismus ausschließenden Darstellung des Menschen Jesus. Auch in dieser Beziehung ist nichts lehrreicher als eine Vergleichung des Christusbildes, welches der echte Jo des 4. Ev gezeichnet hat, mit dem, welches etwa 80 Jahre später der Jo des Leucius den Hörern seiner Fabeleien darzubieten wagte. Das Wort von der Fleischwerdung des Logos 1, 14, welches an derber Kühnheit im NT. auch Rm 8, 3; 2 Kr 5, 21 nicht seinesgleichen hat, bestätigen die Worte und Handlungen des joh. Christus durchaus. Deutlicher als bei den Syn. werden wir hier daran erinnert, daß Jesus in bezug auf leibliche Bedürftigkeit und psychische Empfindlichkeit, in bezug auf Wissen und Können, nie aufgehört hat, der von Gott abhängige, der fortgehenden Belehrung Gottes bedürftige, auf Gottes Wink wartende, Gottes Willen suchende, Gottes Hilfe anrufende Mensch zu sein, welcher nur in dem Maße, als sein Beruf es mit sich bringt, über die Schranken gemeinmenschlichen Wissens und Könnens hinausgehoben wird. Mit einer Unbefangenheit wie kein anderer Ev zeigt Jo an mehr als einem Beispiel, wie die momentane Beschränktheit und die nur stufenweise erfolgende Erweiterung des Wissens Jesu um den göttlichen Willen, den er zu tun habe, eine Wandelbarkeit auch seiner Willensentschließungen mit sich brachte (2, 4ff.; 7, 3—10 cf 11, 3—15). So wie dieser Ev konnte von dem Mann (1, 30) und Menschen (8, 40 cf 5, 27) Jesus[40]) nur erzählen, wer, ungeblendet von dem Glanz, der von dem Fleischgewordenen ausstrahlte, das im Fleisch erschienene ewige Leben mit Augen gesehen, mit Ohren gehört

---

[40]) Bezeichnend ist, daß Jo als Erzähler Jesum durchweg nur mit diesem seinem Eigennamen, nie wie Mt 1, 18; 11, 2 *ὁ Χριστός* und nur ganz selten *ὁ κύριος* nennt s. unten zu 4, 1. Anders der den Dingen fernerstehende Lc (Einl II³, § 60 A 21), der Vf des unechten Anhangs des Mr (16, 19) spätestens um 150, etwa um dieselbe Zeit das Petrusev beharrlich und wenig später der leucianische Jo, wo er von Jesus erzählt p. 194, 2 (Note); 196, 4. 5. 16. 17; 199, 7, nur in der Anrede einmal 196, 16 *Ἰησοῦ*.

und mit den Händen betastet hatte (1 Jo 1, 1). Was ihn aber bewog, gerade so, wie er es tut, davon zu zeugen d. h. in Worten und Taten Jesu wie im eigenen Namen gleich sehr die ewige Gottheit und das wahrhaftige Menschsein Jesu und beides in seiner unlösbaren Einheit darzustellen, zeigen uns die Briefe, denen wir entnehmen, daß in seiner Umgebung eine sich christlich nennende Lehre sich geltend machte, die den von oben gekommenen Christus und den im Fleisch erschienenen, lebenden und leidenden Jesus von einander löste: die Lehre Kerinths.

Zu der *σάρξ*, in welcher der Sohn Gottes gekommen ist, gehört auch, daß er ein Jude ist. Das Heil kommt von den Juden, sagt er der Samariterin, und nur der jüdische Kultus ist zwar nicht der letzte, oder doch ein entsprechender Ausdruck der wahren Gotteserkenntnis 4, 22. Wer wahrhaft, nicht bloß dem Namen und Schein nach ein Israelit ist, der kommt zu ihm und damit ans Licht, mag er auch anfangs widerstreben 1, 47 cf 3, 21. Die Ahnen seines Volks sind auch ihm „die Väter" 7, 22; Vater Abraham hat auf ihn als seinen rechten Sohn gehofft und hat in der Freude an der Geburt Israels die Freude an der Erscheinung Jesu im voraus erlebt 8, 56—58. Nur die völlig entarteten Söhne Abrahams verkennen ihren Bruder, hassen ihn und nennen ihn einen Samariter, einen Feind ihres Volkes 8, 37—48. Nichts liegt ihm ferner als ein philosophischer Kosmopolitismus. Nur der Unverstand seiner Feinde hält ihn des Gedankens fähig, das hl. Land zu verlassen und ein Lehrer der Hellenen zu werden 7, 35 cf 8, 22. Selbst mit solchen Hellenen, welche an den jüdischen Kultus sich anschließen und sich ihm nähern möchten, läßt er sich nicht ein 12, 20 ff. Solange er auf Erden lebt, gehört er seinem Volk, seinen *ἴδιοι* (1, 11); erst wenn er erhöht sein wird, wird er alle Menschen zu sich ziehen 12, 32 cf 3, 14—16 und die für die Wahrheit empfänglichen Heiden mit den echten Israeliten zu einer einzigen Herde unter sich als dem einen Hirten vereinigen 10, 16 cf 11, 52; Ap 5, 9; 7, 4. 8. Er bekennt sich zu der unverbrüchlichen Auktorität der hl. Schrift 10, 35. Die Notwendigkeit, daß dieselbe, sofern sie weissagt, in seiner Geschichte sich erfülle, spricht er selbst (13, 18; 15, 25; 17, 12) und spricht Jo (19, 24. 28. 36) mit dem sonst nur noch Mr 14, 49 und so oft bei Mt zu lesenden *ἵνα πληρωθῇ* aus. Wie sehr beide im AT leben, zeigt nicht zum wenigsten die meist sehr freie Wiedergabe der Schriftgedanken z. B. 6, 45; 7, 38; 12, 14 f. und der Hinweis auf die Schrift als Ganzes ohne Anführung einer einzelnen Stelle 2, 22; 5, 39; 29, 9. Auch Mose's Bücher weissagen auf Jesus 5, 46 cf 1, 45, und auch die Psalmen gehören zum Gesetz 10, 34; 15, 25. Aber auch zum Gesetz im engeren Sinn nimmt der joh. Jesus die gleiche affirmatvie Stellung ein, wie der syn. Gegenüber dem Sabbathgesetz

nimmt er keine Ausnahmestellung für sich in Anspruch, sondern verteidigt seine im Vergleich mit der pharisäischen Theorie und Praxis freiere Behandlung des Gesetzes durch Berufung auf den Buchstaben des Gesetzes und die daraus zu entnehmende Intention des göttlichen Gesetzgebers 5, 16—18; 7. 19—24 cf 9. 14—16. Damit ist bereits auf den Kampf Jesu mit dem Judentum seiner Tage hingewiesen, welcher allerdings bei Jo in scharfen Worten zur Darstellung kommt, die mißverständlich sein könnten, wenn nicht daneben jene positiven Bekenntnisse zu der ganzen atl Offenbarung stünden. Da die Gegner sich ihm gegenüber auf das Gesetz des Moses berufen, auf den sie ihre Hoffnung setzen, während dieser vielmehr ihr Ankläger ist 5, 45; 9, 28f., wie sie auch Gottes, den sie nicht erkennen, als ihres Gottes sich rühmen 8. 54, so spricht Jesus vom mosaischen Gesetz und dem ganzen AT als ihrem, der Juden, Gesetz 8, 17; 10. 34; 15, 25 cf 7. 19, als ob er diesem Gesetz ebenso fremd gegenüberstünde wie ein Pilatus 18, 31. Es geschieht doch nur mit derselben polemischen Ironie, mit welcher er den auf ihre Abrahamssohnschaft stolzen Juden, die nichts weniger als echte Abrahamssöhne sind, sagt „euer Vater Abraham“ 8. 56 und zwar in demselben Satz, in welchem er sich selbst unverkennbar als den Abrahamssohn zu erkennen gibt, auf den der Patriarch gehofft hat. Gerade weil Jesus sich als die Erfüllung aller dem Volk Israel gegebenen Verheißungen Gottes und Israel als den alleinigen Empfänger aller Wortoffenbarungen Gottes mit Einschluß der letzten, die durch ihn selbst erfolgt, erkennt, scheidet er auch so scharf zwischen den echten Israeliten (1. 47) und denen, welche sich Abrahamssöhne nennen, ohne es nach Gesinnung und Werken zu sein, und Gott seinen Vater ihren Gott nennen, ohne ihn zu erkennen. So auch der Ev, der ihn uns so darstellt.[41]) Sehr unnötigerweise hat man sich darüber aufgehalten, wie Jo von „den Juden“ redet. Es bedarf nur der Erinnerung daran, daß Jo für Nichtjuden schreibt, um es in der Ordnung zu finden, daß er *οἱ Ἰουδαῖοι* gebraucht, wo er von jüdischen Festen, Einrichtungen und Sitten spricht, wie Mr 7, 2 und Josephus; es bedarf auch keiner besonderen Erklärung, daß er von 1, 19 an sehr häufig das Volk in seiner Vertretung durch die Obrigkeit und die obrigkeitlichen Personen selbst so nennt. Es war aber der Name bei den Juden selbst im Gegensatz zum Heidentum, und bei den ältesten Christen im Gegensatz zum Christentum lange, ehe Jo schrieb, auch bereits Bezeichnung der Religion und desjenigen Teils der Nation geworden, welche das Christentum wie das Heidentum ablehnte.[42])

---

[41]) Ebenso in der Ap cf 7, 1—8 einerseits und 2, 9; 3, 9 andrerseits und schon vor Jesus der Täufer Bd I², 133f.

[42]) Gl 1, 13f.; 1 Th 2, 14; 2 Kr 11, 24; Mt 28, 15; AG 12, 1. 3 (ἡ ἐκκλησία — *οἱ Ἰουδαῖοι*); 12, 11 (im Munde des Petrus); 21, 11 (des Agabus).

Am deutlichsten tritt diese gleichsam confessionelle Bedeutung des Worts zu Tage, wo Jo Leute, die kurz vorher eine freundlichere Haltung beobachtet haben, von dem Moment an, wo sie zu entschiedenem Widerspruch übergehen, Juden nennt.[43]) Von den wenigen Stellen, wo der Ev die in der Erzählung auftretenden Personen von den Juden reden läßt, kann nur bei 11, 8 und 13, 33 die Frage entstehen, aber auch nicht mit völliger Sicherheit bejaht werden, ob Jo diese ihm als Erzähler im Kreise von Heidenchristen geläufige Benennung in die Zeit zurückgetraagen hat, in welcher sie weniger natürlich erscheint.[44])

An die Frage, inwieweit wir der Zuversicht sein können, in den Reden bei Jo die eigenen Worte Jesu zu hören, darf man erstens nicht mit der Voraussetzung herantreten, daß dies von den syn. Reden Jesu unbedingt gelte. Die große Mannigfaltigkeit der Überlieferung z. B. der Bergpredigt bei Mt und Lc beweist das Gegenteil. Zweitens kann gegen die wesentliche Glaubwürdigkeit nicht entscheiden die große Ähnlichkeit der Gedanken und Worte im Prolog und in den Briefen einerseits und in den Reden Jesu andrerseits. Denn abgesehen davon, daß Jo sehr wichtige ihm geläufige Begriffe, wie z. B. *λόγος, ἱλασμός, χρῖσμα, ἐν σαρκὶ ἔρχεσθαι, ἀντίχριστος, ἀγγελία* niemals Jesu in den Mund legt, und umgekehrt manche in den Reden Jesu stark hervortretende Worte wie *κρίνειν*,

---

[43]) Cf 6, 41. 52 mit 6, 14—25, oder 8, 48. 52. 57 mit 8, 31 ff.

[44]) Dies gilt nicht von 18, 36, weil der Römer Pilatus angeredet ist, cf Paulus vor Festus und Agrippa AG 25, 10; 26, 2—4. Unanstößig ist auch 18, 20; denn Jesus will beides betonen, daß er nicht in geheimen Konventikeln, sondern öffentlich vor aller Welt gepredigt habe, und daß er nicht, wie man ihm Schuld gab, seinem eigenen Volk entfremdet und eher geneigt sei, ein Lehrer der Nichtjuden innerhalb und außerhalb des hl. Landes zu werden (7, 35; 8, 48 cf 4, 4—42), sondern an den gottesdienstlichen Stätten der Judenschaft gelehrt habe. Ein König der Juden im Sinn des Pilatus und vieler Juden will er freilich nicht sein 18, 33; 19, 19 cf 6, 15, aber das Bekenntnis zu ihm als dem König Israels bestätigt er 1, 49 f.; 12, 13, und an dieser seiner *βασιλεία* hält er auch vor dem Richter fest 18, 36 f. — Wenn Wrede, Charakter u. Tendenz des Joev (1903) S. 25 meinte, die Unnatur der Abstraktion, mit welcher Jo von den „Juden" rede und Jesum reden lasse, müsse jeder empfinden, der sich vorstelle, daß ein griechischer Autor schriebe: „Die Hellenen aber sprachen zu Sokrates", so scheint er die Griechen nie gelesen oder gründlich vergessen zu haben, um von Juden, Römern u. a. zu schweigen. Xenophon beginnt seine Memorabilien: *πολλάκις ἐθαύμασα τίσι ποτε λόγοις Ἀθηναίους ἔπεισαν οἱ γραψάμενοι Σωκράτη, ὡς ἄξιος εἴη θανάτου τῇ πόλει.* So schreibt der Athener Xenophon von seinem Lehrer, dem Athener Sokrates, und dessen Anklägern, die gleichfalls Athener waren, und von dem in der Heliaia repräsentirten Volk der Athener. Der Athener Thucydides schreibt II, 65 *τοιαῦτα ὁ Περικλῆς λέγων ἐπειρᾶτο τοὺς Ἀθηναίους κτλ.* Die Redner in Athen reden nicht nur ihre Mitbürger mit *ὦ Ἀθηναῖοι, ἄνδρες Ἀθηναῖοι* an, sondern sprechen auch ganz objektiv von *ὁ δῆμος ὁ τῶν Ἀθηναίων.* Man findet alles hübsch beisammen z. B. bei Andocides de pace c. Laced.

κρῖμα, κρίσις (nur einmal 1 Jo 4, 17), *ἐλέγχειν, ὑψοῦσθαι, δοξάζεσθαι, καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, ἀναβαίνειν, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου*, die bildliche Verwendung von *ἄρτος, βρῶμα, βρῶσις, ὕδωρ* niemals in seiner eigenen Rede verwendet, so ist doch nicht verwunderlich, daß ein Jünger gerade durch diejenigen Worte des Meisters, welche er sicherlich oftmals seinen Gemeinden als für sie besonders wichtig berichtet hatte, ehe er sie niederschrieb, am meisten sich bestimmen ließ, wenn er an dieselben Gemeinden eine geschriebene Ansprache, wie den 1 Jo, zu richten hatte. Drittens ist die Übereinstimmung zwischen den joh. und den syn. Reden Jesu, welche trotz des oben S. 31 berührten, die Auswahl der Stoffe bedingenden Gegensatzes von exoterischer und esoterischer Lehrweise nachzuweisen ist, viel größer als gewöhnlich anerkannt wird. Durch Entleerung des syn. und Überladung des joh. Selbstzeugnisses Jesu hat man eine Kluft zwischen beiden künstlich geschaffen, die in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Es muß der Auslegung aller 4 Evv vorbehalten bleiben, dies im einzelnen nachzuweisen.[45])

In dem Rückblick auf den gesamten Inhalt seines vollendeten Buches sagt Jo nichts von den Reden, sondern nennt nur die vielen Zeichen, die Jesus vor seinen Jüngern tat, als den großen Stoff, aus welchem er einiges ausgewählt habe 20, 30f. cf 21, 25. Ähnlich gedenkt er in dem Rückblick auf die ganze öffentliche Bezeugung Jesu unter den Juden 12, 37 nur seiner Zeichen. Daß er in Jerusalem wie in Galiäa viele getan hat, die Jo nicht erzählt und teilweise nicht einmal durch Beispiele kennzeichnet, sehen wir

---

[45]) Über *ὁ υἱός* ohne Zusatz und *ὁ μονογενής* (*υἱὸς τοῦ θεοῦ*) s. oben S. 27, über die Stellung zum Gesetz, zum AT und zum Judentum oben S. 34. Ferner sei beispielsweise hingewiesen auf den Gebrauch von *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*, auf Jesus als Geisttäufer 1, 33, auf *ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ* 1, 34, *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* 6, 69, *ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* 3, 5. An mehreren dieser Stellen haben schon die alten Abschreiber den Parallelismus zwischen Jo und Mt oder Lc verwischt. Wie es niemand, der die Evv zum ersten Mal läse, befremden würde im 4. Ev Stücke wie Mt 11, 25—30 = Lc 10, 21—24 (cf Jo 3, 35; 17, 2) oder Mt 10, 24—42; 16, 24—28 (cf Jo 12, 24—26; 13, 13—17; 15, 18—21) zu lesen, könnten auch Stücke wie Jo 2, 13—20; 7, 1—36; 12, 1—19; 18, 1—20, 29 und, abgesehen von der alle syn. Erzählungen übertreffenden Ausführlichkeit, c. 9 und 11 fast ohne Änderung des Wortlauts in einem der syn. Evv stehen. Hier wie dort die gleiche Neigung zu parabolischem und änigmatischem Ausdruck cf z. B. Jo 1, 51 mit Lc 10, 18, oder Jo 2, 19 mit Mt 12, 39; 16, 4 aus gleichem Anlaß; Jo 3, 29 mit Mt 9, 15; Jo 9, 39—41 mit Mt 15, 14; 23, 16; Jo 4, 35 mit Mt 24, 32; die parabolische Handlung Jo 9, 1—7 mit Mt 21, 18—20; die Parabel Jo 10, 1—5 mit Stücken wie Lc 12, 35—48; 14, 28—32; 15, 1—10; 17, 7—10, welche auch nicht die Form einer Erzählung von Ereignissen der Vergangenheit haben; dazu die echt jüdische Auffassung der Parabel als einer dunklen Rede im Gegensatz zur unverhohlenen Aussage 16, 25—29 cf 10, 6, cf Bd I², 482 ff. und hier oben S. 30.

aus 2, 23; 3, 2; 4, 45; 6, 2; 7, 4. 31; 10, 32; 11, 47. Der Versuch, daraufhin zwischen einem alten und echten, aus geistlichen Reden Jesu bestehenden Kern des Buchs und den Zutaten eines jüngeren wundersüchtigen und leichtgläubigen Bearbeiters zu unterscheiden, konnte nicht zum Ziele führen. Denn erstens knüpfen sehr ausführliche Reden und Gespräche an die wunderbaren Taten an und schweben ohne diese in der Luft 3, 2; 5, 16 ff.; 6, 26 ff. Zweitens wird nicht nur vom Ev (2, 11; 3, 2; 12, 18. 37 ff.; 20, 30 f.), sondern auch von Jesus selbst auf diese seine Taten als starke Zeugnisse hingewiesen, welche den Vater und den Sohn verherrlichen (5, 23; 11, 4. 40; 12, 28; 13, 31), zum Glauben an seine Person und sein Berufswerk anregen und verpflichten, die Gutwilligen zu solchem Glauben führen, die Glaubenden im Glauben fördern und in der Anfechtung stärken, das Nichtglauben aber unentschuldbar machen (5, 36; 10, 37 f.; 14, 10 f.; 15, 24). Daß Jesus diese Taten in der Regel nicht so, wie der Ev gewöhnlich, *σημεῖα* sondern *ἔργα* nennt,[46]) ändert nichts am Gewicht dieser Aussagen. Denn obwohl *τὰ ἔργα* bei Jo wie anderwärts oft genug das Gesamtverhalten des Menschen bezeichnet, so zeigt doch schon die scharfe Unterscheidung zwischen dem Selbstzeugnis seiner Worte und dem Zeugnis der Werke, welche den Glauben an ihn erleichtern und den Unglauben vollends unverantwortlich machen 5, 31. 36; 10, 32—38; 14, 10—12; 15, 22—24, daß an allen diesen Stellen *τὰ ἔργα* nicht in dem weiteren Sinne gemeint ist, nach welchem es das gesamte Berufswirken Jesu (17, 4 cf 4, 34) mit Einschluß der geistlichen Einwirkung auf die Seelen der Menschen durch das Wort (5, 24; 8, 51) bezeichnen würde. Unmöglich ist dies auch darum, weil diese innerliche Wirkung von den Ungläubigen gar nicht wahrgenommen, geschweige denn als tatsächlich anerkannt wird. Diese kann also auch nicht das Staunen der Widerstrebenden erregen (5, 20) und ist nicht ein Objekt eines Schauens für sie, welches ihr Nichtglauben noch unverantwortlicher macht, als ihr Hören des Wortzeugnisses (15, 24; 6, 36). Der Ev befindet sich also in bezug auf die Würdigung der Wundertaten Jesu in vollem Einklang mit dem in seinem Buch redenden Jesus. Daß man die Frage aufgeworfen hat, ob Jo an die Wundertaten, die er erzählt, selbst geglaubt habe, wüßte ich nicht anders als frivol zu nennen. Denn

---

[46]) Abgesehen von den Stellen, wo der Ev selbst redet, begegnet *σημεῖον* im Munde der Ungläubigen, die von Jesus Zeichen fordern 2, 18; 6, 30 (cf Mt 12, 38 f.; 16, 1—4; Lc 11, 16. 29; 23, 8; 1 Kr 1, 22), ferner solcher Leute, welche die Realität der Wundertaten Jesu mit verschiedenartiger Empfindung anerkennen 7, 31; 9, 16; 11, 47; endlich im Munde Jesu, wo er die Galiläer straft, welche nur unter der Bedingung immer neuer und größerer *σημεῖα καὶ τέρατα* glauben wollen 4, 48, oder die Wundertaten, die sie Jesus tun sehen, nicht als *σημεῖα* würdigen, wie sie also auch nach Jesus gewürdigt sein wollen 6, 26.

welches unglaubliche Urteil über den Ev würde in der Verneinung dieser Frage liegen! Er, der seinen Jesus die subjektive Grundbedingung alles Heils in die Wahrhaftigkeit der Gesinnung und in das Tun der Wahrheit und die Wurzel alles Unheils in die Lüge setzen läßt (1, 47; 3, 21; 8, 44—46. 55; 18, 37), hätte seinen Herrn die Wundertaten, welche das Gerippe seiner ganzen Geschichtsdarstellung von 1, 51 bis 20, 31 bilden, ein über das andere Mal als ein unwidersprechliches Zeugnis Gottes anrufen lassen und hätte selbst in Worten, durch welche der Schmerz um sein verblendetes Volk hindurchzittert, geklagt, daß es trotz aller dieser Wundertaten im Unglauben verharrte (12, 37—43), und dabei hätte er selbst am besten gewußt, daß Lazarus im Grabe geblieben und verwest sei, und daß die Tausende von den in ihren Körben mitgebrachten Vorräten satt geworden seien! Nimmt man dazu die Stellen, wo er seine Leser anzureden wagt 19, 35; 20, 30 f., so läge hier ein jedenfalls seltenes Beispiel von dreister Lüge und Heuchelei vor. Vergeblich hat man dem vorliegenden Dilemma durch das Vorgeben sich zu entziehen gesucht, daß der Ev die Wundertaten Jesu wesentlich als Symbole, als allegorische Darstellungen religiöser Wahrheiten betrachtet habe, welche in den sich anschließenden Reden weiter entwickelt würden, und daß in folge dessen der Unterschied von Dichtung und Wahrheit sich ihm verwischt habe. Erstens schließen sich an die staunenswertesten Taten überhaupt keine Reden an z. B. 2, 1—11; 6, 19; 11, 1—46. Zweitens ist z. B. die Verteidigungsrede, die sich an 5, 1—9 anschließt, nichts weniger als eine Allegorese der Krankenheilung, was man viel eher von Mt 9, 1—8. 12 sagen könnte, sondern die Krankenheilung dient als Vorspiel der noch größeren Tat der Totenerweckung, wozu sie sich aber nur eignet, solange ihre Tatsächlichkeit über jedem Zweifel steht. Inniger ist der Zusammenhang zwischen 6, 1—13 und 6, 27—58. Aber die uralte Verwendung des Brotes als Bild für höhere Güter (Amos 8, 11) war durch den Zusammenhang der Ereignisse geradezu aufgedrängt und enthält ebensowenig eine Spiritualisirung des Speisewunders, wie die gleichfalls gegensätzliche Vergleichung der Mannaspeisung dieses geschichtliche Ereignis in ein symbolisches Märchen verwandelt. Jesus hat symbolische Wundertaten getan z. B. Mt 21, 19. Aber die einzige Handlung dieser Art, welche Jo als eine von Jesus beabsichtigte tatsächliche Allegorie darstellt 9, 1—7. 39—41, ist andrerseits so erzählt, daß gerade die selbst für die Feinde unbestreitbare Wirklichkeit und unbegreifliche Wunderbarkeit der Handlung in das hellste Licht gestellt wird. Am verkehrtesten war es, in dem von Jo besonders oft gebrauchten Namen der Wundertaten *σημεῖα* eine Andeutung seiner Auffassung derselben als Symbole finden zu wollen. Denn dies liegt weder nach jüdischem noch

nach ntl Sprachgebrauch im Begriff des „Zeichens" (s. zu 2, 11). Die sehr begreifliche, für so viele unüberwindliche Abneigung gegen die Anerkennung der geschichtlichen Wirklichkeit von Ereignissen, wie sie 2, 1—11; 6, 1—21; 11, 1—44; 20, 1—29 erzählt sind, sollte für den kritischen Literarhistoriker endlich doch aufhören, als ausreichender Grund für die Behauptung zu gelten, daß ein Jünger Jesu das 4. Ev nicht geschrieben haben könne. Denn wer das so begründete Urteil über dieses eine Buch aufrechterhalten will, muß konsequenterweise verneinen, was doch nicht zu leugnen ist, daß dieselben oder doch ganz gleichartige Geschichten zu Lebzeiten von mehr als einem der 12 Apostel und leiblichen Brüder Jesu und von hunderten seiner Jünger (1 Kr 15, 6), also auch nicht ohne deren zustimmendes Zeugnis in allen Christengemeinden erzählt und geglaubt worden sind. Er müßte aus dem gleichen Grunde auch bestreiten, daß Paulus die Briefe an die Römer und Korinther geschrieben habe, in welchen er versichert, daß er wie die anderen Apostel in seinem Berufsleben Ereignisse erlebt habe und durch sie auch vor seinen Gegnern als Apostel legitimirt worden sei, welche er nicht nur Zeichen und Kraftaten, sondern auch *portenta* und *prodigia* (τέρατα) nennt 2 Kr 12, 12; Rm 15, 19 cf Hb 2, 4; Jo 4, 48. Wem sein geschichtlich gebildeter Geschmack solche literarische Machtsprüche verbietet, ohne daß er sich den unbegrenzten Wunderglauben Jesu und seiner ersten Gemeinde (Mr 9, 23; 11, 22 f.; 1 Kr 13, 2) aneignen könnte, muß alles Ernstes versuchen, sich und anderen begreiflich zu machen, wie diese wundergläubige Betrachtung selbsterlebter Ereignisse entstehen konnte. Nur vermenge man diese schwierige Aufgabe nicht mit den Aufgaben der literarischen Kritik.

§ 6. Zur exegetischen und kritischen Literatur. Noch mehr als in den bisher erschienenen Teilen des Kommentars glaubte ich diesmal in namentlicher Anführung älterer und neuerer Ausleger Maß halten zu müssen, um für eine annähernd befriedigende Lösung der Hauptaufgabe Raum zu behalten. Die folgende Übersicht bitte ich auch nicht so zu verstehen, als ob ich die angeführten Werke sämtlich von Anfang bis zu Ende gelesen habe.

1. Kommentare. Außer den Bd I^2, 31 ff. genannten Gesamtkommentaren zum NT oder allen 4 Evv von H. Grotius, M. Chemnitz-Gerhard, Bengel, Wettstein u. a. seien hier folgende Titel mit den durchweg von mir angewandten Abkürzungen in chronologischer Folge aufgezählt:

Herakl.: Herakleon, ein angesehener Valentinianer, zur italischen Schule des Meisters gehörig (Iren. II, 4, 1; Clem. strom. IV, 71—73; Tert. c. Valent. 4; Hippol. refut. VI, 35) um 150—180, hat ὑπομνήματα hinterlassen (Orig. tom. VI, 15 in Jo), aus welchen uns Origenes in seinem Kommentar eine Anzahl exegetischer Bemerkungen zum Joev aufbewahrt hat, die erste zu Jo 1, 3, die letzte zu Jo 8, 50, die ausführlichsten zu c. 4. Gute Sonderaus-

gabe von Brooke, The fragments of Heracleon 1891 (Texts and Studies ed. Robinson I, 4), cf Th. Literaturbl. 1892 Sp. 163.

Orig.: Origenes begann schon um 220 in Alexandrien als ersten seiner Bibelkommentare einen sehr ausführlichen zu Jo zu schreiben, an dem er noch nach 232 in Cäsarea weitergearbeitet hat, vielleicht ohne ihn zu vollenden. Erhalten sind tom. I. II. X. XIII. XX. XXVIII. XXXII, nur unvollständig VI. XIX, von den übrigen Bb nur kleinere Fragmente, von mir citirt nach der Ausg. von Preuschen, 1903, meistens mit Angabe des Buchs und der von Brooke in dessen Ausgabe (2 voll. Cambridge 1896) eingeführten, von Preuschen mit römischen Ziffern bezeichneten Kapitel, nicht nach Delarue's Zählung.

Chrys.: 88 Homilien des Chrysostomus zu Jo, nach dem Abdruck der Ausgabe von Montfaucon bei Migne S. Gr. 59 citirt.

Thdr: Theodorus von Mopsuestia. Einige griech. Fragmente bei Fritzsche, Theod. in NT Commentariorum quae reperiri potuerunt, 1847 p. 19—42, eine beinah vollständige syr. Übersetzung des Kommentars juxta cod. Paris. 308 ed. Chabot, tom. I Textus syr., Paris 1897. Die angekündigte lat. Übersetzung ist m. W. immer noch nicht erschienen. Über den stellenweise nicht unerheblich abweichenden berliner cod. Sachau 217 s. Einl II³, 504.

Cyr.: Cyrilli Alexandrini in D. Joannis evangelium ed. Ph. E. Pusey, vol. I—III, 171, Oxonii 1872.

Aug.: Augustini tractatus (Predigten) 124 in Jo. evang., nach tom. IV, 383—1090 der Ausg. von Bassano 1797 citirt.

Brenz: In D. Johannis evangelion Johannis Brentii exegesis, Hagenau 1528; von Luther in den Tischreden (Erl. Ausg. 62 S. 349) sehr gerühmt.

Calvin: Corp. Reform. vol. 75, von mir im Tholuck'schen Abdruck (Halle 1833) gelesen.

Lampe: Comm. analytico exegeticus ev. sec. Joannem, authore Fr. Ad. Lampe, tom. I. II, 1725. 26.

Lücke: K. über die Schriften des Ev. Joh. I. II, 1820 ff., zweite, ganz umgearbeitete Aufl. 1833 ff., dritte 1840 ff.

Tholuck: 1827; 7. Aufl. 1857.

Meyer: 5. Aufl., die letzte von eigener Hand 1869; neu bearbeitet von B. Weiß, zuletzt 9. Aufl. 1902.

Ewald: Die joh. Schriften, Bd I: Ev. und Briefe, 1861.

Hengstenberg: 3 Bde, 1861—63.

Luthardt: 2 Bde 1852. 53; 2. Aufl. 1875. 76.

Godet: 2 Bde 1864. 65; deutsch bearbeitet von Wunderlich und Schmid 3. Aufl. 1890. 92.

Schanz: Komm. 1885.

Steinmeyer: Beiträge zum Verständnis des joh. Ev., 8 Teile 1886—1893.

Weiß: s. oben unter Meyer.

Belser: Das Ev. des Joh. übersetzt und erklärt, 1905.

Göbel: Die Reden unseres Herrn nach Johannes im Grundtext ausgelegt, Bd I, 1906.

2. In bezug auf die nicht enden wollenden kritischen und apologetischen Erörterungen über die Entstehung und Komposition des Buchs verweise ich auf die oben S. 22 A 32 citirten Werke und meine Einl II³ § 69 A 4—8. Für die Anfänge negativer Kritik in Deutschland ist immer noch lesenswert Wegscheider, Versuch einer vollständigen Einleitung in das Ev des Jo, 1806. Von Wellhausen's „Erweiterungen und Änderungen im 4. Ev“, 1907 konnte ich nur noch den Titel bei der letzten Revision des Manuskripts hier eintragen.

3. In textkritischer Hinsicht wiederhole ich nicht, was Bd I, 34 ff. gesagt wurde, habe aber Folgendes hinzuzufügen.

Die Benutzung der syr. Versionen ist seither sehr erleichtert worden durch das ausgezeichnete Werk: *Evangelion Da—Mepharreshe. The Curetonian Version of the four Gospels, with the readings of the Sinai Palimpsest and the early Syriac Patristic evidence edited, collected and arranged by F. Cr. Burkitt, 2 voll., Cambridge 1904.* Die in diesem Titel nicht erwähnte englische Übersetzung zur Seite des syr. Textes ist von größter Genauigkeit. — Zu den Sigla für die verschiedenen Gestalten des syr. Ev (*Sc*, *Ss*, *Sh*, S^1 S^3) habe ich diesmal der Kürze wegen hinzugefügt, aber nicht konsequent angewandt: *Sd* = das syr. Diatessaron Tatians, soweit sein Text mit einiger Sicherheit festzustellen ist. — Sehr vermißt jeder, wie ich, des Koptischen Unkundige eine vollständige, mit Übersetzung in eine europäische Sprache ausgestattete Gesamtausgabe der ägyptischen Versionen, abgesehen von der im engeren Sinn koptischen (memphitischen, bohairischen), für welche die oxforder Ausg. (1898) vol. II, 332—582 benutzt wurde. — Für die altlat. Version leistet die Ausgabe der Vulg. von Wordsworth und White gute Dienste, deren Sigla für die vorhieronymianischen Texte hier beibehalten wurden. Manches muß doch immer wieder in den Originalausgaben aufgesucht werden.

B. An griech. Textzeugen kommen zu den bei Tischendorf verzeichneten hinzu:

N = Codex Purpureus Petropolitanus, ed. Cronin, Cambridge 1899 (Texts and stud. IV, 4); *Ol* = Die Evv eines alten Uncialcodex nach einer Hs des 13. Jahrhunderts ed. Schmidtke, 1903; *Ox* = Bruchstücke eines Papyruscodex des 3. (?) Jahrh. aus Jo 1 und 20 ed. Grenfell and Hunt, The Oxyrhynchus Papyri II, 3 f.; *Cr* = Griechisch-mittelägyptischer Text von Jo 3, 5—4, 49 mit einigen Lücken, ältere Schrift eines Palimpsestes Brit. Mus. Or. 5707 (saec. VI), ed. Crum, Journ. of Theol. Stud. 1900, I, 415 ff.

Auf v. Soden's Text müssen wir immer noch warten. Die Voruntersuchungen des 1. Bandes, dessen Druck jetzt bis S. 1520 vorgerückt, aber noch nicht vollendet ist, bedürfen aufmerksamer Kritik cf N. kirchl. Ztschr. XV, 305—330. 375—390. — Sehr anregend wirkt Evang. sec. Johannem cum variae lectionis delectu ed. Blaß, 1902.

Der Prolog 1, 1—18.

Das vierte Ev beginnt nicht wie das erste und zweite oder wie die demselben Johannes zugeschriebene Apokalypse mit einem vom Vf geschaffenen Buchtitel: auch nicht wie das zweiteilige Geschichtswerk des Lucas mit einer Vorrede, in welcher der Vf entweder einen bestimmten ersten Leser, der ihm als Vertreter aller zukünftigen Leser gilt, oder einen noch unbestimmten Leserkreis über Veranlassung und Zweck seines Werks, etwa auch über seine Quellen, Hilfsmittel und Vorstudien verständigt. Die Sätze, welche Jo seiner von 1, 19 bis 20, 29 fortlaufenden geschichtlichen Darstellung voranschickt, lassen sich mit einem derartigen Prooemium nicht vergleichen. Es fehlt hier jede ausdrückliche Bezugnahme auf die Leser. Wenn die Erzählung kurz vor ihrem Ende 19, 35 ohne jede Vorbereitung und ohne jede abgrenzende Bezeichnung der Angeredeten durch ein Wort an die Leser unterbrochen und das ganze Buch 20, 31 mit einem solchen geschlossen wird, so beweist dies, daß der Vf die Leute, für welche er schreibt, von vornherein als anwesend, als gegenwärtige Hörer seiner Rede vorstellt. Er schreibt, wie ein Prediger zur versammelten Gemeinde redet, oder wie die Dichter Israels sich im Geist in den Tempel versetzen und, um ihre persönlichen Erfahrungen zum Gemeingut der dort feiernden Gemeinde zu machen, wie Vorsänger den übrigen Gemeindegliedern zusingen.[1]) Ein Bedürfnis, sich zu den Lesern oder die Leser zu sich erst in Beziehung zu setzen, empfindet er offenbar nicht. Ein seit längerer Zeit bestehendes persönliches Verhältnis des Vf zu seinen Lesern und eine Vertrautheit der Leser mit seiner Weise, von den Gegenständen des ihnen gemeinsamen Glaubens zu reden, bildet die Voraussetzung wie seiner Erzählung, so auch des sogen. Prologs. Ohne diese Voraussetzung würde es den Zeitgenossen des Ev gleich beim ersten Satz schwerlich besser ergangen sein, als dem Dr. Faust, der bekanntlich nach Lesung desselben sofort stockte und, statt

[1]) Ps 33, 1—3; 34, 4. 9. 12; 46, 9 ff.; 62, 9 ff. cf 22, 23 ff.

geduldig weiterzulesen, unbefriedigt von der allein richtigen Übersetzung sich mit Vorschlägen zu einer anderen Übersetzung abmühte, um sich zuletzt für die allerunmöglichste zu entscheiden. Die sofort sich aufdrängende Frage, wen oder was das Wort ὁ λόγος bezeichne, welches dreimal als Subjekt von drei kurzen Sätzen, dann noch einmal v. 14, im weiteren Verlauf des Buchs aber nicht mehr in vergleichbarer Weise wiederkehrt, hat Jo nicht förmlich beantwortet. Eine Definition von ὁ λόγος enthält keiner der Sätze, in welchen ὁ λόγος Subjekt ist. Wir gewinnen einige Antwort auf jene Frage erst allmählich aus der Gesamtheit der Aussagen des Prologs, eine erste deutliche aus v. 6—9; denn, nachdem von dem Logos gesagt ist, daß Leben in ihm war, und von dem im Logos befindlichen Leben, daß es das Licht der Menschen war, und von diesem Licht, daß es gegenwärtig in der Finsternis leuchtet, wird von dem Täufer Johannes versichert, daß der Zweck seiner Sendung gewesen sei, von dem Licht d. h. von diesem Licht, welches der lebendige Logos für die Menschen war, Zeugnis abzulegen. Da nun der Täufer nach der Darstellung des 4. Ev seine wesentliche Berufsaufgabe darin erkannt hat, dem Volk Israel zu bezeugen, daß Jesus der von ihm angekündigte größere Nachfolger, der Erkorene Gottes, der Geisttäufer, der Messias sei (1, 15. 26—34; 3, 26—36), so folgt, daß ὁ λόγος dem Ev eine Bezeichnung der geschichtlichen Person ist, welche von ihren Zeitgenossen Jesus von Nazareth und von ihren gläubigen Verehrern Jesus der Christ genannt wurde. Dies bestätigt sich weiter dadurch, daß, nachdem v. 5—9 beharrlich von dem Neutrum τὸ φῶς die Rede gewesen, v. 10—12 ohne jede Wiederaufnahme des Masculinum ὁ λόγος von derselben Person, welche bildlich als das Licht bezeichnet war, dreimal das Masculinum αὐτόν gebraucht wird. Das Licht ist ein Mann. Daß dieser Mann Jesus Christus heißt, wird auch v. 17 nicht eigens ausgesagt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Dies geschieht aber nicht erst v. 17, sondern, ebenso deutlich wie v. 6—9 auch v.10—12, besonders auch mit den Worten τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ v. 12. Ebensowenig, wie der Täufer nach aller vorhandenen Überlieferung von einem vorweltlichen Wesen Namens ὁ λόγος oder von einem innerweltlichen Prinzip Namens τὸ φῶς geredet hat, hat es jemals eine Gemeinde gegeben, welche sich zu dem Namen des Logos oder dem Namen des Lichtes bekannt hätte. Die ersten Leser wußten, daß ihr eigener Glaube wie der des Vf in keinem anderen Bekenntnis als dem zu dem Namen „Jesus Christus, der Sohn Gottes" (20, 31) seinen regelmäßigen Ausdruck fand. Und nur, wenn sie im voraus wußten, daß auch ὁ λόγος einer der Namen sei, mit welchen der zu ihnen redende Vf oder auch andere Lehrer Jesus zu benennen pflegten, um auszudrücken, was die Gemeinde

an Jesus habe, konnte Jo seinen Prolog so schreiben, wie er ihn geschrieben hat. Wir, die wir von der innergemeindlichen Lehre jener Zeit nur durch Rückschlüsse uns eine blasse Vorstellung bilden können, befinden uns angesichts so vieles umfassender und so vieles voraussetzender Stücke, wie dieser Prolog, in viel ungünstigerer Lage. Je wilder und verworrener die Spekulationen sind, welche seit den Tagen des Gnostikers Valentinus und des Märtyrers Justinus (130—160) an den Prolog überhaupt und den Logosnamen darin insbesondere angesponnen worden sind, um so mehr empfiehlt es sich, die Bedeutung des vielumstrittenen Logosnamens zunächst auf sich beruhen zu lassen, und unter der einzigen, bereits bewiesenen Voraussetzung, daß ὁ λόγος für Jo und seine ersten Leser ein Name Jesu war, den Sinn der Sätze v. 1—18 zu ermitteln, soweit dies ohne genauere Bestimmung des Begriffs ὁ λόγος möglich ist. Dann erst gilt es, den Fragen näherzutreten: wie die Benennung Jesu mit ὁ λόγος entstanden ist, welches der ursprüngliche Sinn dieses Namens in seiner Anwendung auf Jesus war; und was den Ev veranlaßt hat, gerade hier diesen Namen neben vielen anderen 4mal zu gebrauchen.

Der Satz, mit welchem Jo seine Schrift beginnt: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, hat die Ausleger von jeher an den ersten Satz des AT's erinnert.[2]) Da dies für Leser, welchen wie allen Christen der Apostelzeit das AT als die heilige Schrift galt, unvermeidlich war, wird es auch in der Absicht des Vf gelegen haben, durch sein ἐν ἀρχῇ an das בְּרֵאשִׁית Gen 1, 1 zu erinnern. In der Tat versetzt er uns in denselben Zeitpunkt, in welchen der Vf der Schöpfungsgeschichte das Ereignis der Erschaffung von Himmel und Erde durch Gott setzt; denn das artikellose, weder durch einen hinzutretenden Genitiv[3]) noch durch den Zusammenhang[4]) näherbestimmte ἀρχή kann nur den Anfang schlechthin, den Anfang

---

[2]) Cf z. B. Tert. c. Hermog. 20; Ephraim bei Mösinger, Monum. syr. II, 37; Severianus bei Combefis, Auct. noviss. I, 213. Es hat nur noch geschichtliches Interesse, an die Spekulationen zu erinnern, deren Gegenstand das ἐν ἀρχῇ wurde sowohl in bezug auf Gen 1, 1 (cf Forsch IV, 317; dazu die kürzlich in armen. Übersetzung erschienene ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος des Irenäus, Texte u. Unters. 3. Reihe I, 1 S. 25), als auch auf Jo 1, 1 z. B. Clemens protr. 110; praed. I, 62 = ἐν τῷ θεῷ, Orig. tom. I, 39 = ἐν τῇ σοφίᾳ.

[3]) Phl 4, 15 ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, Hb 7, 3; Deut 11, 12; Ruth 1, 22 s. auch A 5.

[4]) Der Zusammenhang der Rede oder der in Rede stehenden Dinge, welcher dem ersten kurzen Satz einer Schrift völlig fehlt, bestimmt der Sinn von ἐν ἀρχῇ AG 11, 15, ἀπ᾽ ἀρχῆς Lc 1, 2; Jo 6, 64; 15, 27; 1 Jo 2, 7. 24; 3, 11; 2 Jo 5f.; AG 26, 4; ἐξ ἀρχῆς Jo 16, 4 in unzweideutiger Weise näher. Nur an wenigen Stellen wie 2 Th 2, 13; Jo 8, 44; 1 Jo 3, 8 könnte jemand unsicher sein.

aller Dinge und Bewegungen, die überhaupt einen Anfang genommen haben, bedeuten. Dies gilt ebensowohl von dem durch nichts näher bestimmten *ἀπ᾽ ἀρχῆς*,[5]) wie von dem ebenso, jedoch seltener so gebrauchten *ἐν ἀρχῇ* (cf LXX Prov 8, 23). Was aber hier vom Logos gesagt wird, unterscheidet sich von dem, was Gen 1, 1 von Himmel und Erde, und von dem, was Prov 8, 22—31; Sirach 24, 8f. von der Weisheit zu lesen ist, nicht dadurch, daß *ἐν ἀρχῇ* (oder *ἀπ᾽ ἀρχῆς*) bei Jo eine andere Bedeutung hätte, als an jenen Stellen, sondern lediglich dadurch, daß dort eine in den Anfangspunkt alles Werdens und Geschehens fallende einmalige Handlung Gottes und zwar ein Schaffen und Erzeugen Gottes ausgesagt ist, dessen Produkt jene urältesten Dinge sind, hier dagegen in bezug auf denselben Moment des ersten Werdens alles Gewordenen dem Logos ein ruhendes und währendes Sein zugeschrieben wird.[6]) Alles, was zum Preise der Weisheit gesagt worden ist: daß sie vor der Entstehung aller einzelnen Teile der Welt da war, daß sie bei deren Erschaffung zugegen war und Gott als Werkmeisterin diente oder als Handlangerin zur Seite stand, soll sie nicht ausschließen von dem Bereich des Geschaffenen und Gewordenen; denn im Zusammenhang eben dieser Sätze wird durch eine Fülle mannigfaltiger Ausdrücke bezeugt, daß auch die Weisheit geschaffen, geworden, geboren sei. Daß Gott sie vor der Welt geschaffen habe (Sir 24, 9 *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ᾽ ἀρχῆς ἔκτισέ με*), will nicht mehr sagen, als daß er sie als den Anfang seines Weges ins Dasein gesetzt, zum Anfang seines Handelns gemacht habe (Prov 8, 22). Eben diese Vorstellungen hält Jo durch seinen ersten Satz vom Logos fern. Versetzt uns das jeder Näherbestimmung ermangelnde *ἐν ἀρχῇ* in den Anfang alles Werdens und Geschehens, so dürfen wir den ersten Satz auch mit den Worten wiedergeben: als das Erste, was geworden ist, wurde, war der Logos. Dieser Gedanke ist aber mit großem Nachdruck ausgesprochen. Denn der Satzaccent liegt nicht auf dem Subjekt *ὁ λόγος*, sondern auf dem vorangestellten Prädikat *ἐν ἀρχῇ ἦν*. Es wird nicht die Frage beantwortet: „was existirte im Anfang aller

---

[5]) 1 Jo 1, 1; 2, 13. 14; Hab 1, 12 *οὐχὶ σὺ ἀπ᾽ ἀρχῆς, κύριε, ὁ θεός μου.* Das *ἀπ᾽ ἀρχῆς* Mt 19, 4. 8; Kohel 3, 11; Sir 24, 9 (15, 14 *ἐξ ἀρχῆς*); Sap.-Sal 9, 8; 14, 13 ist begrifflich nicht wesentlich verschieden von *ἀπ᾽ ἀρχῆς κόσμου* Mt 24, 21 oder *κτίσεως* Mr 10, 6; 13, 19; 2 Pt 3, 4 oder *γενέσεως* Sap Sal 6, 23; nur daß *κτίσις* manchmal nicht wie *γένεσις* die Entstehung der Welt, sondern wie *κόσμος* die gewordene Welt, die vollendete Schöpfung bezeichnet.

[6]) Sofern *ἐν ἀρχῇ* auf das vergangene Ereignis der Weltentstehung hinweist, sind alle Stellen vergleichbar, wo *ἦν* neben Aoristen den vor wie nach den aoristisch ausgedrückten Ereignissen bestehenden, von ihnen unabhängigen Zustand oder Tatbestand ausdrückt: Jo 2, 1. 13; 3, 1—2; 5, 9; 9, 14; 11, 1. 39, auch 7, 39.

Dinge?" auf welche jeder Theist und vollends jeder Monotheist vor allem andern antworten mußte: „was bereits existirte, als die Welt wurde, war oder ist Gott" (Ps 90, 2). Der erste Satz gibt vielmehr Antwort auf die Frage: „seit wann existirt der Logos?" Darauf konnte geantwortet werden: „er existirte von Anfang an" (1 Jo 1, 1; 2, 13. 14) im Gegensatz zu so vielem anderen, was erst im Verlauf des Werdens und Geschehens aus dem Nichtsein ins Dasein getreten ist. Dabei bliebe aber ebenso wie bei der Benennung Christi als ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Ap 3, 14) die Möglichkeit der Vorstellung, daß der Logos als ein Erstes, was geworden ist, an der Spitze der geschaffenen Dinge stehe, und daß seine Entstehung den Anfang alles Werdens und Geschehens bilde. Dies ist erst durch ἐν ἀρχῇ ἦν in unmißverständlicher Weise ausgeschlossen, und zwar um so nachdrücklicher, als das viermalige und, wie v. 2 zeigt, immer auf denselben Zeitpunkt ἐν ἀρχῇ bezogene ἦν durch ein dreimaliges, von allem Gewordenen ausgesagtes ἐγένετο oder γέγονεν in v. 3 abgelöst wird. Da der mitten im Strom des zeitlich verlaufenden Geschehens stehende Mensch das erste Geschehen und Werden nicht anders als wie ein in weitester Ferne der Vergangenheit zurückliegendes Ereignis vorstellen kann, so ist das Imperf. ἦν das natürliche Tempus in dem Satz, welcher dem Logos in bezug auf den Moment des allerersten Werdens der gewordenen Dinge das Dasein zuschreibt.[7]) Ohne daß man für dieses Imperf. den grammatischen Wert eines Plusquamperf. in Anspruch zu nehmen hätte,[8]) was im 2. und 3. Satz unmöglich wäre, ist doch damit, daß vom Logos gesagt wird: er existirte, als alles Gewordene anfing zu sein, auch das andere gesagt, daß seine Existenz der Existenz alles Werdenden und Gewordenen voranging. Daß Jo in der Tat, mag er ἐν ἀρχῇ ἦν oder ἦν ἀπ' ἀρχῆς (1 Jo 1, 1) vom Logos aussagen, ihm ein vorzeitliches, ewiges Dasein zuschreiben will, wird durch Jo 17, 5 cf 8, 58 vollends außer Frage gestellt. Die Vertreter des nicänischen Bekenntnisses waren durchaus im Recht, wenn sie der Behauptung des Arius: „es gab eine Zeit, da er (der Logos) nicht existirte", das „lange ἦν" des Jo entgegenhielten.[9]) Wenn sie nur ebenso bestimmt ihre eigenen Spekulationen über eine vorzeitliche und überzeitliche Erzeugung des Logos

[7]) Ein Präsens wie das εἰμί 8, 58 wäre hier unerträglich, weil in zwei folgenden Sätzen in bezug auf denselben Zeitpunkt (ἐν ἀρχῇ) vom Logos ausgesagt werden sollte, was nicht für alle Zeiten von ihm gilt, darum auch nicht wohl durch ein zeitloses oder überzeitliches Präsens ausgedrückt werden kann.

[8]) So Didym. trin. I, 15, an sich nicht unmöglich cf Jo 9, 24; AG 4, 13; Kühner-Gerth I, 145.

[9]) So schon zu anfang des arianischen Streits Alexander von Alex. bei Thdrt. h. e. I, 4 μακρὸν γοῦν θεωρήσας τοῦ θεοῦ λόγου τὸ „ἦν" καὶ ὑπεραῖρον τῆς τῶν γεννητῶν διανοίας ὁ εὐλαβέστατος Ἰωάννης γένεσιν αὐτοῦ

oder des Sohnes aus dem Wesen des Vaters durch Jo 1, 1 und den ganzen Prolog sich hätten verbieten lassen! Daß über den Logos als den uranfänglich oder ewig existirenden noch weiteres gesagt werden soll, zeigt, auch abgesehen von der Zusammenfassung der drei ersten Sätze in v. 2, schon die Anknüpfung des 2. und 3. Satzes durch ein zweimaliges *καί*. Da dem Vf der Gebrauch von *παρά τινι* in Verbindung mit Verben, die ein ruhendes Verhältnis ausdrücken, ganz geläufig ist und ihm anderwärts auch zur Bezeichnung des vorweltlichen Verhältnisses Jesu zu Gott dient,[10]) so muß *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* mehr sagen, als daß der Logos sich damals bei Gott befand, zumal dieselbe Konstruktion 1 Jo 1, 2 in gleichartigem Zusammenhang wiederkehrt. Sie ist aber nicht wie anderwärts[11]) daraus zu erklären, daß der ruhende Zustand als Ergebnis einer vorangegangenen Bewegung gedacht ist und diese letztere mit ausgedrückt werden soll; denn eine Bewegung des Logos zu Gott hin, deren Folge erst sein Sein bei Gott wäre, ist durch den Zusammenhang mit dem 1. Satz und durch v. 2 ausgeschlossen. Es ist vielmehr mit der örtlichen Vorstellung des Seins bei Gott (8, 38; 17, 5) die Vorstellung der Zuwendung zu Gott und des Verkehrs mit Gott verbunden und nach einem sehr gewöhnlichen Sprachgebrauch in einen einzigen Ausdruck zusammengezogen.[12]) Wie das uranfängliche Sein des Logos bei Gott das nachmalige Sein des Logos in der Welt und unter den Menschen zum Gegensatz hat (v. 10. 14; 6, 33. 38. 51. 62; 16, 28), so fordert der Gedanke, daß der Logos ein Gotte zugewandtes Dasein hatte, den Gegensatz, daß er im weiteren Verlauf der Dinge in ein der Welt oder den Menschen zugewandtes Dasein getreten ist; denn ohne diesen Gegensatz von vorher und nachher wäre das auch hier festgehaltene Imperf. *ἦν* unbegreiflich. Für den Begriff *λόγος* ergibt sich aus diesem Satz, daß darunter nicht eine Aktion oder eine Eigenschaft Gottes, sondern ein neben Gott selbständiges, mehr oder weniger als Person vorgestelltes Wesen zu verstehen ist. Diese Unterscheidung des Logos vom dem, welcher *ὁ θεός* heißt, wird in keiner Weise wiederaufgehoben oder auch nur beeinträchtigt durch den 3. Satz *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Außer Frage steht zunächst, daß auch hier *ὁ λόγος* das Subjekt und *θεὸς ἦν* das ebenso wie im 1. Satz mit Nachdruck vorangestellte

---

καὶ ποίησιν ἀπηξίωσεν εἰπεῖν. Cf Marcellus bei Eus. c. Marc. II, 2, unter anderem auch *οὐδὲν γενέσεως ἐνταῦθα μνημονεύων*. Ephr. ev. concord. expos. p. 4; Basil. de spir. s. 6, 4 (Garnier III, 11); Chrys. hom. 2, 4; 3, 2f.

[10]) Jo 1, 39; 4, 40; 14, 17. 23. 25. — 8, 38 *παρὰ τῷ πατρί*, 17, 5 *παρὰ σοί*.

[11]) So 1, 18, besonders häufig *παρεῖναι πρός τινα* „hingekommen sein und nun dasein" Gl 4, 18. 26; 2 Kr 11, 9; Kl 1, 6; AG 12, 20.

[12]) Mt 13, 56; 26, 55 (v. l.); Mr 9, 19; 14, 49; 1 Kr 16, 7; 2 Kr 1, 12; Gl 1, 18; 1 Th 3, 4; 2 Th 2, 5; 3, 10. So auch *γίνεσθαι πρός τινα* 1 Kr 2, 3; 16, 10. Über Gl 2, 5 s. Bd IX, 94.

Prädikat ist.[13]) Ausgeschlossen ist ferner der Gedanke, daß der Logos mit dem Gott, bei welchem er anfänglich war und in Beziehung zu welchem er damals stand, identificirt werde. Denn abgesehen von der Unvereinbarkeit dieses Gedankens mit dem vorigen Satz könnte unmittelbar hinter der Benennung des Einzigen, welcher *ὁ θεός* heißt, durch *τὸν θεόν*, auch in prädikativer Stellung *θεός* des Artikels nicht entbehren, wenn die Identität des Logos mit dem, welchen auch der Jesus des 4. Ev *ὁ θεός* (3, 16; 8, 40; 13, 31), *ὁ θεός μου* (20, 17) und sogar *ὁ μόνος ἀληθινός θεός* (17, 3) nennt, ausgesprochen werden sollte. Dies kann endlich auch darum nicht die Meinung sein, weil die Identität des Logos mit *ὁ θεός*, wenn sie einmal behauptet werden sollte, nicht zu gleicher Zeit durch das auch hier festgehaltene *ἦν* auf eine irgendwie abgegrenzte Vergangenheit beschränkt werden konnte. Der mit Gott identische Logos könnte in keinem Sinn aufhören, dies zu sein. Der 3. Satz beantwortet nicht die Frage: w e r der Logos i s t, sondern w a s der Logos uranfänglich w a r. Der Ev, der sein erstes Wort dem Text und der Sprache des AT's entnommen hat (oben S. 44), findet es unbedenklich, weil er von dorther daran gewöhnt ist, das Wort „Gott", welches für den Monotheisten von vornherein determinirt ist (*ὁ θεός*, הָאֱלֹהִים) und wie ein Eigenname des Einzigen gilt, dem allein er ohne Einschränkung zukommt, trotzdem wie einen Gattungsbegriff zu behandeln und daher gelegentlich auch prädikativ zu verwenden. Im AT geschieht dies nicht nur in der Weise, daß von dem einen Gott, den Israel verehrt, das Gottsein ausgesagt und dasselbe den falschen Göttern der Heiden abgesprochen wird,[14]) oder daß der Mensch daran erinnert wird, er und seinesgleichen seien nicht Gott (Jes 31, 3; Ex 28, 2. 9) oder so, daß Menschen aus verschiedenen Gründen vergleichsweise Gott, Götter und Gottessöhne genannt werden,[15]) sondern es werden auch die Gott untergeordneten Geister ebensowohl Götter[16]) als Gottessöhne genannt. Im Gegensatz zu den körperlich lebenden und durch den eigenen Leib an die Erde

---

[13]) Cf einerseits Jo 4, 24 *πνεῦμα ὁ θεὸς*, andrerseits 1 Jo 4, 8 *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν*.

[14]) Ps 90, 2; Jes 45, 14. 22; 46, 9; Deut 3, 24; die Vorstellung wenigstens ist eine andere, wo das determinirte האלהים Prädikat zum Subjekt יהוה oder הבעל ist 1 Reg 18, 21.

[15]) Ex 4, 16 Mose der Gott Aarons, Aaron der Mund Moses; Ex 21, 6; 22, 7f.; Ps 82, 1. 6 cf Jo 10, 34 die Richter als Träger eines Gott repräsentirenden Amtes.

[16]) Ps 8, 6; 97, 7—9; 138, 1. Ob LXX an diesen und anderen Stellen (Gen 6, 2 v. 1; Job 1, 6; 2, 1; 38, 7; Dan 2, 11; 3, 25) mit sachlichem Recht אלהים, בני אלהים, אלים etc. durch *ἄγγελοι* übersetzt haben, kann hier ununtersucht bleiben, da nach 1 Kr 8, 5; Hb 1, 6; 2, 7 u. a. St. diese in LXX ausgedrückte Auffassung in die urchristliche Anschauung übergegangen ist, also auch dem 4. Ev geläufig gewesen sein muß.

und ihren Ort auf der Erde gebundenen Menschen gehören die Scharen der Geister, welche im ganzen Bereich der Schöpfung den Willen des Schöpfers und Herrschers der Welt verwirklichen (Ps 103, 20—22), mit Gott als ihm von Natur gleichartige Wesen zusammen als ein göttliches Geschlecht: denn Gott und Mensch, Geist und Fleisch sind synonyme Gegensätze.[17] Diese atl Anschauungsweise teilt Jo. Gott ist seiner Natur nach Geist (Jo 4, 24) und alle Menschen sind von Natur Fleisch (17, 2; 3, 6). Von da aus ist auch das *θεὸς ἦν* zu verstehen. Wie das *ἦν* des 2. Satzes auf den später auszusprechenden Gegensatz des Seins des Logos in der Welt und seines Wohnens unter den Menschen hinweist, so dieses *ἦν* des 3. Satzes auf den Gegensatz des später eingetretenen *σάρξ ἐγένετο* v. 14.[18] Er, der in der Welt als ein Mensch von Fleisch und Blut sich dargestellt hat, war im Anfang Gott d. h. ein reines Geistwesen wie Gott.[19] Durch diesen Satz allein wäre nicht einmal die Gleichheit mit Gott (*ὁ θεός*), geschweige denn die Identität mit Gott behauptet. Ohne das *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λ.* und ohne die Sätze von v. 3 würde das *θεὸς ἦν* nicht den Gedanken ausschließen, daß der Logos wie andere Genossen des Geisterreichs ein Geschöpf sei. Eben darum fühlt Jo das Bedürfnis, schon ehe er über das Verhältnis des Logos zur Weltentstehung sich ausspricht, die 3 ersten Sätze in einen einzigen zusammenzufassen (v. 2): „Dieser d. h. der nach seiner damaligen Existenzweise als *θεός* charakterisirte Logos stand im Anfang in einem Gotte zugewandten Dasein.“ Durch die Wiederaufnahme des *ἐν ἀρχῇ ἦν* und des darin ausgesprochenen Gedankens der anfanglosen oder ewigen Existenz des Logos ist auch das durch *οὗτος* wieder aufgenommene *θεὸς ἦν ὁ λόγος* näher bestimmt. Der im Anfang alles Werdens bereits existirende und in lebendiger Gemeinschaft mit Gott (*ὁ θεός*) stehende Logos ist nicht wie andere Geister durch eine Schöpfertat Gottes göttlicher Natur mehr oder weniger teilhaftig gemacht worden, sondern besitzt sie von Ewigkeit als seine eigene und eigentliche Natur.

Ein erster Kreis von Sätzen, die durch zweimaliges *καί* und ein rückweisendes *οὗτος* unter sich verkettet sind, ist durch den zusammenfassenden Satz v. 2 förmlich abgeschlossen. Ohne syntaktische Anknüpfung und sachlich nur insofern vorbereitet, als das in v. 2 wiederholte *ἐν ἀρχῇ* wiederum an die Entstehung der gewordenen Dinge erinnert hat, tritt daneben der Satz (v. 3):

---

[17]) Jes 31, 3 cf Jer 17, 5; Ps 56, 5; 118, 8f.; 146, 3f.; 2 Chr 32, 8. Dahin gehört es auch, daß die Zauberin zu Endor den ihr erscheinenden Geist Samuels als אלהים bezeichnet 1 Sam 28, 13.

[18]) In gleichem Gegensatz nennt Pl die Existenzweise des präexistenten Christus Phl 2, 6 ein *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν*.

[19]) Richtiger als viele tiefsinnige Theologen der Folgezeit hat der alte Prediger II Clem. 9, 5 den Jo verstanden: *ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ*. Cf auch Marcellus bei Eus. c. Marc. II, 2 ed. Klostermann p. 35, 22.

„Alles wurde (entstand) durch ihn, und unabhängig von ihm entstand auch nicht ein einziges (Ding), das entstanden ist“.[20]) Die im 2. und 3. Jahrhundert, wie es scheint, allgemein herrschende und trotz begründeten Widerspruchs auch später noch von vielen festgehaltene starke Interpunktion hinter *οὐδὲ ἕν* und die dadurch hergestellte Verbindung von *ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* zu einem neuen selbständigen Satz ist weder sprachlich noch sachlich zu rechtfertigen. Die sprachliche Unzulässigkeit empfanden diejenigen Vertreter jener uralten Satzabteilung, welche *οὐδέν* statt *οὐδὲ ἕν*[21]) und *ζωή ἐστιν* statt *ζωὴ ἦν*[22]) schrieben. In der Tat paßt das Imperf. *ἦν* nicht in einen Nachsatz, dessen Subjekt der Vordersatz *ὃ γέγονεν* bildet. Das Perf. *γέγονεν*, welches nach dem zweimaligen *ἐγένετο* um so mehr ins Ohr fällt, versetzt den Leser in die Gegenwart und bezeichnet das in der Gegenwart Existirende als das fertige Produkt des vollendeten Werdens.[23]) Diese Bezeichnung der Welt oder nach anderer Auffassung eines Teils der Welt wäre sinnlos, wenn von dem Gewordenen etwas ausgesagt werden sollte,

---

[20]) Über die Satzabteilung in v. 3f. s. unten Excurs I.

[21]) *οὐδέν* ℵ* D, wenige Min; verschiedene Valentinianer Clem. epit. e Theod. 45; Ptolem. ad Floram (bei Epiph. haer. 33, 3 s. aber auch unter *οὐδὲ ἕν*), Herakl. (bei Orig. tom. VI, 39), wahrscheinlich auch die Naassener Hippol. ref. V, 8 (nach ihrer Auslegung zu urteilen, obwohl die Hs im Citat *οὐδὲ ἕν*), einmal Clem. str. VII, 17 (str. I, 45 kommt als zu frei nicht in Betracht). — Dagegen *οὐδὲ ἕν* die ganze Masse der griech. Hss; Sc S[1], Tat. or. 19; Theoph. ad Aut. II, 22; Ptolem. (bei Epiph. haer. 31, 27, lat. bei Iren. I, 8, 5 cf GK II, 956ff., s. aber auch vorher unter *οὐδέν*); Clem. 6mal (Barnard, The bibl. text of Clem. 51f.). Von besonderem Gewicht ist das beharrliche Zeugnis des Orig. für *οὐδὲ ἕν*, da er zu der stark an die außerkirchlichen Gnostiker erinnernden Auslegung neigt, wonach dieses *οὐδὲ ἕν* = *οὐδέν* das *οὐκ ὄν*, das Böse bedeuten soll (tom. II, 13). Da diese Deutung durchaus *οὐδέν* erfordert, gebraucht Orig. dieses auch in der Auslegung häufig genug, aber nie in Citaten (auch nicht tom. VI, 38 Preuschen p. 146, 18; in tom. XIII, 19 p. 243, 32 redet Herakleon, was beides gegen Tschd. zu bemerken ist). Der Text stand ihm hier fest; der Ausleger mußte Künste gebrauchen, von denen er sich zuletzt doch unbefriedigt dem einfachen Wortsinn zuwendet, für welchen zwischen *οὐδέν* und *οὐδὲ ἕν* kein wesentlicher Unterschied besteht tom. II, 15 p. 71, 28.

[22]) In bezug auf diese Variante bemerkt Orig. II, 19, nachdem er seiner Erörterung bis dahin *ζωὴ ἦν* zu grunde gelegt hat: *τινὰ μέντοι γε τῶν ἀντιγράφων ἔχει, καὶ τάχα οὐκ ἀπιθάνως· „ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν“*. So schreiben D, Sc (nicht S[1]), Sah, die alten Lat (a b c e [d fehlt] f ff[2] q, Cypr. test. II, 3 etc.); Ptolem. bei Iren. I, 8, 5 (griech. u. lat.); Naass. u. Perat. bei Hippol. V, 8 u. V, 16. — Clem. schwankt zwischen *ἐστίν* (paed. I, 27; epit. e Theod. 19, wo Clem. selbst redet) und *ἦν* (paed. II, 79; Adumbr. lat. Forsch III, 87, 21). Letzteres hat die Masse der griech. Hss, die oriental. Valentinianer Clem. epit. 6, Herakl. bei Orig. II, 23; Iren. III. 11, 1; S[1], Kopt Vulg. Man sieht, daß die Bezeugung für *οὐδέν* und *ἐστίν* einerseits, für *οὐδὲ ἕν* und *ἦν* andrerseits wesentlich die gleiche ist. Darum muß auch der Textkritiker entweder für *οὐδέν* — *ἐστίν* oder für *οὐδὲ ἕν* — *ἦν* sich entscheiden.

[23]) Cf Jo 5, 14 *ἴδε ὑγιὴς γέγονας*, Ap 16, 17; 21, 6; Rm 11, 5; 1 Kr 13, 1. 11; 2 Kr 5, 17; Gl 4, 16; Hb 6, 12 cf auch *τὸ γεγονός* Mr 5, 44; Lc 2, 15.

was von ihm gerade nicht als dem gegenwärtig Seienden, oder von ihm nicht in der Gegenwart gilt, sondern in irgend einer Vergangenheit von ihm galt. Es mußte entweder gesagt sein ὃ ἐγεγόνει (allenfalls auch ἐγένετο) . . . ζωὴ ἦν, oder ὃ γέγονεν . . ζωή ἐστιν. Dieser Forderung wäre genügt, wenn man letzteres als den ursprünglichen Text ansehen dürfte (so z. B. Tschd.). Dadurch aber würde die frühzeitige und fast allgemein verbreitete LA ἦν unerklärlich. Sie ist unter der Herrschaft jener Satzabteilung, welche ἐστίν grammatisch erforderlich macht, von den gelehrtesten Zeugen vertreten, welchen sie hätte unbequem sein müssen. Sie ist also von vornherein gegen den Verdacht geschützt, aus stilistischen oder exegetischen Gründen entstanden zu sein, wohingegen die gleichfalls alte LA ἐστίν sich als eine beinah unvermeidliche Folge der in jener Zeit vorherrschenden Satzabteilung erklärt. Dasselbe gilt aber auch von der LA οὐδέν, welche teilweise dieselben Zeugen statt οὐδὲ ἕν darbieten. Neben der positiven Aussage πάντα δ. αὐ. ἐγ. wäre schon eine mit οὐδέν schließende negative Aussage wesentlich gleichen Inhalts ein auffallender Wortreichtum. Durch die Trennung des Zahlworts von der Negation wäre die Ausnahmslosigkeit des positiv und negativ ausgedrückten Urteils noch schärfer betont (Rm 3, 10. 12; 1 Kr 6, 5; AG 4, 32), und zwar ohne ersichtlichen Zweck, wenn nicht an das ἕν weiteres angeknüpft werden sollte. Dazu kamen schon im 2. Jahrhundert spekulative Erklärungsversuche, welche die beinah tautologische Breite des Ausdrucks, die bei Abtrennung des ὃ γέγονεν sich ergab, beseitigen sollten, die aber nur bei der LA οὐδέν möglich waren. Da aber das bei der im 2. und 3. Jahrh. herrschenden Satzabteilung unbequeme οὐδὲ ἕν zu derselben Zeit starke Bezeugung für sich hat, kann es nicht aus der viel später aufgekommenen richtigen Satzverbindung erklärt werden, sondern muß ursprünglich sein. Endlich ist der Singular ὃ γέγονεν nur, wenn er an ἕν relativisch angehängt sein will, zu rechtfertigen, keineswegs aber, wenn er die bunte Mannigfaltigkeit alles Gewordenen oder auch nur nach Auffassung der Gnostiker die Vielheit einer bestimmten Klasse von Lebewesen bezeichnen soll. Daß bei der Abtrennung des ὃ γέγονεν vom vorigen den Worten ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν kein erträglicher Sinn abzugewinnen ist, wird sich bei näherer Betrachtung von v. 5 zeigen. Vorher aber ist der Sinn von v. 4 mit Einschluß des dazu gehörigen ὃ γέγονεν festzustellen. *Πάντα* heißt nicht wie τὰ πάντα die Gesamtheit der Dinge, das Weltall,[24]) sondern alle Dinge ohne

---

Die meisten alten Versionen konnten den Unterschied von γέγονεν und ἐγένετο nicht ausdrücken: Sc S[1] dreimal הוא resp. הוה, Sh (codd. A C) dreimal אתעבד, ebenso alle Lat. *facta sunt, factum est.*

[24]) Ap 4, 11; Eph 3, 9; 1 Kr 8, 6; Rm 8, 32; 11, 36; Hb 1, 3; dagegen πάντα 1 Kr 3, 21; 6, 12; Rm 8, 28.

Unterschied, alles was war, ist und sein wird, oder was wurde, wird und werden wird. Das Werden aller dieser Dinge ist durch den Logos bewirkt oder vermittelt. Wenn aber dieses Werden, welches teils der Vergangenheit, teils der Gegenwart, teils der Zukunft angehört, zweimal durch den Aorist *ἐγένετο* ausgedrückt wird, so sieht man daraus, daß Jo gleichwohl das vergangene einmalige Ereignis der Weltschöpfung im Sinn hat, dasselbe, welches v. 10 durch *ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο* ausgedrückt ist, daß er aber in dem einmaligen Werden des Weltganzen alles nachfolgende Werden einzelner Wesen und Dinge beschlossen denkt. Wie Gott der Schöpfer nicht nur des ersten Menschen und der ersten Exemplare der übrigen Gattungen, sondern aller Menschen, Völker, Tiere und Pflanzen ist,[25]) so soll auch das Werden aller Wesen aller Zeiten durch den Logos als den Mittler der einmaligen Weltschöpfung vermittelt gedacht werden. Während v. 3[a] diesen Gedanken ausspricht im Gegensatz zu der denkbaren Möglichkeit, daß nicht alle, sondern nur gewisse Gattungen und Arten von Wesen, etwa nur die Menschen oder die guten Menschen, durch Wirkung des Logos ins Dasein getreten seien, behauptet v. 3[b] mit großem Nachdruck die ausnahmslose Geltung dieses Satzes für alle existirenden Einzelwesen, beschränkt aber zugleich diese Aussage auf das, was geworden ist.[26]) Ersteres geschieht durch die Worte *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν*, letzteres durch das an *ἕν* angeschlossene *ὃ γέγονεν*. Diese ausdrückliche Beschränkung der Hauptaussage auf das, was geworden ist, könnte überflüssig oder doch nur um des rednerischen Nachdrucks willen beigefügt zu sein scheinen, da man selbstverständlich von dem, was überhaupt nicht geworden ist, auch weder bejahen kann noch zu verneinen braucht, daß es in einer bestimmten Weise geworden sei. Jo wird doch seine Gründe gehabt haben, hier an die unübersteigbare Grenze zu erinnern, welche die gewordenen Dinge von dem Nichtgewordenen scheidet, von dem ewigen Gott und von dem Logos, welcher im Anfang, also vor aller Entstehung gewordener Dinge bei Gott war. Jede Verflechtung des Wesens Gottes und des Logos mit der Weltentstehung und jeder theogonische Prozeß ist hiedurch abgewehrt.

Während die Sätze von v. 3 ebenso wie die von v. 1—2 unter sich syntaktisch verknüpft sind, beginnt mit dem unverbunden eintretenden *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* v. 4 wiederum wie mit *πάντα* v. 3 eine neue, also eine dritte Reihe unter sich verketteter Sätze v. 4—5. Die in der alten Kirche vorherrschende Verbindung von

---

[25]) Bekanntlich ein alter Gedanke. Cf Ps 104, 30 und diesen ganzen Psalm; Ps 40, 7; 86, 9; 89, 48; 95, 6; 102, 19; 119, 73; 139, 13—16; Ex 4, 11; Mal 2, 10.

[26]) Cf einerseits Hb 2, 8, andrerseits 1 Kr 15, 27.

ὃ γέγονεν mit v. 4, deren sprachliche und textgeschichtliche Unmöglichkeit oben S. 50 f. bereits erwiesen worden ist, ergibt auch keinen erträglichen Gedanken. Zieht man wie die ältesten Vertreter dieser Satzabteilung (Exc. I) *ἐν αὐτῷ* zu *γέγονεν*, so daß zu übersetzen wäre: „was in ihm geworden ist, war Leben". so wäre unerfindlich, warum hier an Stelle des vorher gebrauchten *γίνεσθαι δι' αὐτοῦ* ein *γίνεσθαι ἐν αὐτῷ* träte. Oder, wenn hiedurch zweierlei Werden, ein Werden durch den Logos und ein Werden im Logos und demgemäß zwei Arten von Gewordenem unterschieden werden sollten, so ließe sich nicht erklären, daß dieser durch nichts vorbereitete Gegensatz nicht wenigstens durch eine adversative Partikel angedeutet wäre (cf v. 12. 31. 33); und es bliebe völlig dunkel, wer oder was das im Logos Gewordene sei, nachdem vorher gesagt war, daß alles durch ihn und nichts unabhängig von ihm entstanden sei. Unmöglich könnte ja, wie die Valentinianer und Orig. meinten, das artikellose *ζωή* hierauf die Antwort geben. Denn als Prädikat zu dem Subjekt *ὃ γέγονεν* könnte *ζωὴ ἦν* nur ein starker Ausdruck dafür sein, daß, was im Logos geworden ist, durchaus lebendig war.[27]) Diese Bedeutung würde das Prädikat behalten, auch wenn man *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* zusammenfaßt: „was geworden ist, war in ihm Leben". Dieser dunkeln Rede Sinn würde sein entweder: „insofern als", oder „weil es sich im Logos befand und blieb, war das Gewordene durchaus lebendig", nimmermehr aber: „das Gewordene hatte am Logos oder schöpfte aus dem Logos Leben; er war die Quelle oder das Prinzip des Lebens für alle Kreatur".[28]) Verzichtet man auf die in jeder Hinsicht unmögliche Satzabteilung, so beginnt mit *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* eine sachlich wie grammatisch vom vorigen unabhängige Reihe von 4 durch dreimaliges *καί* unter sich verbundenen Sätzen, von denen jedoch nur die beiden ersten ein imperfektisches Prädikat haben, also enger zusammengehören. „In ihm war Leben". Da Jo hier *ζωή*, im nächsten Satz *ἡ ζωή* schreibt, ist auch nicht zu bezweifeln, daß er dies beides ebenso unterscheidet wie *θεός* und *ὁ θεός* v. 1. Schon darum geht es nicht an, unter Berufung auf Sätze wie *ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή* 11, 25 oder *ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή* 14, 6 hierin den Gedanken zu finden, daß in dem Logos das Leben überhaupt, das Leben für alle Wesen, die des Lebens be-

[27]) Cf Jo 6, 63; (12, 50); Rm 8, 10 (opp. *νεκρόν*).

[28]) So z. B. Cyrill (s. Exc. 1). Dies wäre in mannigfaltiger Weise auszudrücken gewesen: *ἐν αὐτῷ εἶχεν ζωήν* Jo 5, 39; 20, 31 cf Eph 1, 7; Kl 1, 14, s. auch zu Jo 3, 15; oder *ἔζη δι' αὐτόν* Jo 6, 57 oder *ἐν αὐτῷ* AG 17, 28; Lc 18, 5; oder *αὐτὸς ἦν (ἡ) ζωὴ τῶν γεγονότων* cf Sir 31, 21 al. 34, 25 oder *τοῖς γεγονόσιν* cf Prov 4, 22; Phl 1, 21; oder *ἐν αὐτῷ ἦν ἡ ζωὴ τῶν γεγονότων* 1 Jo 5, 11; Ps 30, 6; Prov 12, 28.

dürfen, vorhanden und gleichsam verkörpert oder personificirt sei. Auch würde nach Analogie eben dieser und vieler ähnlicher Sätze nicht gesagt sein, daß das Leben der Kreatur in ihm vorhanden, sondern daß er selbst dieses sei. Ferner würde *ζωή*, selbst mit dem Artikel hier, wo der Begriff durch nichts vorbereitet eintritt, nicht einer Näherbestimmung entbehren, welche erklärte, für wen oder was der Logos Grund und Quelle des Lebens sei, und nicht erst in dem folgenden Satz dem um nichts mehr einer solchen Näherbestimmung bedürftigen *τὸ φῶς* eine solche beigefügt sein.[29]) Von einer Beziehung des Logos zu den Menschen oder allen Geschöpfen sagt der erste Satz schlechterdings nichts, sondern lediglich, daß der Logos Leben in sich hatte, d. h. daß er durchaus lebendig war und nicht wie andere gleichfalls in gewissem Sinne lebende Wesen zugleich auch die Verneinung des Lebens, den Tod oder einen Keim des Todes in sich trug. Daß dieses Gegenteil der Lebendigkeit nicht wie z. B. 1 Jo 1, 5; 2, 4. 27 ausdrücklich verneint wird, kann nicht befremden; denn Jo konnte als bekannt voraussetzen, daß alles das, von dessen Entstehung v. 3 handelte und insbesondere alle Menschen von Haus aus trotz ihrer relativen Lebendigkeit vom Tod umfangen sind und dem Tod verfallen bleiben, wenn ihnen nicht geholfen und Leben mitgeteilt wird (Jo 3, 16 f., 5, 24; 6, 33). Sie haben es nicht in sich, sondern können es nur unter gewissen Bedingungen von oben empfangen. Im Logos dagegen war Leben, wie es in Gott ist (Jo 5, 26 cf die negativen Sätze 6, 53; 1 Jo 3, 15), und zwar so, daß diese Aussage keinerlei Einschränkung erfährt. Wie sonst *ζωὴν ἔχειν* auch ohne das Attribut *αἰώνιον* heißt: wahrhaft und für immer leben,[30]) so schließt auch das *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* alles Gegenteil der Lebendigkeit und jedes Aufhören des Lebens vom Logos aus. Wenn dieser Satz gleichwohl im Imperf. steht, anstatt daß dem Logos ein von Ewigkeit zu Ewigkeit sich erstreckendes Leben zugeschrieben wird (Ap 1, 18; Hb 13, 8), so muß diese Aussage im Blick auf einen bestimmten Zeitpunkt oder Zeitraum der Vergangenheit gemeint sein, von welchem dies zu wissen, von besonderer Wichtigkeit ist, ebenso wie das *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ. λ.* v. 1, womit ja auch nicht gesagt ist, daß der Logos in der Gegenwart nicht mehr existire. Aber nicht in den Moment des allerersten Werdens, wie das viermalige *ἦν* in v. 1—2, versetzt uns das *ἦν*

[29]) Jo 8, 12; 1 Jo 2, 2; 4, 10; Eph 2, 14; 1 Tm 1, 1; 1 Kr 1, 23. 24. 30 und die zahllosen Stellen des AT's, wo Gott die Burg, die Zufluchtstätte, Schirm, Schild, Schatten, Licht, Kraft, Lied, Gerechtigkeit (Jer 23, 6) der Frommen heißt.

[30]) Jo 5, 40; 6, 53 (hier verstärkt durch *ἐν ἑαυτῷ* wie 5, 26); 10, 10; 20, 31; 1 Jo 5, 12 (*τὴν ζ.*) cf *διδόναι ζωήν* Jo 6, 33; 1 Jo 5, 16. Von einem besonderen johanneischen Begriff des Lebens zu reden ist unveranlaßt.

v. 4a; denn abgesehn davon, daß v. 4a. auf denselben uranfänglichen Moment wie die Sätze v. 1 bezogen, neben diesen sehr überflüssig wäre, und daß der Leser dies nicht erraten konnte, nachdem v. 3 von jenem Moment fortgeschritten war zum Werden aller Geschöpfe bis in die Gegenwart hinein, so verbietet es die enge Verknüpfung von 4a und 4b, das ἦν des ersten Satzes auf eine andere Vergangenheit zu beziehen, als das ἦν des zweiten: dieser aber setzt die Existenz der Menschenwelt voraus, versetzt uns also in die Zeit und Geschichte der gewordenen Welt. Er lautet nämlich: „und das Leben war das Licht der Menschen". Vermöge des engen Anschlusses an die vorige Aussage mit artikellosem ζωή hat der Artikel, mit welchem versehen das gleiche Wort jetzt wiederkehrt, demonstrativen Sinn.[31]) Nicht das Leben im allgemeinen, als Zustand oder Besitz aller lebendigen Wesen gedacht, sondern sofern es, wie eben gesagt, im Logos war, also das im Logos befindliche Leben oder der lebendige Logos selbst war für die Menschen, was in der Sinnenwelt ein leuchtendes und sichtbares Licht für alle des Sehens fähigen, aber auch des Lichts bedürftigen Wesen ist, die in seinen Bereich kommen. Wie überall in Verbindung mit einem Genitiv, welcher das Gebiet oder die Personen nennt, denen ein Licht zu dienen bestimmt ist, bezeichnet τὸ φῶς nicht das Element des Lichts oder den von einem leuchtenden Körper ausströmenden Lichtschein,[32]) sondern den leuchtenden, das Licht ausströmenden Körper selbst.[33]) Da das durch das sinnliche Licht ermöglichte leibliche Sehen ein Bild des geistigen Erkennens ist, so wird Licht eines anderen zunächst der genannt, welcher dem anderen zu der richtigen Erkenntnis verhilft oder doch zu verhelfen bestimmt ist. Wie ferner das Sehen des von der Sonne oder Lampe ausströmenden Lichts Bedingung der sichern Bewegung im Raum ist (Jo 11, 9), so ist auch die von dem lebendigen Logos oder von irgend einer anderen Person oder Sache, welche Gott den Menschen oder bestimmten Menschen zum Licht gesetzt hat, diesen zufließende Erkenntnis eine Vorbedingung für den richtigen und sichern Wandel auf dem Lebensweg, für das Wohlverhalten (Jo 12, 35; 1 Jo 1, 5—7; 2, 9f.). Die religiöse Erkenntnis, um die es sich handelt, hat sittliche Abzweckung. Aus dem Bilde vom Licht und seinem Gegen-

[31]) Cf z. B. Ap 4, 2 θρόνος ἔκειτο . . καὶ ἐπὶ τὸν θρόνον.

[32]) So z. B. Ap 22, 5 Lampenlicht und Sonnenlicht; Jo 5, 35 mit einem auf ὁ λύχνος zurückweisenden αὐτοῦ cf Ap 18, 23, oder Ps 4, 7; 36, 10; 44, 4; 89, 16; Jes 2, 5; 60, 3 das von Gott oder dem Angesicht Gottes ausstrahlende Licht, und alle die Stellen, wo das Licht als das Element vorgestellt wird, in welchem Gott und die Frommen wohnen, leben, wandeln 1 Jo 1, 7. 9. 10; 1 Tm 6, 16; Kl 1, 12.

[33]) Ps 27, 1; Jes 42, 6; 49, 6; Micha 7, 8; Mt 5, 14; 6, 22; Jo 8, 12; 9, 5; 11, 9; Rm 2, 19; AG 13, 47 cf Bd. I, 201. 288f.

satz, der Finsternis, ergibt sich aber auch, daß diese Erkenntnis sittlich bedingt und somit selbst sittlicher Natur ist. Denn das sittlich Reine und Gute ist und erscheint licht und hell, wie Gott und die himmlischen Geister; das Böse ist nicht nur an sich schwarz wie die Nacht, sondern auch lichtscheu. [34]) Wer sich durch das von Gott oder dem Logos oder Christus ausströmende Licht erleuchten läßt d. h. ein Kind des Lichtes wird (Jo 12, 36; Lc 16, 8) und bleibt, wandelt und handelt gottgefällig. Endlich sind Licht und Finsternis von altersher Bilder des erfreulichen Lebens, des heitern Glücks und des traurigen Todes, des betrübenden Unglücks. [35]) Daher heißt auch das von Christus als dem Licht der Welt ausstrahlende Licht *τὸ φῶς τῆς ζωῆς* (Jo 8, 12). Alle diese bildlichen Verwendungen von Licht und Finsternis, welche in uralten und weitverbreiteten volkstümlichen Anschauungen wurzeln, finden wir in der Sprache Jesu und der Apostel wieder, und zwar so, daß bald das eine, bald das andere Moment stärker hervortritt, selten aber ein einzelnes ohne Rücksicht auf die anderen zur Geltung kommt. Wenn demnach der lebendig Logos das Licht der Menschen genannt wird, so ist damit gesagt, daß er dazu bestimmt und damit beschäftigt war, den Menschen die wahre, sittlich geartete, für die richtige Lebensführung erforderliche und zu Heil und Leben führende Erkenntnis mitzuteilen. Es fragt sich nur, wann der Logos dies war oder auf welche vergangene Zeit das doppelte *ἦν* v. 4 sich bezieht. Beliebt ist lange genug die Meinung gewesen, daß Jo von der Aussage über die Vermittlung der Weltschöpfung durch den Logos mit v. 4 übergehe zur Beschreibung des lebendigen und tätigen Verhältnisses, in welchem der Logos zu der eben geschaffenen, aber noch nicht in Sünde und Tod gefallenen Welt und Menschheit gestanden habe; womit dann meistens die weitere Vorstellung sich verband, daß entweder gewisse Reste und Erbstücke aus jener herrlichen Morgenzeit als Keime aller besseren Einsicht der ganzen Menschheit, auch der Heidenwelt geblieben seien, oder daß der Logos auch nach dem Sündenfall und der Entstehung des Heidentums fortgefahren habe, sein Licht allen Menschen leuchten zu lassen. Der Gedanke, daß auch solche Menschen, die außerhalb des Bereichs der geschichtlichen Offenbarung leben, schon vor ihrer Berührung mit Christus eine Beziehung zu ihm und zum Vater haben, ist unserem Ev

---

[34]) Jo 3, 19—21; 1 Jo 1, 5. 7; Mt 6, 23; Lc 22, 53; 1 Kr 4, 5; 2 Kr 6, 14; 11, 14; Eph 5, 8—13; 6, 12; Kl 1, 13; 1 Th 5, 4f.

[35]) Job 33, 30; Ps 49, 20; Jes 8, 22—9, 2; 60, 1; Mt 8, 12; 22, 13 (die Finsternis draußen im Gegensatz zu dem hell erleuchteten Festsaal cf Kl 1, 12; Ap 21, 23; 22, 5). Auch Jo 3, 21 bildet das zum Licht Kommen den Gegensatz zum Gericht und zum Verlorengehn, 11, 9f. das Wandeln im Tageslicht zur Überraschung durch einen gewaltsamen Tod.

nicht fremd (Jo 10, 16; 11, 52; 12, 20—32); und er scheint sich passend zu verbinden mit dem ohne Zweifel hier wie v. 9 ausgesprochenen Gedanken, daß die erleuchtende Wirkung des Logos allen Menschen gelte. Aber der Text widerspricht dieser Auffassung in allen ihren Variationen. Es ist schon nicht richtig, daß v. 3 nur von der Weltentstehung handle; denn von allen zu irgend welcher Zeit entstehenden Dingen hat dort Jo geredet und ist mit *γέγονεν* auch der Wortform nach in der Gegenwart angelangt. Versteht man nun v. 4 von einer durch alle Zeiten hindurchgehenden Einwirkung des Logos auf die gesamte Menschheit, so ist weder das erste noch das zweite *ἦν* zu rechtfertigen. Es müßte zweimal *ἐστίν* dafür stehen. Beschränkt man dagegen den zweiten Satz von v. 4 wegen des *ἦν* auf eine bestimmte Periode der Vergangenheit, und zwar auf die Zeit zwischen Schöpfung und Sündenfall, so wäre damit das *ἦν* des ersten Satzes noch nicht gerechtfertigt. Denn in jener Periode war der Logos nicht in anderem Sinn und nicht in höherem Grade lebendig als vor der Schöpfung und nach dem Sündenfall. Und woran soll der Leser erkennen, auf welche Periode der Vergangenheit sich v. 4 bezieht? Die angenommene Wirksamkeit des *λόγος ἄσαρκος* ist ja nicht eine jedermann bekannte geschichtliche Tatsache, deren bloße Erwähnung sofort auch eine bestimmte Zeitvorstellung hervorruft. Sollte v. 4 von einem jetzt verlorenen goldenen Zeitalter verstanden werden, so müßte der Übergang zu v. 5, der ohne Frage von der Gegenwart handelt, in welcher Licht und Finsternis miteinander ringen, mit einem starken Ausdruck des Gegensatzes gemacht werden, des Gegensatzes zwischen Einst und Jetzt, zwischen der Zeit, da der Logos, ohne Widerstand zu finden, die Menschen erleuchtete, und der noch andauernden Zeit, in welcher die in die Schöpfung eingedrungene Finsternis das vom Logos ausgehende Licht zu unterdrücken droht. Es müßte heißen: Anfangs war es so, wie v. 4 sagt; seit aber Sünde und Tod in die Welt gekommen und bis heute, verhält es sich so, wie v. 5 es beschreibt. Es ist aber auch nicht richtig, daß v. 4 eine durch keinen Gegensatz gehemmte, durchaus erfolgreiche erleuchtende Wirksamkeit des Logos auf die Menschen beschreibe. Wenn dies *ἦν τὸ φ. τ. ἀνϑρ.* ausgedrückt wäre, so würde aus 8, 12 folgen, daß Jesus sich bewußt war, bei jedermann Glauben zu finden, und erst recht aus v. 9 (*ὃ φωτίζει π. ἄνϑρ.*), daß zur Zeit des 4. Ev kein Mensch sich der erleuchtenden Wirkung des Logos entzog oder widersetzte. Es liegt auf der Hand, daß hier wie dort nicht vom tatsächlichen Erfolg (cf v. 10f.; 3, 11. 19. 32), sondern von der Zweckbestimmung und Aufgabe und der hierauf abzielenden Tätigkeit des Logos die Rede ist. Die Vorstellung eines scheinenden und andere Wesen erleuchtenden Lichtes ist unvollziehbar ohne den Gegensatz eines ohnedies dunklen Raumes. Wo es keine Finsternis

gibt, bedarf es auch keiner den Raum und die darin befindlichen Gegenstände beleuchtenden und erleuchtenden Lichtkörper (Ap 21, 23; 22, 5); auch von Gott kann nur im Gegensatz zur finstern Welt gesagt werden, daß er Licht sei oder im Lichte wohne (1 Jo 1, 5; 1 Tm 6, 16). Also auch v. 4 bezieht sich sogut wie v. 5 auf eine Zeit, da der Logos in einer ohne ihn finsteren Welt seine leuchtende und erleuchtende Wirkung auf die Menschen übt; in dieser Beziehung besteht kein anderer Unterschied zwischen v. 4 und 5 als der zwischen dem Imperf. ἦν und dem Präs. φαίνει. Darüber aber, welche vergangene Zeit er v. 4 im Auge habe, gibt Jo selbst deutliche Auskunft. Jesus nennt sich nicht nur das Licht der Welt 8, 12, sondern bezeugt auch, daß er dies sei, solange er in der Welt sei 9, 5; und er bestimmt die Grenzen dieser Zeit genau, indem er einerseits sagt, er sei als Licht in die Welt gekommen 12, 46 cf 3, 19, und indem er andrerseits in den letzten Tagen seines Erdenlebens die Hörer seiner Rede mahnt, die kurze Zeit, da sie ihn als das leuchtende Licht noch unter sich haben, zu ihrem Heil zu benutzen 12, 35 f. Aus diesen genau zusammenstimmenden Sätzen folgt zunächst, was schon der vorläufige Überblick über den Prolog gezeigt hat (oben S. 42 f.), die völlige Identität des auf Erden lebenden Jesus mit dem Logos; denn das Licht der Menschen und der Welt können nicht zwei Subjekte sein. Wie es nur eine Sonne für das physische Leben der Erdenwelt gibt (11, 9), so nur ein alles und alle beleuchtendes Licht für das geistige Leben der Menschenwelt. Dieses eine Subjekt heißt Jesus, Christus, Sohn Gottes, Menschensohn, Logos. Es ergibt sich ferner, daß jedenfalls während der ganzen Zeit des Erdenlebens Jesu neben der von ihm ausgehenden erleuchtenden Wirkung keine hiemit vergleichbare, mit denselben Worten zu benennende Wirkung des Logos stattgefunden haben kann. Selbst wenn es denkbar wäre, daß ein und dasselbe Subjekt ein doppeltes Dasein gehabt hätte, ein Leben als Mensch in der Person Jesu und ein über die Schranken dieser Person übergreifendes Leben als eine in der ganzen Welt verbreitete Kraft, bliebe kein Raum für eine von der geschichtlichen Person Jesu unabhängige, von deren Wirkung zu unterscheidende und mit derselben gleichzeitige Wirkung des Logos; denn Jesus hat sich das Licht nicht Israels, sondern der Welt genannt. Aber auch in der Zeit vor seinem Eintritt in menschliches Leben, sei es vor oder nach dem Sündenfall, kann der Logos nach jenen Aussprüchen des joh. Christus nicht das Licht der Menschen gewesen sein und als solches im ganzen Umkreis der Menschheit gewirkt haben. Denn zu bestimmt lautet die wiederholte Erklärung, daß in und mit dem Eintritt Jesu in die Welt das Licht, nämlich das Licht der Welt in die Welt gekommen sei, vorher also nicht in der Welt geleuchtet hat. Nach alle dem können die beiden Sätze von v. 4 nur auf die Zeit des Erdenlebens Christi

sich beziehen. In bezug auf diese festbegrenzte Periode der Vergangenheit hatte es guten Sinn zu sagen: „in ihm war Leben". Das vorangestellte ἐν αὐτῷ hat starken Ton und gegensätzlichen Nachdruck. Im Gegensatz zu den übrigen Menschen, unter welchen er als ihresgleichen erschienen war und lebte, ist das von Jesus gesagt. Jene befanden sich im Herrschaftsbereich des Todes und der Tod steckte in ihnen; in ihm war, obwohl er Fleisch geworden, Leben und nichts als Leben. Er trug das Leben als ein unveräußerliches Besitztum in sich (5, 26; 6, 57). Er war das in Gestalt einer für alle Sinne wahrnehmbaren menschlichen Persönlichkeit in die Erscheinung getretene Leben selbst (1 Jo 1, 2). Wenn er sich selbst das Leben nannte (Jo 11, 25; 14, 6), so wollte er damit sagen, daß er es für die Sterblichen sei, oder einfacher ausgedrückt, daß er zu dem Zweck erschienen sei, um der Welt, den sterblichen Menschen Leben mitzuteilen (3, 14—17; 5, 21; 6, 27. 33. 40. 50 f.). An ihn mußten die Sterblichen sich anschließen, um es zu gewinnen (5, 40). Die Anregung aber dazu ging nicht von den Menschen aus, sondern von dem sich ihnen bezeugenden lebendigen Logos. Durch seine Selbstbezeugung in Wort und Werk wurde und war er damals das Licht der Menschen, war er bemüht, ihnen die oben S. 55 f. näher bestimmte Erkenntnis mitzuteilen, deren Aneignung sie nicht nur der Erkenntnislosigkeit entreißen, sondern ihnen auch ein Anfang und die Grundlegung des ewigen Lebens sein sollte (5, 24; 8, 24. 51; 11, 25 f.; 12, 46; 17, 2 f.). Obwohl er mit seiner Selbstbezeugung sich auf sein Volk und Vaterland beschränkte und auch innerhalb dieses begrenzten Gebietes sein Zeugnis bei weitem nicht alle erreichte und von der Mehrzahl derer, die es erreichte, verworfen wurde, war er doch das Licht der Welt, der Menschen insgesamt; denn von anfang an hatte er die Gesamtheit im Sinn. Wie die Sonne für alle scheint, obwohl ihr Licht nicht alle Bewohner der Erdkugel gleichzeitig erreicht, und obwohl es überall Blinde gibt, die sie nicht sehen, und kranke Augen, die ihr Glanz nur schmerzt und blendet, und müde Arbeiter oder Wanderer, die ihre Glut unerträglich finden, so ist der Logos Jesus Christus das Licht der Menschen ohne Unterschied, oder vielmehr er war es, solange er auf Erden weilte, So allerdings sind die Worte Jesu von der Einschränkung seiner leuchtenden Wirkung auf sein Erdenleben und daher auch das doppelte ἦν von v. 4 nicht zu verstehen, als ob das in ihm erschienene Licht der Welt nur aufgegangen wäre, um sofort wieder für immer unterzugehn, ein rasch dahinschwindendes Meteor oder ein Blitz, welcher die Finsternis, die er durchzuckt, nachher nur um so dunkler erscheinen läßt. Er läßt Menschen auf Erden zurück, die durch gläubige Annahme seines Worts Kinder des Lichts geworden sind (12, 36) und sein Wort bewahren (8, 51; 14, 21—24; 17, 6)

und aller Welt verkündigen sollen (15, 27; 17, 20f.). Durch sie setzt seine die Welt erleuchtende Wirkung sich fort; und er selbst ist es, der durch seine Jüngerschaft die ihm verliehene Vollmacht, allem Fleisch mit der wahren Erkenntnis das ewige Leben zu geben (17, 2). ausübt; er selbst wird die in der weiten Welt Zerstreuten nach der Hingabe seines Lebens herbeiführen und sammeln (10, 16; 11, 52) und alle zu sich ziehen (12, 32). Denn seinem Tode folgt die Auferstehung und die Sendung des Parakleten, welcher in Vertretung seiner und im engsten Anschluß an die Selbstbezeugung Jesu der Lehrer und Wegführer der Jüngerschaft und der Zeuge an die Welt sein wird (14, 26; 15, 26—16, 15). Darum kann man sagen: das in Jesus erschienene Licht der Menschen leuchtet noch immer.[36] Dadurch war aber die einzigartige Bedeutung jener kurzen Epoche, in welcher der lebendige Logos das Licht der Menschen w a r, nicht verringert, denn ohne sie wäre die Welt für immer in der Erkenntnislosigkeit und dem Todeszustand geblieben, in welchem Jesus sie vorfand, und alle weitere, durch seinen Parakleten und seine Gemeinde vermittelte erleuchtende Wirkung Jesu auf die Welt ist nur Fortwirkung und Entfaltung dessen, was der auf Erden weilende Jesus gewesen ist und gewirkt hat. Wohl aber dienen diese Erinnerungen dazu, es begreiflich zu machen, daß Jo ohne jede Andeutung eines Gegensatzes von dem Imperf. ἦν v. 4 zu dem Präsens *φαίνει* v. 5 übergeht.

Wie ἡ ζωή v. 4^{b} durch die Verbindung mit dem voranstehenden Satz 4^{a} näherbestimmt ist als das in dem Logos vorhandene und erschienene Leben, so *τὸ φῶς* v. 5^{a} durch die gleich enge Anknüpfung an v. 4^{b} als dasjenige Licht, welches der Logos während seines Fleischseins auf Erden für die Menschen war cf v. 14; Hb 5, 7. Auch durch die Stellung zwischen den zweifellos historischen Aussagen v. 4^{b} und 5^{b} ist den Worten *καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει* die Bedeutung einer gleichfalls historischen Aussage gesichert. Sie sprechen nicht eine allgemeine Regel aus, die von allem gilt, was Licht heißen mag, sondern sagen, daß der als Licht in der Welt erschienene und gewesene Logos in der Gegenwart fortleuchtet und zwar in der Finsternis leuchtet oder scheint.[37]

---

[36]) Was 1 Jo 2, 8 im Gegensatz zu dem dereinstigen völligen Verschwinden der Finsternis gesagt wird: *τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει*, würde auf die Gegenwart im Gegensatz zu der Licht spendenden Wirkung des auf Erden lebenden Loges durch bloße Änderung des *ἤδη* in *ἔτι* oder *ἕως ἄρτι* (1 Jo 2, 9: Jo 5, 17) anzuwenden sein. Im Gegensatz zu der zukünftigen Welt war es auch den Rabbinen geläufig, von dieser Weltzeit zu sagen, sie sei „ganz Nacht“ cf Schlatter S. 17.

[37]) *φαίνει* hat hier, wie regelmäßig, wo es von Gestirnen und anderen Licht spendenden Körpern prädicirt wird, intransit. Sinn: scheinen, leuchten Gen 1, 15. 17; Ap 1, 16; 21, 23; 2 Pt 1, 19; Jo 5, 35; 1 Jo 2, 8, so auch klass.; nicht zu verwechseln mit *φαίνεσθαι* „sichtbar werden und sein“.

Anstatt zu sagen, daß es an einem finstern Ort oder überhaupt in dunkelem Raum [38]) leuchte, bezeichnet Jo die Welt, in welcher bekanntlich der Logos als Licht erschienen ist (v. 10), als das finstere Gebiet. Die Welt, wie sie der in ihr erschienene Logos vorfand, befand sich in einem der Natur des Logos widerstreitenden Zustand und befindet sich noch immer in demselben. Daraus ergibt sich, daß das gegenseitige Verhältnis und Verhalten von Logos und Welt ein beständiger Kampf ist. Wie es die Natur des Logos als Licht der Menschen mit sich bringt, daß er darauf ausgeht, die Finsternis zu vertreiben, das dunkle Gebiet hell zu machen und die darin befindlichen Menschen ins Licht zu setzen, so bringt es die Beschaffenheit der Welt als eines dunkeln Gebietes mit sich, daß sie sich gegen die Einwirkung des Logos sträubt, das in sie eingedrungene Licht auszulöschen trachtet, um sich selbst in ihrer Eigenart zu behaupten. Daß ihr das bisher nicht gelungen ist, sagen die Worte *καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.* Von den beiden Bedeutungen, die *καταλαμβάνειν* hat: „etwas ergreifen, um es als Besitz sich anzueignen und festzuhalten" [39]) und „etwas packen, um es unter seiner Hand, in seiner Gewalt zu haben, so daß es nicht entrinnen oder nicht aufkommen kann", und zwar gewöhnlich mit der Nebenvorstellung des plötzlichen Ergreifens, des unerwarteten Überfallens, [40]) ist die erstere hier unanwendbar. Denn so verstanden, würde der Satz voraussetzen, daß die Finsternis darnach trachte, das Licht in sich aufzunehmen, es sich anzueignen und dadurch sich selbst aufzuheben, was das gerade Gegenteil des wirklichen Sachverhalts wäre. Dazu kommt, daß *καταλ.* gerade als Prädikat zu *ἡ σκοτία* und synonymen Begriffen regelmäßig die letztere Bedeutung hat (s. A 40). Endlich konnte in einem Satz, welcher das Leuchten des Lichts präsentisch beschreibt, die gleichzeitige, beharrliche Ablehnung seiner Einwirkung seitens der Finsternis nicht durch den Aorist ausgedrückt werden. [41]) Sehr angemessen

[38]) Cf 2 Pt 1, 19 einerseits und das häufige *ἐν σκότει* Lc 1, 79; Rm 2, 19; 1 Th 5, 4. — Ein Begriffsunterschied zwischen dem jüngeren *σκοτία* und dem älteren *σκότος* (bei Jo nur 3, 19) ist nicht vorhanden. Es bezeichnet nicht nur das Gegenteil des Lichts und den Zustand der Dunkelheit, sondern auch das dunkele Gebiet, wie *ἐρημία* (Mt 15, 32; 2 Kr 11, 26; Hb 11, 38) = *τόπος ἔρημος* (Mr 1, 45; Mt 14, 13) und *ἡ ἔρημος.*

[39]) Rm 9, 30; 1 Kr 9, 24; Phl 3, 12f.; Sir 27, 8; übertragen auf geistiges Erfassen, Begreifen (meistens im med.) AG 10, 34; 25, 25; Eph 3, 18.

[40]) Mr 9, 18 (der Dämon den Besessenen); Ps 7, 6; 18 38 (der verfolgende Feind); Ps 40, 12; Num 32, 23 (die eigenen Sünden in Gestalt der Strafe); Gen 19, 19; Sir 7, 1 (das Unglück); 2 Sam 12, 26; 1 Mkk 1, 19 (von Eroberung und Besetzung einer Stadt); 1 Reg 18, 44 (der Regen); Epict. diss. III, 5, 5 u. 11; IV, 10, 14 (Krankheit und Tod); 1 Thess 5, 4 (der jüngste Tag wie ein Dieb); Protev. Jacobi 14, 1; Lucian, hist. conscr. 28; Tox. 31. 52 (die Nacht); Jo 6, 17 (v. l.); 12, 35 (*ἡ σκοτία*); Philo de Jos. 24 (*βαθὺ σκότος*). Viele andere Beispiele bei Wettstein.

[41]) Cf 3, 11. 32, anders 1, 10; 3, 19.

dagegen ist der Aorist zum Ausdruck des Gedankens, daß alle bisherigen Versuche der Finsternis, das seit den Tagen des Erdenlebens Christi in ihrem Bereich scheinende Licht zu überfallen und zu unterdrücken, nicht zum Ziel geführt haben. An Versuchen dazu, an gewaltsamen Angriffen auf die Gemeinde und die Zeugen Jesu hat es, wie Jesus geweissagt hat (15. 18; 16. 4) und die AG berichtet, von Anfang an nicht gefehlt; aber noch immer leuchtet das Licht in einer finstern Welt.

In drei asyndetisch nebeneinandergestellten Reihen kurzer, unter sich fest verketteter Sätze ist der Ev von dem uranfänglichen Sein des ungeschaffenen Logos bei Gott (v. 1—2) zu der Vermittlung des Werdens aller gewordenen Dinge durch den Logos (v. 3) und von da zu der geschichtlichen Erscheinung und Wirkung des lebendigen Logos als des Lichts der Menschen während des Erdenlebens Jesu und zu deren, durch keinen gewaltsamen Angriff der Welt unterdrückten Fortwirkung in der Gegenwart (v. 4—5) fortgeschritten. Über diesen Punkt hinaus könnte die bis dahin innegehaltene Linie der Betrachtung nur im Tone der Weissagung weiter verfolgt werden. Dies aber wollte der Ev in diesem, der Geschichte gewidmeten Buch nicht tun. Er beschreitet und führt die Leser v. 6—12 einen zweiten Weg der Betrachtung, dessen Anfangspunkt nicht wieder das vorzeitliche Dasein des Logos, sondern die innergeschichtliche Erscheinung des Täufers Johannes, und dessen Endpunkt die christliche Gemeinde der Gegenwart ist. Wenn wir nicht aus v. 19 ff. sähen, daß der Täufer eine den Lesern wohlbekannte Persönlichkeit war, so daß der Ev weder dort noch hier v. 6 noch irgendwo sonst es nötig findet, eigens zu sagen, daß das Taufen die charakteristische Form seiner Tätigkeit war, oder auch nur ihn den Täufer zu nennen,[42]) so könnte man aus der Umständlichkeit seiner Einführung den falschen Schluß ziehen, daß der Ev hier die Geschichte eines den Lesern ganz unbekannten Mannes zu erzählen anfange. In der Tat will er durch die Umständlichkeit, womit er ihn einführt, nur allem einzelnen, was er von ihm sagt, die Beachtung des Lesers sichern. Obwohl *ἐγένετο ἄνθρωπος*[43]) nicht gerade auf den Lebensanfang eines Menschen hinweist, sondern füglich übersetzt werden kann: „es war einmal ein Mensch“ und von *ἦν ἄνθρ.* (Jo. 3, 1; 4, 46; 5, 5; 11, 1; 12, 20) nur so sich unterscheidet, daß dieses das Vor-

[42]) Cf dagegen Mt 3, 1; 11, 11 f.; 14, 2. 8; 16, 14; Lc 7, 20. 33; Jos. ant. XVIII, 5, 2. Daß das Taufen die am meisten in die Augen fallende Form seiner Tätigkeit war, ist Jo 1, 25 f. 28. 33; 3, 23—26; 4, 1 immer nur vorausgesetzt.

[43]) Cf Judc 13, 2 (v. l. *ἦν*); 19, 1; 1 Sam 1, 1; Lc 1, 5; Mr 1, 4 *ἐγένετο Ἰ.* = *ἦλθεν* Mt 21, 32; *παραγίνεται* Mt 3, 1. Cf aber auch den Gegensatz von *γενέσθαι* und *εἶναι* Jo 8, 58.

handensein in einer durch den Zusammenhang bestimmten vergangenen Zeit und an einem bestimmten, gewöhnlich auch genannten Ort bezeichnet, jenes dagegen das Auftreten und Dasein im Verlauf vergangener Ereignisse überhaupt, so kann doch hier der Gegensatz zu dem *θεὸς ἦν* v. 1 um so weniger überhört werden, als von diesem Menschen sofort v. 8 ausdrücklich verneint wird, daß er war, was der Logos war. Er trat in die Geschichte ein, ohne vorher gewesen zu sein; er war nichts anderes als ein Mensch wie andere Menschen; nur dadurch von der Masse derselben unterschieden, daß sein Kommen und Auftreten (v. 7) die Folge einer Sendung von seiten Gottes war (cf 1, 33 *ὁ πέμψας με*). Dies gilt vom Sohne Gottes (Jo 4, 34; 5, 38; 7. 28; 20, 21). von den Engeln (Gen 24, 7; Lc 1, 19. 26; Ap 5, 6; Hb 1, 14), aber auch von den Propheten (Ex 3, 10—15; Jes 6, 8; Jer 14, 14) und von allen Trägern eines unmittelbar von Gott ihnen verliehenen Berufs. Der Unterschied der Sendung Jesu von der Sendung des Täufers ist durch *ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ* nicht ausgedrückt,[44] sondern nur durch den Gegensatz zu dem Logos, welcher Gott (v. 1) und welcher das Licht (v. 8) war, angedeutet: er wird erst durch die später folgenden Aussagen Jesu selbst klargestellt. Hier sollte nur erst gesagt werden, daß der T. (= Täufer) zwar ein Mensch wie andere Menschen war, der mit dem Logos nicht zu vergleichen ist, daß er aber andrerseits ein von Gott beauftragter Prophet gewesen ist, dessen Stimme nicht überhört werden darf. Darnach erst wird er in echt hebräischer Weise[45] durch seinen Eigennamen persönlich und geschichtlich bezeichnet. Stückweise werden auch v. 7 f. die Gedanken, welche unsereiner in einem einzigen Satz zusammenfassen würde, vorgeführt. Der Zweck, zu welchem dieser von Gott gesandte Mensch Johannes kam d. h. seine Stellung in der Geschichte einnahm[46] oder, da er nicht aus eigenem Antrieb aufgetreten ist, der Zweck, zu welchem Gott ihn gesandt hat, war der, daß er die Tätigkeit eines Zeugen ausübe, d. h. daß er die Wirklichkeit von solchem, was er selbst gesehen oder gehört oder sonst erfahrungsmäßig erkannt hat, anderen, welche solche Erfahrung

---

[44]) Auch Jesus sagt 7, 29 *παρ' αὐτοῦ εἰμι κἀκεῖνός με ἀπέστειλεν*, was nicht mit *ἐκ* oder *ἀπό* oder *παρὰ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον* 8, 42; 13, 2; 16. 27. 28. 30; 17. 8 gleichbedeutend ist. Cf vielmehr 9, 16. 33; Sir 15, 9; Grenfell u. Hunt, Fayum towns p. 120 (kaiserliches Reskript des 3. Jahrh.) *τοῖς ἡγεμόσιν τοῖς κατ' ἐπιτροπείας παρ' ἐμοῦ ἀπεσταλμένοις*.

[45]) Cf Judc 13, 2; 1 Sam 1, 1; 9, 1 f.; 2 Sam 9, 2; Lc 1. 5ᵇ, auch ohne *καί* davor 1 Sam 17, 4; 1 Reg 13, 2 wie hier und Jo 3, 1; Ap 6, 8; 9, 11, sonst im NT nicht. Dafür meist *ὀνόματι* Mt 27, 32; Mr 5, 22; Lc 10, 38, *ᾧ ὄνομα* Lc 2, 25; 8, 41.

[46]) Cf Jo 1, 31; 5, 43; 10, 8; Mt 21, 32; auch von Jesus gebraucht, sagt das absolute *ἦλθον, -εν* nicht mehr Jo 5, 43; 7. 28; 8. 42; 10. 10; Mt 5, 17; 9, 13; 20, 28.

nicht oder noch nicht gemacht hatten, versichern. Seine Bedeutung, sofern sie hier beschrieben ist, lag also nicht in dem, was er selbst war oder ins Werk setzte, sondern in dem, was er auf grund eigener erfahrungsmäßiger Gewißheit von einem anderen sagte. Erst in dem als Apposition zu *εἰς μαρτυρίαν* hinzutretenden Absichtssatz wird weiter gesagt, daß er von dem Lichte zeugen sollte, selbstverständlich von der bestimmten geschichtlichen Größe, welche v. 4 das Licht der Menschen genannt war, was voraussetzt, daß der T. Jesum erfahrungsmäßig als das Licht für alle Menschen erkannt hatte. Denn überall, wo Jo *μαρτυρεῖν*, *μαρτυρία*, *μάρτυς* gebraucht, haben diese Worte ihren ursprünglichen Sinn und werden niemals von jeder beliebigen Verkündigung der Wahrheit oder von bloßer Vorausverkündigung zukünftiger Dinge gebraucht. Dem entspricht es, daß Jo den T. überall nur als den Zeugen des von ihm als Messias erkannten Jesus, nie als den prophetischen Prediger des Himmelreichs und des großen Kommenden darstellte, obwohl er ihn auch als solchen kennt. Der Zweck aber der ihm aufgetragenen Zeugnistätigkeit war, daß alle durch ihn zum Glauben kämen.[47]) Das hier wie so oft objektlose *πιστεῦσαι* erhält durch den Zusammenhang eben das zum Objekt, was Gegenstand des Zeugnisses des T. war, den als Licht der Menschen erschienenen und in der Welt vorhandenen Logos, d. h. Jesum cf AG 19, 4. „Alle“ sind zunächst die, zu welchen der T. redete; aus v. 15 aber sieht man, daß dieser Kreis sich erweitert, weil auch von ihm das *ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ* Hb 11, 4 gilt. Sehr auffällig ist, daß nach dieser umständlichen Beschreibung der wesentlichen Lebensaufgabe des T. nun v. 8 noch ausdrücklich verneint wird, daß er selbst das Licht gewesen sei, was doch schon v. 6—7 deutlich genug zu verstehen gegeben war, und daß noch einmal positiv und genau mit denselben Worten wie v. 7 der Beruf des T., in bezug auf das Licht Zeugnis abzulegen, beschrieben wird.[48]) Jeder empfindet den starken Ton, welchen durch diese Gegensetzung dessen, was der T. nicht war, und was seine wesentliche Bestimmung war, der verneinende Satz erhält. Dies erklärt sich aber nur daraus, daß im Kreise oder der Umgebung der Christen, für welche Jo schreibt, eine Beurteilung des T. verbreitet war, durch welche der Abstand zwischen Jesus und seinem Vorläufer verwischt und dieser jenem mehr oder weniger gleichgestellt wurde. Es bedarf nur eines flüch-

---

[47]) Dies ist fast überall die Bedeutung von *πιστεῦσαι* 2, 23; 4, 39. 53; 6, 29; 7, 31. 48; 8, 30; 10, 42; 17, 21, auch wo es von den bereits in gewissem Maß Glaubenden ausgesagt wird 2, 11. 22; 14, 29; 17, 8.

[48]) Das *ἀλλ' ἵνα κτλ.* wird kaum als Ellipse empfunden, da das *ἦλθεν* von v. 7 oder auch das *ἦν*, welches v. 8[a] als Kopula diente, leicht in der Bedeutung „er war da“ d. h. „er war gekommen“ zu *ἀλλά* sich ergänzt. Cf jedoch v. 22; 9, 3; 15, 25.

tigen Blicks auf v. 15. 19—27. 29—34; 3, 26—36; 5, 33—36; 10, 40 f., um zu erkennen, wie sehr es dem Ev angelegen ist, dieser Meinung zu widersprechen. Nicht zum wenigsten aus dieser Antithese erklärt es sich, daß Jo vom ersten bis zum letzten Satz seines Ev sich nicht genug darin tun kann, Jesum oder den Logos in seiner einzigartigen Bedeutung und seiner unvergleichlichen Größe darzustellen. Andrerseits aber fehlt jede Spur einer Geringschätzung des T.; nichts wird von ihm berichtet, was einen Schatten auf ihn werfen (cf dagegen Mt 11, 2—6) oder einen Gegensatz zu Jesus andeuten könnte (Mt 11, 18 f.). Er wird vielmehr als ein rührendes Vorbild selbstloser Anerkennung seines größeren Nachfolgers und vor allem als der von Gott berufene Zeuge Jesu dargestellt, welcher allen, die ihn hören wollten, den Weg zum Glauben an Jesus wies. Damit dieses positive Urteil nicht über der antithetischen Negation überhört werde, wird es v. 8^{b} zum zweiten Mal ausgesprochen. Gleichzeitig dient dies zur Anknüpfung des richtig verstandenen v. 9.[49]) Unmöglich ist es jedenfalls, nach Analogie von v. 8^{a} *ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* als Prädikat zu fassen, wozu dann aber im Unterschied von allen bisherigen Sätzen das unausgesprochene Subjekt erst aus dem Zusammenhang zu ergänzen wäre. Denn als solches ließe sich nicht *τὸ φῶς* denken („das erwähnte Licht war das wahre Licht"), was ein rückweisendes *τοῦτο* erfordern würde (cf v. 2. 7), sondern nur der T., welcher v. 6—7 das einzige Subjekt war; von ihm aber konnte natürlich nach dem, was vorangegangen, nicht gesagt werden: „er war das wahre oder wahrhaftige Licht". Ist aber *τὸ φῶς τὸ ἀλ.* Subjekt, so entsteht die Frage, ob *ἦν* für sich oder mit dem davon getrennten *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* das Prädikat bildet. In ersterem Fall wäre gesagt: „es existirte das w. L." und nicht: „es war vorhanden oder anwesend", was entweder eine Ortsangabe erfordern würde oder durch *παρῆν* auszudrücken gewesen wäre.[50]) Die Frage nach der Zeit, während welcher das w. L. existirte, wäre aus dem Zusammenhang nur dahin zu beantworten: „als der T. von dem Lichte zeugte". Dies aber wäre eine sehr selbstverständliche Bemerkung, nachdem v. 6—8 so umständlich gesagt war, daß der T. nicht abstrakte Wahrheiten gelehrt oder Ideen vorgetragen oder zukünftige Dinge und Ereignisse angekündigt, sondern als Augen- und Ohrenzeuge die ihm erfahrungsmäßig gewiß gewordene Existenz des Lichtes bezeugt habe, womit das *μέσος ὑμῶν στήκει* v. 26 bereits vorweggenommen ist. Noch schwerer wiegen die Schwierig-

---

[49]) Luther übersetzte anfangs: „(Das war das wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet) durch seyn zukunfft ynn diese welt", später: „die in diese Welt komen", cf Bindseil u Niemeyer, Luthers Bibelübers. VI, 205.

[50]) Cf v. 4 *ἐν αὐτῷ*, v. 10 *ἐν τῷ κόσμῳ*, 2, 2 (u. 6); 4, 6; 5, 5; 6, 22. 24 *ἐκεῖ*, 6, 9; 11, 21. 32 *ὧδε*. — Für *παρεῖναι* 11, 28; Lc 13, 1.

keiten, welche bei dieser Konstruktion die Worte *ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον* bereiten. Es wäre entweder zu übersetzen: „(Es war vorhanden das w. L.), welches jeden in die Welt kommenden Menschen erleuchtet“ oder „welches als ein in die Welt kommendes jeden Menschen erleuchtet“. Ersteres würde an die jüdischen Ausdrücke בוא הָעוֹלָם, לָעוֹלָם, בָּעוֹלָם „zur Welt kommen, geboren werden“ [51]) erinnern. Dem NT sind dieselben fremd, [52]) und die Juden gebrauchen כָּל בָּאֵי הָעוֹלָם nicht als ein pleonostisches Attribut zu dem Wort Mensch, Menschen wie es hier der Fall wäre, sondern als Ersatz für dasselbe. In dem abgeschliffenen Sinn, welchen der jüdische Ausdruck vielfach angenommen hat (alle Weltbewohner), wäre *ἐρχ. εἰς τ. κ.* ein völlig mäßiger Zusatz zu *πάντα ἄνθρωπον*. Wollte man es dagegen genau in dem ursprünglichen Sinn nehmen, so würde sich der verkehrte Gedanke ergeben, daß das Licht, von welchem der T. als einem bereits erschienenen zeugte, jeden Menschen im Moment seiner Geburt und von da an beständig erleuchte. Nur wenn man auch hier wieder in der bereits zu v. 4 als irrig erwiesenen Weise den Ev von einer alle Menschen berührenden erleuchtenden Wirksamkeit des präexistenten Logos reden läßt, könnte man diesen Gedanken erträglich finden. Aber eben die Voraussetzung einer solchen Deutung ist hier ausgeschlossen. Nachdem wir durch v. 6—8 in die Zeit des öffentlichen Wirkens des T.'s versetzt und durch das *ἦν* v. 9 auf alle Fälle in dieser geschichtlichen Vergangenheit festgehalten worden sind, kann der Relativsatz nicht von einer seit der Schöpfung im Gang befindlichen Wirkung des Logos auf alle Menschen aller Zeiten und Orte handeln, von welcher der T. nichts geahnt und auch nach unserem Ev nicht die leiseste Andeutung gemacht hat. Erkennt man aber an, daß die Hauptaussage von v. 9 ebenso wie v. 4 auf die Zeit des Erdenlebens Jesu und genauer auf die Zeit, da der T. von Jesus zeugte, sich bezieht, so kann man *ἐρχ. εἰς τ. κ.* auch nicht als Näherbestimmung zu *ὅ* ziehen. Denn nicht als in die Welt kommendes erleuchtet das in Jesus erschienene Licht jeden Menschen; nicht von der Geburt Jesu strahlt das Licht aus, das

[51]) Belege bei Lightf.; Schöttgen I, 322 f. (Dieser verbindet es jedoch mit *τὸ φῶς*); Schlatter S. 18. 41. 48. 101. — Im Midr. r. zu Lev 24, 2 (Wünsche's Übersetzung S. 216 u. 219, schon von Wettstein z. St. citirt) sagt R. Samuel b. Nachman „Du (Gott) erleuchtest die Oberen und die Unteren, du erleuchtest alle Weltbewohner (alle, die in die Welt kommen) und findest Lust an dem Licht Israels“. Herangezogen werden unter anderem Gen 1, 16; Ps 18, 29; Job 25, 3.

[52]) Jo 16, 21 weicht wesentlich ab. Jo 6, 14; 11, 27 liegt zwar der gleiche Ausdruck vor, bedeutet aber nicht die Geburt, und die häufige Anwendung desselben auf den Eintritt Jesu in das menschlich irdische Dasein (9, 39; 12, 46; 16, 28; 1 Tm 1, 15) spricht eher dagegen als dafür, daß für Jo *ἐρχ. εἰς τὸν κ.* ein geläufiger Ausdruck für die Geburt der Menschen war. Jo 18, 37 steht es nicht anstatt, sondern neben *γεγέννημαι*.

schließlich jeden Menschen erreicht, sondern von dem in die Welt gekommenen, unter sein Volk getretenen und durch Wort und Tat sich selbst den Menschen bezeugenden Christus. Solange er auf Erden weilte, erreichte das von ihm ausstrahlende Licht bei weitem nicht jeden Menschen und hatte auch zur Zeit des Ev nicht alle erreicht. Darum heißt es auch weder *ἐφώτιζεν* noch *ἐφώτισεν*, sondern *φωτίζει*, entsprechend dem Praes. *φαίνει*. Der Relativsatz *ὃ* — *ἄνθρωπον* ist eine auf die gesamte Zeit von der ersten Erscheinung Christi bis zu seiner Parusie bezügliche, die Gegenwart des Ev mitumfassende Aussage (oben S. 59f.) und dient zur Charakteristik des Subjekts *τὸ φῶς τ. ἀλ.* Christus oder der Logos wäre nicht das wahre Licht, das Licht im vollen Sinn des Wortes, das Licht ohne gleichen, wenn er es nicht für alle Menschen wäre und schließlich jeden Menschen mit seiner Wirkung erreichte. Weil dies der Fall ist, ist er *τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν*.[53]) Hat sich nun gezeigt, daß *ἐρχ. εἰς τ. κ.* weder als Attribut zu *π. ἄνθρ.* noch als Näherbestimmung des Subjekts (*ὅ*) in den Relativsatz gehört, so bleibt als einzige Möglichkeit die Verbindung von *ἐρχ.* mit *ἦν* zu einem periphrastischen Imperf. des Hauptsatzes, was dem Stil des 4. Ev vorzüglich entspricht.[54]) Dieser darf

[53]) Cf 1 Jo 2, 8. — *ἀληθινός* ein Lieblingswort des Jo, im Ev (abgesehen von 2 zweifelhaften Stellen 8, 14. 16) 8 mal, in 1 Jo 4 mal, Ap 10 mal, im ganzen übrigen NT nur noch Lc 16, 11; 1 Th 1, 9; Hb 8, 2; (9, 14 unecht); 9, 24; 10, 22. Nach überwiegendem Sprachgebrauch kommt das Prädikat oder Attribut *ἀληθινός* dem Subjekt zu, dessen wirkliches Wesen seinem Namen entspricht, welches ist, was es heißt, *ἀληθής* dagegen dem Wort, welches der Wirklichkeit, die es aussagt, entspricht, und der Person, bei welcher Gesinnung und Wort, Wort und Tat mit einander übereinstimmen. Ersteres ist wesentlich gleich *ἀληθῶς ὤν* (cf Jo 8, 31; 1, 47; 4, 42), echt, wahr in dem Sinn, wie wir von wahrer Freiheit, einem wahren Helden u. s. w. reden; letzteres, von Worten wahr, von Personen aufrichtig, treu, wahrhaftig. Den Unterschied zeigen deutlich *θεὸς ἀληθινός*, der einzige Gott, welchem der Name Gott in Wahrheit gebührt, im Gegensatz zu den fälschlich so genannten Göttern (Jo 17, 3; 1 Jo 5, 20; 1 Th 1, 9; Jes 65, 16; 3 Mkk 6, 18), und *θεὸς ἀληθής ἐστιν* (Jo 3, 33; Rm 3, 4; 15, 8; Sap Sal 15, 1). Dieser Unterscheidung entspricht der Gebrauch von *ἀληθινός* deutlich Jo 1, 9; 4, 23; 6, 32; 15, 1; 17, 3; 1 Jo 2, 8; 5, 20; Lc 16, 11; Hb 8, 2; 9, 24; Epict. diss. IV, 1, 152 (*τοὺς ἀληθινοὺς προγόνους, τοὺς θεοὺς καὶ τὴν τῷ ὄντι πατρίδα*). 172; Polyb. I, 1, 2. Eine strenge Unterscheidung von *ἀληθής* ist jedoch nicht überall nachzuweisen. In LXX, auch in der Ap., wo ebenso wie im 1 Jo, *ἀληθής* überhaupt nicht vorkommt (dagegen 11 mal im Ev sicher überliefert), sehr häufig aber *ἀληθινός*, sind Übergriffe von *ἀληθινός* in das Gebiet von *ἀληθής* nicht zu verwundern. Auch unser eigener Sprachgebrauch ist nicht fest geregelt und war es nicht zu Luthers Zeit, der für *ἀληθινός* z. B. 1, 9; 4, 23 „wahrhaftig“; 6, 32; 15, 1 „recht“; 17, 3 „wahr“, aber auch für *ἀληθής* 3, 33; 7, 18; 8, 26 von Personen „wahrhaftig“ setzt. Vulg. für letzteres *verax*, dagegen *verus* unterschiedslos für *ἀληθής* als Attribut von Worten und für *ἀληθινός*.

[54]) 1, 28; 3, 23; 10, 40 *ἦν . . βαπτίζων*, 2, 6 *ἦσαν . . . κείμεναι*, 11, 1; 13, 23 cf Lc 21, 37; 24, 13; AG 8, 28; 12, 5; 16, 12.

aber nicht unter Berufung auf die angeblich futurische Bedeutung des Praes. ἔρχομαι dahin verstanden werden, daß das Licht erst im Begriff stand, in die Welt einzutreten, oder demnächst kommen sollte;[55]) denn wenn der lebendige Logos während seiner innerweltlichen Existenz das Licht der Menschen war (v. 4), der T. aber nach v. 6—8 von diesem Licht nicht sowohl geweissagt, als auf Grund seiner Erfahrungen Zeugnis von ihm abgelegt hat, so war das wahre Licht zu der Zeit, in welcher wir durch das ἦν v. 9 festgehalten werden, nicht mehr eine zukünftige Erscheinung sondern bereits in der Welt vorhanden. Andrerseits kann man doch sagen, daß sein Kommen in die Welt noch nicht vollendet war; denn erst in dem Maße, als es auf die Menschen einzuwirken anfing und fortfuhr, wurde und war es ein leuchtendes Licht für die Menschen, war es als solches in der Welt vorhanden. Als der T. von ihm zeugte, stand es nicht erst im Begriff zu kommen, sondern es war bereits im Kommen begriffen. Eben damals hielt es seinen Einzug in die Welt, d. h. Jesus begann eben damals aus der Verborgenheit seines früheren Lebens hervorzutreten und gleichsam aus der anfänglichen Dunkelheit, in welcher er sich bis dahin gehalten, als ein Licht aufzuleuchten. Diesen Schritt für Schritt sich vollziehenden und, solange der T. sein Zeugenamt ausübte, noch unvollendeten Vorgang schildert das ἦν . . . ἐρχ. εἰς τ. κ. nur viel malerischer als ein einfaches Imperf. (4, 30; 6, 17 ἤρχοντο). Ist hiemit der Sinn von v. 9 getroffen, so hat es nichts befremdliches, daß nun v. 10 von demselben Subjekt gleichfalls im Imperf. gesagt wird: es w a r in der Welt. Dieses ἦν gilt schon von jener Anfangszeit, da der T. als Zeuge auf den noch im Kommen begriffenen, aber doch schon vorhandenen, gelegentlich sogar auf den anwesenden Jesus mit dem Finger hinwies (1, 26. 29; 3, 29 f.). Aber das wahre Licht der Menschen blieb, als die nur zum Zeugnis bestimmte Leuchte erlosch (5, 35); es leuchtete nur um so heller und leuchtete, solange der Tag des Erdenlebens Jesu währte (9, 5). Von dieser ganzen Zeit gilt das ἦν ἐν τῷ κόσμῳ. Hieran schließen sich, durch zweimaliges καί enge angeknüpft die Sätze, welche das Verhältnis und das Verhalten der Welt zu dem in ihr sichtbar vorhandenen Licht beschreiben. Es bestand ein Verhältnis zwischen ihr und ihm, schon ehe das Licht in die Welt kam; denn derselbe, welcher als Licht in die Welt kam, ist es auch, durch dessen Wirkung die Welt, wie v. 3 gesagt war, ins Dasein gerufen wurde. Man sollte

[55]) Der Schein, als ob ἔρχομαι gleichbedeutend mit ἐλεύσομαι (Jo 14, 23) und somit ἦν ἐρχόμενος = *venturus erat* sei, entsteht nur dadurch, daß im Hebräischen, Deutschen (es kommt ein Gewitter, der kommende Tag, künftig, zukünftig) und vielen anderen Sprachen das, was sein oder geschehen wird, als ein herankommendes vorgestellt wird.

denken, es wäre der Welt im eigentlichen Sinn des Wortes natürlich gewesen, ihn, der ihres Daseins wirkende Ursache gewesen ist, als das, was er ihr sein sollte, zu erkennen, als er sichtbar in ihr erschien. Aber das Ergebnis seines Seins und Wirkens in der Welt läßt sich in die Worte fassen: *καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.*[56]) Obwohl der, welcher hier als Objekt des Nichterkennens der Welt genannt ist, seit v. 5 nie anders als durch das Neutrum *τὸ φῶς* bezeichnet war, heißt es doch nicht *αὐτό*, sondern *αὐτόν*, und diese maskuline Form wird von da an festgehalten. Dies erklärt sich nicht daraus, daß hier stillschweigend auf das *ὁ λόγος* von v. 1 zurückgegriffen würde; denn v. 14 zeigt, daß das nicht stillschweigend geschehen sein würde. Es wird vielmehr das lange genug festgehaltene Bild von der Wirklichkeit durchbrochen, die es darstellen sollte. Das wahre Licht ist nur im Wortausdruck ein Neutrum (*τὸ φῶς*), in Wirklichkeit ein Mensch, ein Mann (1, 30). Dem entspricht es, daß von dem, welcher vorher als das Licht, nun als ein Mann benannt ist, ohne weiteres gesagt wird, die Welt sei durch ihn geworden, obwohl dies v. 3 weder von dem Licht noch von dem Menschen Jesus, die als solche im Moment der Schöpfung noch nicht existirten, sondern von dem Logos gesagt war. Deutlicher und stärker konnte die persönliche Identität des Logos, der auch Leben und Licht genannt wird, mit dem Menschen Jesus kaum ausgesprochen werden. Daß die Welt dieses als Mensch in ihr erschienene Wesen trotz ihrer Erschaffung durch dasselbe, trotz der Bestimmung seiner innerweltlichen Erscheinung für alle Menschen und trotz des sein Auftreten begleitenden Zeugnisses des T. nicht erkannte, erscheint als ein unbegreifliches Rätsel. Ein Versuch, das Rätsel zu lösen, das Widernatürliche durch Zurückführung auf seine natürlichen Ursachen zu erklären, unterbleibt hier. Es wird nur erst das geschichtliche Ergebnis der innerweltlichen Erscheinung des Lichts oder Lebens oder Logos ausgesprochen, und zwar mit bewußter Einseitigkeit und Unvollständigkeit, wie v. 12 zeigt. Noch rätselhafter erscheint dies Ergebnis, wenn man den Punkt in der Welt ins Auge faßt, an welchem das Licht der Menschen als Mensch erschienen ist. „Er kam in das ihm zugehörige Gebiet, und seine Angehörigen nahmen ihn nicht bei sich auf" v. 11. Da nach festem Sprachgebrauch *τὰ ἴδια* den dem Einen im Unterschied vom Andern und im Gegensatz zu dem, was des Andern ist, gehörigen Besitz und besonders auch Wohnsitz bezeichnet,[57])

[56]) Hier wie v. 11 und sehr häufig (3, 11. 32; 6, 70; 7, 19) dient *καί*, 15, 27 sogar *καί — καί*, wie ein „und doch, trotzdem", zur Anfügung eines überraschenden Gegensatzes.

[57]) *τὰ ἴδια* Jo 16, 32; 19, 27; Lc 18, 28; AG 21, 6; Esther 5, 10; 6, 12 (hebr. „sein Haus"); 1 (3) Esra apocr. 5, 7; 3 Mkk 6, 27; 7, 8; Berl. äg.

so kann hiemit nicht wieder die Welt gemeint sein, wodurch v. 11 eine sehr entbehrliche Variation vom v. 10 würde, sondern nur Israel und das Land Israels. Diese sind für Jesus nicht erst dadurch *τὰ ἴδια* geworden, daß er unter diesem Volk und in diesem Land geboren wurde, sondern es bestand schon vorher zwischen ihm und diesem Volk und Land ein näheres Verhältnis; denn dieses Volk allein unter den Völkern war längst ein Eigentum Gottes in besonderem Sinn, das Volk Gottes,[58]) eben damit aber auch ein Eigentum dessen, der schon ehe Abraham wurde (8, 58) und Israel entstand, Gott bei Gott war und auch als Mensch auf Erden alles Eigentum Gott sein eigen nannte (16, 15; 17, 10). Wie er Gottes Tempel als seines Vaters Haus ansah (2, 16), so Gottes Volk als sein Volk. Indem er in Israel geboren wurde, kam er in das ihm vor allen anderen Völkern zugehörige, durch eine mehr als tausendjährige Geschichte auf sein Kommen vorbereitete und ihm dem Sohne Gottes als Erbbesitz zugedachte (Mt 21, 38) Gebiet der Welt; und indem er sich während seines Erdenlebens auf dieses Volk und Land, aus dem er hervorgegangen, beschränkte (cf 7, 35; 10, 16; 12, 20—32), wurde es immer mehr sein Volk und seine Heimat. Alle Glieder des Volks waren seine nächsten Verwandten unter den Menschen. Man sollte denken, sie müßten ihn als den Ihrigen freudig aufgenommen haben, und könnte es begreiflich finden, wenn sie ihn in eifersüchtiger Liebe für sich allein in Anspruch genommen hätten.[59]) Das Gegenteil ist geschehen. Auch hier, wie in der entsprechenden Aussage über das Verhalten der Welt, läßt Jo sich an der maßvollen Verneinung des zu erwartenden günstigen Erfolgs genügen, anstatt zu sagen, was jeder Leser wußte, daß die Juden ihren Bruder und König (19, 15) aus ihrem Volk ausgestoßen und an die Heiden ausgeliefert haben. Wenn es nun nach v. 10. 11 scheinen könnte, daß die Erscheinung des für die ganze Menschheit bestimmten wahren Lichts in der Welt und in Israel ganz vergeblich gewesen sei, so bringt v. 12 die notwendige Ergänzung durch

---

Urk. nr. 372, 10; im jüngeren Hebr. [illegible] Schlatter S. 20, aram. [illegible], was Sc S[1] Sh hier unterschiedslos für *τὰ ἴδια* und *οἱ ἴδιοι* gebrauchen. Ferner cf *ἰδ. πόλις* Mt 9, 1; Lc 2, 3 (v. l.); 1 (3) Esra 5, 8; *πατρίς* Jo 4, 4; *οἰκία* 3 Mkk 7, 18 (7, 20 ebenso ohne Substantiv); *οἶκος* 1 Tm 3, 4. 5. 12; 5, 4; *τόπος* Prov 27, 8; 1 Mkk 11, 38; *οἱ ἴδιοι* AG 4, 23; 1 Tm 5, 8; mit der v. l. *Ἰουδαῖοι* 2 Mkk 10, 14; 11, 23.

[58]) Ex 19, 5; Deut 4, 20; 7, 6; 26, 18; Ps 137, 4 cf 1 Pt 2, 9; Tit 2, 14.

[59]) Im Unterschied von *δέχεσθαι* Jo 4, 45; Mt 10, 41; Lc 9, 53; Gl 4, 14, häufig von gastlicher Aufnahme, bezeichnet *παραλαμβάνειν* mit persönlichem wie mit sachlichem Objekt ein Aufnehmen, welches Aneignung, dauernden Besitz und bleibende Gemeinschaft zum Zweck hat Jo 14, 3; Mt 1, 20. 24; Kl 2, 6.

den Hinweis auf den tatsächlichen Erfolg, den sie erzielt hat. Es hat doch Menschen gegeben, die Jesum aufgenommen oder, wie durch ἔλαβον statt des vorigen παρέλαβον angedeutet wird, ihn genommen haben, wie er sich gab. Es scheinen auch nicht wenige zu sein, denn ὅσοι faßt stets eine ansehnliche Vielheit zusammen und verneint jeden Unterschied innerhalb derselben. Da v. 11—12 das Kommen Jesu zu seinem Volk als etwas besonderes in der allgemeineren Vorstellung seines Kommens in die Welt unterschieden war; da ferner v. 4. 9 seine Bestimmung für alle Menschen stark betont war, und da endlich die 10, 16; 11, 52; 12, 32 in Aussicht genommene Heranziehung der Heiden zur Zeit des Ev in beträchtlichem Maß zur Wirklichkeit geworden war, so ist von da aus auch das ὅσοι zu verstehen. Nicht nur den Juden, den ἴδιοι Jesu, sondern auch den von Natur, geschichtlich und räumlich fernen und fremden Heiden, die ihn bisher aufgenommen und sich angeeignet haben, wie etliche Juden es vor ihnen getan haben, gab er Vollmacht, Gottes Kinder zu werden. Anrecht oder Erlaubnis (Mt 21, 23 f.; Jo 5, 27; AG 9, 14; 1 Kr 9, 4 ff.) und Möglichkeit oder Fähigkeit (Mt 10, 1; Mr 3, 15; Lc 4, 36; AG 8, 19) zugleich drückt ἐξουσία hier wie manchmal aus (Mt 7, 29; Jo 17, 2; 19, 10 f.). Da nicht gesagt ist: τέκνα θεοῦ ἐγένοντο oder γεγόνασιν, so dürfen die vorliegenden Worte auch nicht so verstanden werden, als ob jenes dastünde. Die Meinung ist nicht die, daß der Mensch in und mit der gläubigen Annahme Jesu sofort ein Kind Gottes werde, sondern im Gegensatz dazu, daß der Mensch von sich aus die Fähigkeit besäße, ein Kind Gottes zu werden, und das Recht hätte, sich so anzusehen und zu nennen, wird die gläubige Annahme Jesu als eine unerläßliche Bedingung und Voraussetzung dafür genannt, daß Jesus einem Menschen die Fähigkeit verleihe, ein Gotteskind zu werden, und das Recht, sich so zu nennen cf 1 Jo 3, 1. Wodurch diese Möglichkeit und dieses Anrecht verwirklicht werde, bleibt hier ungesagt; cf dagegen 3, 3—12. Da das λαμβάνειν αὐτόν schon nach v. 7 ein πιστεύειν und zwar ein Gläubigwerden an Jesus (3, 16) oder an seinen Namen (3, 18) ist, so würde die den Satz abschließende Apposition τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ mehr als entbehrlich sein, wenn hiemit nur noch einmal an die Bedingung erinnert werden sollte, von deren Erfüllung es abgehangen hat, ob und daß jene Menschen von Jesus jene ἐξουσία empfangen haben. Dies würde aber auch πιστεύσασιν erfordern. Denn nicht das Glauben als ein andauerndes Verhalten sowohl derer, welche Gottes Kinder werden können, als derer, die es geworden sind, sondern das durch ἔλαβον αὐτόν als eine einmalige, geschehene Handlung vorgestellte Gläubigwerden ist die Voraussetzung für den Empfang der ἐξουσία. Durch τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄ. αὐ., wobei der Artikel nicht zu

übersehen ist,[60]) wird aus der Vergangenheit in die Gegenwart übergegangen und auf die zur Zeit des Ev bestehende Gemeinde der Bekenner Jesu hingewiesen. Denn *πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομά τινος* im Unterschied von *πιστεύειν εἰς αὐτόν* bezeichnet stets den im Wort des Bekenntnisses, in der Beilegung eines bedeutungsvollen Namens sich aussprechenden Glauben an die Person.[61]) Ob einer Jesum den Messias oder den Sohn Gottes oder den Herrn nennt, ist hiefür gleichgiltig. Das alles und noch manches andere, was seine Gläubigen von ihm bekennen, fällt unter den Begriff seines Namens. Nur, gerade an den Logosnamen zu denken, ist geschichtlich unstatthaft; denn es hat nie eine Gemeinde gegeben, deren Bekenntnis lautete: Jesus ist der Logos.

Zum zweiten Mal hat Jo seine Leser bis in seine und ihre Gegenwart hinabgeführt. Das erste Mal (v. 1—5) war er von dem vorweltlichen Sein des Logos ausgegangen und hatte mit der freudigen Versicherung geschlossen, daß es der finsteren Welt trotz aller Angriffe nicht gelungen sei, das in dem lebendigen Logos erschienene Licht der Menschen auszulöschen. Das zweite Mal (v. 6—12) hat er mitten in der Geschichte, bei dem Zeugnis des T. Johannes über den bereits in der Welt vorhandenen und zu seinem Volk gekommenen Jesus eingesetzt und hat in großen Zügen seine Geschichte im Verhältnis zur Welt und zu Israel skizzirt. Die Welt als Ganzes hat ihn nicht erkannt; die Judenschaft als Nation hat ihn nicht bei sich aufgenommen. Aber in der weder jüdischen noch heidnischen Gemeinde seiner Bekenner liegt der Ertrag seines Seins und Wirkens in der Welt vor. Ein dritter Kreis von Sätzen (v. 13—18) beschreibt die innerweltliche Erscheinung dessen, welcher bis dahin das Wort, das Leben, das Licht genannt war, als einer menschlichen Person in ihrem Verhältnis sowohl zu Gott, als zu denjenigen Menschen, für welche er nicht vergeblich gekommen ist. Hiebei ist vorausgesetzt, daß der schon im 2. Jahrhundert nachweisbare, später zur Alleinherrschaft in der ganzen Kirche gekommene Text von v. 13 (*οἵ . . . ἐγεννήθησαν*) nicht der ursprüngliche ist. Nach diesem wäre von denen, die Jesum gläubig aufgenommen, von ihm Recht und Fähigkeit zur Gotteskindschaft empfangen haben und jetzt als eine Gemeinde der an seinen Namen Gläubigen vereinigt sind, schließlich noch gesagt, daß und wie sie Gottes Kinder geworden sind. Dieser Satz müßte

[60]) Cf 1 Jo 5, 13; Jo 7, 39; Hb 4, 3. Der Artikel mußte fehlen, wenn eine Eigenschaft der bereits genau bezeichneten Personen als Grund der Aussage über sie angegeben werden sollte Jo 11, 51; 19, 38. Den Charakter der Worte als einer nachträglichen Apposition zu *αὐτοῖς* können wir etwa ausdrücken durch die Wiedergabe: „und das sind die, welche an seinen Namen glauben".

[61]) Jo 2, 23; 3, 18; 1 Jo 3, 23; 5, 13 cf Jo 20, 31.

aber, auch wenn wir nicht starke Zeugnisse für das frühzeitige Vorhandensein eines sehr anderen Textes besäßen, aus sachlichen und stilistischen Gründen sehr befremdlich erscheinen. Hat Jo schon mit der Apposition *τοῖς πιστ. κτλ.* die Darstellung davon, wie die betreffenden Menschen sich zu Jesus verhalten, und was sie dafür von ihm empfangen haben, verlassen und ist zu einem Hinweis auf die Gemeinde seiner Gegenwart fortgeschritten, so versteht man nicht, warum von da aus noch einmal auf das Erlebnis der Christen zurückgegriffen wird, ohne welches sie nicht Glieder der Gemeinde wären, und dies im Aorist, während dem Präs. *τοῖς πιστεύουσιν* nur ein Perf. entsprechen würde.[62]) Denn daß *οἵ* eben hieran und nicht an *τέκνα* sich anschließt, sollte sich von selbst verstehen.[63]) Sollte ferner gesagt sein, daß es nicht bei der Verleihung der Macht zur Gotteskindschaft an die Gläubigen geblieben sei, sondern daß sie wirklich Gottes Kinder geworden seien, so gehörte dies vor die Apposition und zu dem *ἔδωκεν αὐτοῖς κτλ.*, etwa in der Form *καὶ ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν*. Auch sollte man, wenn einmal im Anschluß an die nachträgliche Apposition noch etwas weiteres zur Charakteristik der Christen der Gegenwart gesagt werden mußte, erwarten, daß es durch *καὶ ἐκ θεοῦ γεγεννημένοις* geschehen wäre, oder, wenn die neu zu nennende Eigenschaft nicht mit einem so kurzen participialen Ausdruck abzutun war, und wenn sie in einen inneren kausalen Zusammenhang mit der vorher genannten gebracht werden sollte, wenigstens *οἵτινες* statt *οἵ* geschrieben wäre.[64]) Das Unbegreiflichste aber wäre, daß an eine Aussage darüber, wie die Christen Gotteskinder wurden, durch *καί* ein Satz angeschlossen wäre, welcher von der Erscheinung des Logos im Fleisch und von dem Eindruck, welchen er auf seine gläubigen Zeitgenossen machte, handelt (v. 14). Bis dahin hat dem Ev *καί* nicht weniger als 9mal dazu gedient, aufs engste zusammengehörige, von demselben Subjekt handelnde[65]) und auf gleicher Linie der Zeit liegende Sätze an einander zu reihen, und dagegen hat er jeden Anfang einer neuen, vom vorigen einigermaßen unabhängigen Gedankenreihe asyndetisch eintreten lassen (v. 3. 4. 6. 9). Es widerspräche nicht nur seinem besonderen, sondern jedem Stil, wenn hier mit einem „und" von der Geburt der Gotteskinder zu dem zeitlich früheren Faktum der Erscheinung des Logos im Fleisch und unter den Menschen über-

[62]) 1 Jo 2, 29; 3, 9[b]; 4, 7; 5, 1[a] *γεγέννηται*, Jo 3, 6. 8; 1 Jo 3, 9[a]; 5, 1. 4. 18[a] *γεγεννημένος*. In Rücksicht auf immer neue Kinder war auch *γεννῶνται* möglich.

[63]) Abgesehen von der Wortstellung, konnte nur von bestimmten Personen gesagt werden *οἵ . . ἐγεννήθησαν*, von dem nur prädikativ gebrauchten Gattungsbegriff *τέκνα θ.* höchstens *ἅ* (oder allenfalls *οἵ* 2 Jo 1) . . *γεννῶνται*.

[64]) Jo 8, 53; 1 Jo 1, 2; Ap 1, 7; 2, 24; 9, 4 und öfter. Cf Bd. IX, 86 zu Gl 2, 4.

[65]) Nur v. 10. 11 mit formellem Übergang ins Objekt, was durch passive Fassung des je zweiten Satzes hätte vermieden werden können.

gegangen würde, ohne daß durch ein einziges Wort eine Analogie oder ein Kausalverhältnis oder ein Gegensatz [66]) zwischen diesen beiden Tatsachen angedeutet wäre, und ohne daß im weiteren Verlauf wieder auf die Entstehung der Gotteskinder die Rede käme. Aber auch inhaltlich betrachtet kann der gewöhnliche Text von v. 13 nicht der ursprüngliche sein. In drei Sätzen wäre von den Christen verneint, daß sie ihr eigentümliches Leben auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung empfangen haben, und dann erst behauptet, daß sie es einer Erzeugung und Geburt [67]) aus Gott verdanken. Dies nämlich sagen die Worte: „nicht von mehrerlei (d. h. hier zweier Menschen) Blut [68]) und nicht aus Willen von Fleisch und

---

[66]) So in dem mittleren Satz von v. 10, welcher die beiden Aussagen über das Verhältnis zwischen dem in der Welt erschienenen Logos und der Welt, in welcher er erschienen war, nur kurz durch Erinnerung an bereits früher Gesagtes unterbricht und durch diese seine Stellung als erläuternde Zwischenbemerkung gekennzeichnet ist.

[67]) Beides zugleich ist *γεννᾶν*. Wie hebr. יָלַד zwar gewöhnlich von der Mutter (= *τίκτειν*), zuweilen aber auch vom Vater (Gen 4, 18; 10, 8. 13. 15) statt des hiefür gebräuchlicheren הוֹלִיד, so LXX zuweilen *γεννᾶν* von der Mutter mit und ohne Veranlassung durch den Urtext (Gen 25, 26; Ex 6, 20; Ruth 4, 13; 1 Chron 2, 46, zuweilen mit v. l. *τίκτειν*). Von der Geburt aus der Mutter Jo 3, 4; Mt 19, 12; Lc 23, 29 und öfter, wie auch klassisch. Daher die häufige Bezeichnung beider Eltern durch *οἱ γεννήσαντες, γονεῖς*. Dies ist schon für das sprachliche Verständnis von *γεννᾶσθαι ἐκ* (nicht *ὑπό* oder *παρά*) *θεοῦ* (cf *ἐκ τοῦ πνεύματος* Jo 3, 5f. cf Mt 1, 18. 20) zu beachten. Obwohl Gott der Vater der Gottessöhne genannt zu werden pflegt, ist dies Bild doch nicht so zu pressen, daß man nach einer Mutter zu fragen hätte. Gott ist seinem Volk Vater und Mutter zugleich cf Jes 63, 16; Mal 2, 10 einerseits, Jes 49, 15; 66, 13 andrerseits, beides vereinigt Deut 32, 18 cf Jes 51, 1f.; Ps 27, 10. Auch bei Übertragung des Bildes auf Menschen im Verhältnis zu andern Menschen, die ihnen ihr geistliches Leben verdanken, wird Vaterschaft und Mutterschaft nicht unterschieden (1 Kr 4, 15; 1 Th 2, 11 einerseits, Gl 4, 19; 1 Th 2, 7; Num 11, 12 andrerseits).

[68]) Da das Blut hier nicht als das bei gewaltsamer Tötung vergossene in Betracht kommt, so ist auch der Plural *αἱμάτων* nicht wie in Fällen jener Art daraus zu erklären, daß das Blut als ein in Strömen oder Tropfen dahinfließender Stoff gedacht wird (Gen 4, 10; Sophocl. Oed. R. 1278f.), oder aus der Rücksicht auf die Verwundung und Tötung vieler im Kriege (Jes 9, 4; 2 Mkk 14, 18; Aristid. apol. 4, 2; Clem. protr. 36 *εἰ δὲ τραύματα καὶ αἵματα*), oder auf die wiederkehrenden Fälle von Blutvergießen bei wiederholten Opfern (Just. apol. I, 13) oder Streitigkeiten der Männer (Sirach 22, 24) und auf die gehäuften Mordtaten der „Blutmenschen" (Ps 5, 7; 59, 3; Sirach 31, 25). Der Plural erklärt sich hier auch nicht aus der Rücksicht auf die vielen Gotteskinder; denn diese würde auch für *ἀνδρός* einen Plural fordern. Wo das Blut wie hier als Träger des sich fortpflanzenden Lebens der Gattung, als Einheitsband unter den Genossen eines Geschlechts gedacht ist (cf AG 17, 26 v. l.), wird es sonst singularisch bezeichnet. Der seltene Gebrauch des Plurals dagegen läßt mehrerlei Blut unterscheiden. Cf Mischna, Sanhedr. IV, 5, wo דְּמֵי אָחִיךָ Gen 4, 10 gedeutet wird „sein Blut und das Blut seiner Nachkommen"; oder Midrasch r. zu Ex 12, 22 das Blut des Passalamms und das Blut der Beschneidung. Hier aber, wo es sich um Erzeugung und Geburt von Kindern handelt, kann nur das Blut des

nicht aus Willen eines Mannes, sondern aus Gott erzeugt und geboren.“ [69]) Von dem Akt der Zeugung und Empfängnis, in welchem Mann und Weib sich vereinigen, so daß beider Blut in den Adern ihrer Kinder fließt, wird aufgestiegen zu dem natürlichen Trieb, der sie zusammenführt. Da aber dieser Fleischeswille, welcher im Weibe wie im Manne eine mächtige Triebkraft ist, ohne den entscheidenden Willen und die Tat des Mannes es nicht zur Zeugung und Geburt eines Kindes bringen würde, wird auch dieser noch besonders neben dem Fleischeswillen genannt und auch von ihm wäre nach dem Text. rec. verneint, daß er die Ursache gläubiger Bekenner Jesu oder Gotteskinder sei. [70]) Aber wozu die vielen Worte, um das für jeden Christen und Juden Selbstverständliche zu sagen, daß der Glaube an Gottes Offenbarung nicht durch die leibliche Geburt bewirkt werde, oder daß Gotteskinder aus Gott erzeugt werden? Die dreifache Verneinung weist noch bestimmter als die einfache in v. 8 darauf hin, daß in der Umgebung des Ev eben das, was er so nachdrücklich verneint, oder doch ähnliches, was durch seine Verneinung mitbetroffen wird, von anderen behauptet wurde. Wer aber soll behauptet haben, daß es z. B. vom Willen eines Mannes abhänge, ob der Sohn, welchen er zeugt, ein Gotteskind oder ein Bekenner des Namens Jesu werde? Man hat sich durch v. 13 mit Recht an die Erzählung Mt 1, 18—25; Lc 1, 26—38 erinnern lassen; denn daß ein leibhaftiges Menschenkind ohne Zutun eines Mannes von einem Weibe geboren wird, ist etwas so wunderbares, daß es veranlaßt erscheint, dies durch umständliche Verneinung der Art, wie sonst Menschenkinder entstehen, hervorzuheben. Unter Voraussetzung des herkömmlichen Textes hat man

---

zeugenden Vaters und der gebärenden Mutter gemeint sein. Cf Aug. z. St. Dieser bemerkt auch, zu dem *non ex sanguinibus* in seiner lat. Bibel, *sanguina*, wie er nach dem obsoleten *sanguen* schreibt, sei zwar nicht eigentlich lateinisch, aber hier notwendig, um den Gedanken des Originals zu bewahren. Andere lat. Hss wie b q schreiben *ex sanguine*, wie LXX oft hebr. דמים durch *αἷμα* übersetzt. Man darf also nicht, wie Resch, Außerk. Parall. IV, 59, aus solchen Versionen und Citaten schließen, daß *αἵματος* ein alter oder gar der urspr. Text von Jo 1, 13 sei.

[69]) Henoch 15, 4 sagt zu den Engeln, die nach Gen 6, 4 sich mit Weibern versündigt haben: *ἐν τῷ αἵματι τῶν γυναικῶν ἐμιάνθητε καὶ ἐν αἵματι σαρκὸς ἐγεννήσατε καὶ ἐν αἵματι ἀνθρώπων ἐπεθυμήσατε [καὶ ἐποιήσατε], καθὼς καὶ αὐτοὶ ποιοῦσιν, σάρκα καὶ αἷμα* (Menschenkinder), *οἵτινες ἀποθνήσκουσιν καὶ ἀπόλλυνται.*

[70]) Daß vereinzelte Zeugen teils *οὐδὲ ἐκ θελ. σαρκός* (so E*, aber von erster Hand nachgetragen, einige Min. u. Citate), teils *οὐδὲ ἐκ θελ. ἀνδρός* (so B*, von jüngerer Hand am Rand nachgetragen) ausfallen ließen, erklärt sich als mechanisch entstandener Fehler. Auch gelegentliche Umstellung dieser Satzglieder (z. B. in dem neoplatonischen Citat bei Aug. conf. VII, 9, 14 und Aug. serm. 121, 4) bedeutet nichts. Eher könnte man das in א D erst durch jüngere Korrektoren eingetragene *ἐκ* vor dem zweiten *θέλημα* zu streichen versucht sein.

weiter mit Recht geschlossen, daß Jo die synoptische Erzählung von dem Lebensanfang Jesu kenne und sie indirekt als geschichtlich wahr anerkenne, indem er sie als Typus für die Entstehung von Gotteskindern verwende.[71]) Daraus aber erklärt sich doch nicht die nachdrückliche dreifache Verneinung, welche in bezug auf den Lebensanfang Jesu ein großes Bekenntnis, aber in bezug auf die Entstehung von Gotteskindern eine arge Trivialität wäre. Und wodurch wäre auch nur angedeutet, daß hier eine Vergleichung vollzogen werde, und der Fleischwerdung des Logos als dem Typus der Ausdruck für die damit verglichene Erzeugung von Gotteskindern entnommen sei.[72]) Auch in v. 14, welcher dann etwa durch ein *καὶ γάρ* (*ὁ λόγος* oder *αὐτὸς ὁ μονογενὴς υἱὸς τοῦ θεοῦ*) anzuknüpfen gewesen wäre, wird vom Logos nichts ähnliches gesagt, wie v. 13 nach dem Text. rec. von den Gotteskindern. Alle diese den Inhalt und die Form betreffenden Bedenken fallen hinweg, wenn man den Text als ursprünglich gelten läßt, welcher vom 2. bis 4. Jahrh. im Abendland geherrscht, aber auch in alten Urkunden des Morgenlands deutliche Spuren zurückgelassen hat. Er lautet *οὐκ ἐξ αἱμάτων . . . ἐγεννήθη*, nicht, wie oft gesagt worden ist, mit einem *ὅς* vor diesen Worten.[73]) Von dem Einen, welcher Anfang, Mitte und Ende des ganzen Prologs bildet, und in diesem unverbunden an das Vorige sich anschließenden Satz ebensowenig wie v. 3. 4. 10 einer neuen Benennung bedarf, sagt Jo: Nicht aus Mischung von zweier Menschen Blut und nicht aus einem längst in der Menschennatur wirksamen Trieb und nicht aus dem Willensentschluß eines Mannes, sondern aus Gott ward er erzeugt und geboren. Sowohl die vorangeschickten Verneinungen als die enge sich anschließenden Sätze v. 14 machen es zweifellos, daß sich dies auf die Entstehung des menschlichen Lebens Jesu und nicht etwa auf einen vorzeitlichen Akt der Erzeugung des Logos aus Gott oder des Sohnes vom Vater bezieht. Also nicht nur mittelbar und andeutend, wie es nach dem herkömmlichen Text der Fall wäre, sondern geradezu und mit großem Nachdruck bekennt Jo sich zu dem Wunder der jungfräulichen Empfängnis und Geburt Jesu, von welchem Mt und Lc berichten. Jo erzählt davon nicht, wie es Lesern gegenüber nötig gewesen wäre, die noch nicht davon wußten, sondern betrachtet und beleuchtet hier wie im ganzen Prolog Tatsachen, deren historische Kenntnis er bei den Lesern voraussetzt. Nicht minder deutlich aber zeigt, wie schon S. 75 bemerkt, die dreifache Verneinung, welche der positiven Behauptung vorangeht, daß im Gesichtskreis des Vf und seiner ersten Leser

[71]) Cf meine Schrift über das apost. Symbolum S. 63.
[72]) Cf dagegen 2, 19—22; 3, 8. 14; 4, 35—38; 10, 1—16; 16, 21.
[73]) Das Verdienst, dies zuerst erkannt zu haben, gebührt Blaß. Über die Bezeugung s. näheres in Excurs II.

Leute vorhanden waren, welche eben das, was er so nachdrücklich verneint, behaupteten und, was er behauptet, wenigstens in dem durch die Verneinungen näher bestimmten Sinne nicht gelten ließen (s. oben S. 32 f.). Aus diesem Gegensatz erklärt sich auch der kühne Ausdruck, mit welchem v. 14 das Ergebnis der Erzeugung aus Gott ohne Zutun eines Mannes ausgesprochen wird. Wenn es schon nach dem gewöhnlichen Text von v. 13 unmöglich war, v. 14 so zu verstehen, als ob erst hier von dem bis dahin geschilderten Sein und Wirken des präexistenten Logos zu der geschichtlichen Erscheinung desselben in Jesus übergegangen würde, während doch schon von v. 4 an nur von der letzteren die Rede gewesen ist, so kann bei Anerkennung des ursprünglichen Textes hievon vollends nicht mehr die Rede sein. Wie die Anknüpfung durch *καί* (oben S. 73), so verbürgt die begriffliche Verwandtschaft von (*ἐκ θεοῦ*) *ἐγεννήθη* und (*ὁ λόγος σὰρξ*) *ἐγένετο*, daß von dem Subjekt dieser beiden Sätze in dem zweiten gesagt werden soll, was der aus Gott Erzeugte und Geborene durch diese Erzeugung und Geburt geworden und auf grund derselben gewesen ist. Was aber heißt *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*? Abzuweisen ist vorab die Meinung, daß hiemit eine Verwandlung dessen, welcher bis dahin Logos war, in Fleisch ausgesagt sei, was eben nur sprachlich möglich wäre.[74]) Wie immer man den Begriff *λόγος* fassen mag, ist doch gewiß, daß ein Schriftsteller, der in Jesus den Logos erkennt, des Gedankens unfähig ist, daß der Logos aufgehört habe, dies zu sein, um statt dessen ein leiblich lebender Mensch zu werden. Daß er Fleisch geworden ist, kann keinen ausschließenden Gegensatz zu dem Logossein bilden. Geworden ist der, welcher schon vor Geburt aus Gott (v. 13) existirte (v. 1 f.), durch diese Geburt allerdings etwas, was er vorher noch nicht war, nämlich Fleisch, und dies bildet notwendig einen Gegensatz zu etwas anderem, was er vorher war.[75]) Dies kann aber das Logossein auch darum nicht sein, weil der Ev weder im Prolog noch sonstwo den Satz ausgesprochen hat: Jesus oder das in dem Menschen Jesus erschienene Subjekt ist oder war der Logos. Dahingegen hat er an der Stelle, an welche er durch die Wiederaufnahme des Logosnamens in v. 14 jeden nicht ganz vergeßlichen Leser erinnert, v. 1 gesagt *θεὸς ἦν ὁ λόγος*. Hierin also wird der erforderliche Gegensatz zu *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* zu finden sein, zumal schon zu v. 1 sich zeigte, daß das *θεὸς ἦν* ebenso auf eine nachmalige andere Existenzweise hinweist, wie das *ἦν πρὸς τὸν θεόν* auf das nachmalige

[74]) So 2, 9 *τὸ ὕδωρ οἶνον γεγενημένον*, Mt 4, 3; besonders häufig von Verwandlung in das gerade Gegenteil von dem, was im Subjekt ausgedrückt ist Rm 2, 25; 1 Kr 3, 18; Jo 9, 39; 16, 20 (hier nach hebr. Art mit *εἴς τι* wie Jes 1, 21, LXX ohne *εἰς*).

[75]) Cf 5, 6. 9. 14; 8, 33; 12, 36; 1 Kr 13, 11; besonders deutlich Lc 23, 12.

ἐν τῷ κόσμῳ ἦν v. 10. Die reingeistige, von allem körperlichen Stoff unabhängige Existenz, welche er damals, als die Welt wurde, mit Gott teilte (oben S. 49) hat er, da er ohne Zutun eines Mannes aus Gott erzeugt und geboren wurde, mit der Existenz eines leiblich lebenden Menschen [76]) vertauscht. Daß er damit nicht in jeder Hinsicht aufgehört hat, *θεός* zu sein, zeigt sich v. 18 und versteht sich eigentlich von selbst, da die Identität des Subjekts festgehalten wird, welches als ein nicht gewordenes sein anfängliches Wesen auch nie völlig verlieren kann. Wunderbar genug ist, was hier von ihm bezeugt wird, daß er, der im Anfang *θεός* war, durch seine wunderbare Erzeugung und menschliche Geburt *σάρξ* wurde. Dieser starke, im NT beispiellose und angesichts von Sätzen wie 3, 6; 6, 63 durch seine Kühnheit überraschende Ausdruck und die innere Erregung des Vf, welche die im Vergleich zu dem gravitätischen Ton der bisherigen Sätze lebhaft bewegte Rede v. 14—16 widerspiegelt, zeigen, daß er hier einer Denkweise entgegentritt, welche das *σὰρξ ἐγένετο* nicht wollte gelten lassen. Ein Blick auf 1 Jo 4, 1—3; 2 Jo 7 zeigt, daß eine solche Anschauung von Jesus im Umkreis das Jo sich geltend machte und in die Gemeinden einzudringen trachtete. Leute, die Jesum nicht gesehen und gehört hatten, entwarfen ein Zerrbild von ihm, dem gegenüber die Augen- und Ohrenzeugen seines Lebens sich gedrungen fühlten, das in ihrer Erinnerung fortlebende echte Bild mit um so kräftigeren Strichen zu zeichnen 1 Jo 1, 1—4; 4, 14 cf 4, 6. Einer dieser Augen- und Ohrenzeugen redet in v. 14—16. Als der fleischgewordene wohnte der Logos wie in einem Zelte im Kreise derer, in deren Namen Jo hier und nur hier im ganzen Ev redet. Daß *σκῆνος* und *σκήνωμα* nicht selten als Bild des menschlichen Leibes, der vorübergehenden Wohnstätte der Seele, schon in vorchristlicher Zeit wie im NT dient,[77]) reicht zur Erklärung von *ἐσκήνωσεν* nicht aus. Von da aus würde sich nur die unpassende Vorstellung ergeben, daß der Logos ein Nomaden-

[76]) Cf 17, 2 *πᾶσα σάρξ*, alle Menschen wie Jes 66, 23; Joel 3, 1; Mt 24, 22; von einzelnen Menschen Ps 56, 5; häufiger Fleisch und Blut Mt 16, 17; Gl 1, 16 cf Bd I, 536. 577; Fleisch als Prädikat Gen 6, 3; Jes 31, 3; Ps 78, 39.

[77]) Cf 2 Kr 5, 1. 4; 2 Pt 1 13 f.; Sap Sal 9, 15; noch nicht im AT (Ps 52, 7 ?); klass. Beispiele bieten die Lex., aber nicht für *σκηνοῦν* im entsprechenden Sinn. Dies im NT nur Ap 7, 15 (ein Zelt machen; sonst im Zelt wohnen); 12, 12; 13, 6 (da auch Gottes *σκηνή* im Himmel); 21, 3. LXX nur Gen 13, 12 für אָהַל (dasselbe 13, 18 durch *κατοικεῖν*, Piel Jes 13, 20 *nec ponet ibi tentoria Arabs* Vulg), sonst für שָׁכַן z. B. Judc 8, 11 cod. B *τῶν σκηνούντων ἐν σκηναῖς*. So auch *σκηνή* und nicht ganz so häufig *σκήνωμα* von der Wohnung Gottes unter seinem Volk sowohl für אֹהֶל als für מִשְׁכָּן. Dazu ist ferner zu beachten, daß der bei den Juden so reichlich angewandte Begriff der שְׁכִינָה ursprünglich nichts anderes als die in der Stiftshütte sich niederlassende Herrlichkeitserscheinung Gottes ist (Weber, Jüd. Theol. § 39), und daß Rm 9, 4 eben diese *ἡ δόξα* schlechthin genannt wird.

leben auf Erden geführt habe (Hb 11, 9. 13). Es soll vielmehr an die *σκηνή* oder das *σκήνωμα* schlechthin erinnert werden, die Stiftshütte, in welcher Gott unter seinem Volk Wohnung nahm.[78]) Dies stellte sich darin dar, daß die Wolken- und Feuersäule, die sichtbare Erscheinung der Herrlichkeit Gottes das Zelt bedeckte und erfüllte (Ex 40, 34—38 cf 24, 15—18). Hieran knüpft die prophetische Weissagung von dem endgeschichtlichen Wohnen Gottes inmitten seines geheiligten Volkes an,[79]) und an diese wieder Jo sowohl Ap 21, 3, als im Ev. Der Leib Jesu ist ihm der wahre Tempel Gottes 2, 21, und der in diesem Leibe wohnende Logos, welcher Gott war, ehe er Fleisch wurde und wie andere Menschen *a potiori* Fleisch genannt werden konnte, vergleicht sich mit dem Gott Israels, welcher mit seiner Herrlichkeitserscheinung, der שְׁכִינָה, wie die Juden sagten, die Stiftshütte erfüllte. Daß dies der Gedankenkreis ist, in welchen Jo uns hier versetzen will, bestätigt der folgende Satz *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ κτλ.*. Während man bei dem vorangehenden *ἐν ἡμῖν* daran denken könnte, daß Jo sich darin mit allen Menschen (Ps 78, 60) oder mit den jüdischen Zeitgenossen Jesu (v. 11) zusammenfasse, ist klar, daß er nur im Namen derjenigen Menschen, die sich gläubig an Jesus anschlossen, sagen konnte: „wir schauten seine Herrlichkeit". Die Nichtglaubenden sahen ihn wohl Taten tun und Worte reden, in welchen seine verborgene Herrlichkeit zu sichtbarem und hörbarem Ausdruck kam; aber diese dienten ihnen nicht als Zeichen des Höheren, was dadurch in die Erscheinung trat (6, 26; 12, 37—43); von seiner Herrlichkeit sahen sie gar nichts. Dies gilt nur von den Jüngern Jesu (2, 11 cf 1, 51); denn Glaube ist Voraussetzung dieses Sehens (11, 40). Auch auf die erst durch das Zeugnis der Jünger zum Glauben geführten Christen, welche Jesus überhaupt nicht gesehen haben (1 Pt 1, 8; Jo 20, 29), ist der Satz schlechthin unanwendbar; denn es handelt sich nicht um die Erkenntnis des Wesens oder der Bedeutung Jesu, sondern um die aus der *σκηνή*, der leiblichen Erscheinung des fleischgewordenen Logos hervorleuchtende, in sichtbaren Handlungen und hörbaren Worten und hoheitsvollen Mienen sich allen Sinnen darbietende Herrlichkeit desselben; und es handelt sich nicht um eine jeder Zeit mögliche andächtige Vertiefung und phantasievolle Zurückversetzung in die nur durch Mitteilungen anderer einem bekannt gewordene Person

---

78) Bei der ersten Anordnung ihrer Herstellung Ex 25, 8 heißt es „ich will wohnen in ihrer Mitte", LXX *ὀφθήσομαι ἐν ὑμῖν*, Aquila u. a. *σκηνώσω*. Cf Ex 29, 45. Die Hütte zu Silo heißt Ps 78 (77), 60 *σκήνωμα αὐτοῦ οὗ κατεσκήνωσεν ἐν ἀνθρώποις*, und der Tempel Ps 26 (25), 8 *τόπος σκηνώματος δόξης σου*. S. auch folgende A.

79) Joel 4, 17; Ez 37, 26 *ἔσται ἡ κατασκήνωσίς μου ἐν αὐτοῖς* cf Lev 26 12 Sach 2, 14.

und Geschichte Jesu, sondern, wie der Aorist ἐθεασάμεθα sagt, um ein für Jo und seinesgleichen der Vergangenheit angehöriges, auch für sie jetzt nicht mehr mögliches Schauen.[80]) Der Vf rechnet sich also zu den persönlichen Jüngern Jesu, welche „von anfang an mit ihm waren" (15, 32), und welche überall als die, welche gesehen haben, von denen, welche auf ihr Zeugnis hin zum Glauben gelangen sollen, scharf unterschieden werden (15, 32; 17, 20; 19, 35; 1 Jo 1, 1—4; 4, 6. 14). In dem Wir steckt ein vollwichtiges Ich. Da Jo es nicht nötig gefunden hat, anzugeben, wen er mit sich zusammenfasse, so ist aus dem Prädikat das Subjekt näherzubestimmen. Alle die sind gemeint, welche wie er nicht nur Gelegenheit gehabt haben, Jesus zu sehen und zu hören, sondern dadurch auch zu der gläubigen Anschauung der aus ihm hervorbrechenden Herrlichkeit gekommen sind, d. h. alle seine Jünger. Dann besteht aber auch kein Grund, den durch ἐν ἡμῖν benannten Kreis weiter zu ziehen. Im Kreise seiner Jünger und nur für sie mit bleibendem Erfolg hat er alle seine Taten getan (1, 51; 2, 11; 20, 30); unter seiner Jüngerschaft als seiner werdenden Gemeinde hat er gewohnt und seine Herrlichkeit leuchten lassen, wie Gott in der Stiftshütte unter seinem Volk. Die Vergleichung dessen, was hier von dem fleischgewordenen Logos gesagt ist, mit dem, was die Thora von der sichtbaren Bezeugung der Gegenwart Gottes zur Zeit der Wüstenwanderung Israels berichtet, besagt nicht Identität der hier und dort von Menschen wahrgenommenen δόξα. Welches die von den gläubigen Zeitgenossen Jesu an ihm angeschaute Herrlichkeit war, sagt vielmehr die Apposition[81]) δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός. Durch die Wortstellung scheint nahegelegt, παρὰ π. von μονογ. oder dem in diesem Wort enthaltenen Begriff des Erzeugtseins, der Abstammung abhängen zu lassen. Aber der Sprachgebrauch leidet das nicht. So oft man παρά τινος mit Verben der Bewegung, auch da, wo sie die Herkunft ausdrücken, verbunden findet,[82]) so doch schwerlich je mit γεννᾶσθαι oder mit γίνεσθαι, wo es mit jenem synonym ist.[83]) Mit μονογενής verbindet Jo den Genitiv ohne Präposition 3, 16. 18; 1 Jo 4, 9. Dagegen dient παρά c. gen. sehr häufig zur Bezeichnung dessen, von dem man etwas empfängt oder hernimmt, nicht

---

[80]) In 1 Jo 1, 1 f. ist ganz dasselbe nur mit noch stärkeren Ausdrücken gesagt s. oben S. 8.

[81]) Wiederholung des näher zu bestimmenden Subst. in der Apposition sonst gewöhnlich mit δέ Rm 3, 22; Herodot IX, 73; noch deutlicher 1 Kr 10, 29 συνείδησιν δὲ λέγω.

[82]) Jo 15, 26; 16, 27; 17, 8; cf 1, 6; 6, 46; 7, 29; 9, 16; Lc 2, 1. 6. 19; 8, 49.

[83]) Jo 1, 13; 3, 5. 6. 8; (8, 41. 42. 47), in 1 Jo neunmal ἐκ τοῦ θεοῦ γ., Mt 1, 3. 5. 6. 16 ἐκ von der Mutter; 1, 18. 20 vom Geist; Gl 4, 4; Rm 1, 3; 9, 5. 6. 10; ἀπό Hb 7, 13; 11, 12, cf ἐκ γένους, ἀφ' αἵματος u. dgl. mehr.

selten gerade auch von der *δόξα* und ähnlichen Begriffen. [84]) Andrerseits würde *παρὰ πατρός* gleich hinter *δόξαν* stehen, wenn es unmittelbar mit diesem verbunden sein sollte, oder es würde der Gedanke, daß es eine vom Vater dem Fleischgewordenen verliehene Herrlichkeit gewesen sei, durch einen Relativsatz, wie *ἣν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρός* hinter *μονογενοῦς* ausgedrückt sein. Worte und Wortstellung kommen zu ihrem Recht nur dann, wenn man *μονογ.* und *παρὰ πατρός* als zwei einander coordinirte und gleichermaßen dem *ὡς* untergeordnete Attribute von *δόξα* nimmt: eine solche Herrlichkeit, wie sie ihm als einzigem Sohn gebührte, und wie sie dem Umstande entsprach, daß er sie von dem, der sein Vater war, empfangen hatte. Nicht eine Vergleichung des Verhältnisses Jesu zu Gott mit dem jedes beliebigen *μονογ.* zu seinem Vater leitet *ὡς* ein; denn der einzige Sohn eines Sklaven oder Bettlers bekommt oder erbt von seinem Vater keine *δόξα*; sondern das wirkliche Verhältnis des fleischgewordenen Logos zu Gott wird als Maßstab genannt, woran seine Herrlichkeit gemessen sein will. [85]) Sie kennzeichnete ihn als den *μον.* Gottes und den Gott, von dem er sie empfangen hatte, als seinen Vater. *Μονογενής* heißt „einziges Kind" [86]) oder, wo mehrere Kinder eines Vaters vorhanden sind, wie bei Abraham, das Kind, welchem dieser Name in einzigartigem Sinn zukommt. Und dessen sich hier zu erinnern, ist man genötigt, weil eben erst v. 12 gesagt war, daß vielen Menschen die Fähigkeit und das Recht, Gottes Kinder zu werden, von Jesus verliehen worden sei. Trotzdem ist der fleischgewordene Logos der eingeborene oder einzige Sohn Gottes; denn er ist es in einem unvergleichlichen Sinn. Jene sind es im Verlauf ihres Erdenlebens geworden durch ein Gnadengeschenk des Jesus, an den sie gläubig

---

[84]) Jo 5, 34. 41. 44; 10, 18; 1 Jo 3, 22 (v. l. neben *ἀπό*); 2 Jo 4; Ap 2, 27, vor allem aber 2 Pt 1, 17.

[85]) Cf Mt 14, 5; Rm 1, 21; 3, 7; 1 Kr 3, 1; 4, 1; 7, 25; 8, 7; Hb 3, 5. 6. Es entspricht dieser klass. Gebrauch (cf Kühner-Gerth II, 493 nr. 5) dem hebr. כְּ in den Fällen, wo die alten Grammatiker von einem *Caph veritatis* sprachen.

[86]) Von Jesus im NT nur bei Jo, hier ohne Subst., weil aus dem Zusammenhang von selbst *υἱός* sich ergänzt cf Tob 3, 15; Hb 11, 17; Lc 9, 38 (wo *υἱός* im vorigen Satz steht, wie Judc 11, 34 *θυγατήρ*), mit *υἱός* Jo 3, 16. 18; 1 Jo 4, 9, mit *θεός* Jo 1, 18. Dafür *ἀγαπητός* Mt 3, 17; 17, 5 (und Parall.); 2 Pt 1, 17; auch Mr 12, 6; denn in LXX wechseln *μονογ.* und *ἀγαπ.* als Übersetzung von יָחִיד (s. den näheren Nachweis Bd I², 145), und zwar ist letzteres dort häufiger. Jo, dessen Verhältnis zu LXX überall ein freies ist, bevorzugt das genauere *μονογ.* Pl sagt dafür *τὸν ἑαυτοῦ* oder *τὸν ἴδιον υἱὸν* Rm 8, 3. 32, auch *τὸν υἱὸν τῆς ἀγάπης αὐτοῦ* Kl 1, 13. dafür Ps. Salom. 13, 8 *υἱὸν ἀγαπήσεως*. Von einzigen Söhnen menschlicher Eltern *μονογ.* Judc 11, 34; Tob 3, 15; 6, 11. 14; 8, 17; Lc 7, 12; 8, 42; 9, 38; Hb 11, 17; von der einzigen Seele, die der Mensch hat Ps 22, 21; 35, 17; verallgemeinert zu dem Begriff einzig in seiner Art Sap Sal 7, 22, nur in einem Exemplar existirend; Clem I Cor. 25, 2 vom Phönix.

wurden, nachdem sie bis dahin Fleisch vom Fleisch geboren gewesen waren (3, 6); Jesus ist es von Geburt und Natur und im ganzen Umfang seines irdischen Lebens, weil er nicht auf dem gemeinen Weg menschlicher Fortpflanzung in sein irdisches Leben eingetreten ist, sondern aus Gott erzeugt und geboren und auf diesem Wege Fleisch wurde. Auch wenn dies in v. 13 nicht so unmißverständlich und nachdrücklich, wie gezeigt wurde, ausgesprochen, sondern nur angedeutet wäre, könnte darüber kein Zweifel aufkommen, daß Jo Jesum den *μονογ.*, also überhaupt den Sohn Gottes auf grund seiner Menschwerdung nennt. Denn erst hier, hinter dem *ὁ λ. σὰρξ ἐγένετο* und im engsten Anschluß an diesen Satz gebraucht er die correlaten Begriffe *μονογενής* und *πατήρ*, und dagegen fehlt in v. 1—12 jede Andeutung von einem Erzeugt- oder Geborenwerden, und in bezug auf den Präexistenten ist durch v. 1—2 ein solches formell ausgeschlossen. Gottes Sohn und zwar dieses in einem einzigartigen Sinn ist der Mensch Jesus durch die wunderbare Art seines menschlichen Lebensanfangs. Auch in diesem Punkt stimmt also Jo mit den Syn., insbesondere mit Lc 1, 35 überein. — Die Schilderung des Eindrucks, welchen der fleischgewordene Logos auf die gläubigen Augenzeugen seines Lebens machte, findet einen vorläufigen Abschluß in *πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.* [87]) Unter Voraussetzung der gewöhnlichen Grammatik ergeben sich kaum zu beseitigende Schwierigkeiten. Die Vermutung von Erasmus, daß dies ein Attribut zu dem folgenden *Ἰωάννης* sei, fand begreiflicherweise keinen Anklang. Aber auch die Verbindung mit *ὁ λόγος* befriedigt nicht, denn der Satz *καὶ ἐθεασάμεθα — πατρός* würde dadurch zu einer Parenthese. Dies aber ist sehr unwahrscheinlich; denn diese durch *καί* angeschlossenen Worte liegen ihrem Inhalt nach ganz auf der Linie der voranstehenden Sätze und konnten von keinem arglosen Leser als eine erläuternde Zwischenbemerkung aufgefaßt werden. Es wäre auch, da v. 15 in der Tat eine solche Interjektion ist, die Häufung solcher Unterbrechungen der übrigens regelrecht sich fortsetzenden Periode in v. 14 und 16 kaum erträglich.[88]) Andrerseits besteht auch kein Grund, hier einen jener sei es absichtlichen oder absichtslosen Verstöße gegen die Elemente der Grammatik anzuerkennen, an welchen die Apokalypse reich ist z. B. 1, 5; 2, 13, während sie im Ev sonst fehlen. Denn es ist neuerdings durch eine Fülle von Beispielen aus LXX, aus apokrypher und kirchlicher Literatur, sowie aus

---

[87]) Nur D und die eine oder andere Min haben *πλήρη*. Auch Acta Thecl. 3 (*χάριτος πλήρης*, von Grabe u. Lipsius p. 237, 8 mit Unrecht in *πλήρη* korrigirt cf GK I, 784; II, 909 A 3) bestätigt *πλήρης*. Die alten Versionen, die sich so oder so helfen mußten, taugen hier als Textzeugen nichts.

[88]) Jo 6, 22—24; 1 Jo 1, 1—3 wären Beispiele des Gegenteils.

Papyri erwiesen,[89]) daß in der lebendigen Sprache der masc. Nominativ *πλήρης* zu einem indeklinabeln und geschlechtslosen Adjektiv erstarrt ist, wie unser „voller". Dies kann aber nicht, wie manche wollten,[90]) Attribut zu *δόξαν* sein: denn *χάρις καὶ ἀλήθεια* bezeichnet ja offenbar die Güter, deren die Person voll war.[91]) Also von *μονογενοῦς* oder vielmehr, da *ὡς μον. π. πατρός* selbst nur ein Attribut ist, ebenso wie dieses von *αὐτοῦ* hängt *πλήρης* ab. Er, dessen Herrlichkeit die Jünger anschauten, war ganz erfüllt von huldvoller Liebe und von Wahrheit oder Treue. Dieses v. 17 wiederkehrende Begriffspaar entspricht um so gewisser dem hebr. חֶסֶד וֶאֱמֶת, als wir nicht erst v. 17 sondern schon v. 14 durch *ἐσκήνωσεν* und *δόξαν* an die Zeit Moses und des Wüstenzugs erinnert werden. Damals wurde in einem entscheidungsvollen Moment der Reichtum Gottes an diesen beiden Eigenschaften als der alleinige Grund für den Fortbestand der Gemeinde geltend gemacht und zwar im Gegensatz zu der unnahbaren Herrlichkeitserscheinung Gottes, deren voller Anblick für jeden Sterblichen tödlich sein würde und auch dem Mose nicht zu teil werden konnte.[92]) Während die Herrlichkeit Gottes damals trotz ihrer Verhüllung in der Wolke und selbst in ihrem Widerschein auf Moses Angesicht erschreckend wirkte, offenbarte sich die dem einzigen Sohn Gottes vom Vater verliehene Herrlichkeit gerade so, daß er sich von jenen göttlichen Gesinnungen ganz erfüllt zeigte. Sie vor allem leuchteten aus ihm heraus und strahlten auf seinem Angesicht. Wenn es auch zuviel gesagt wäre, daß diese Eigenschaften oder Gesinnungen die ganze Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos ausmachten, so ist doch die Meinung, daß sie wesentlich dazu gehörten und das Charakteristische derselben waren. In dieser Wortverbindung, mag sie vom Verhalten des Menschen zum Mitmenschen (Gen 47, 29; Jos 2, 14;

---

[89]) Cf Blaß Gr. § 31, 6, vor allem aber die erschöpfende Darlegung Turner's, Journ. of theol. stud. I (1899) p. 120 ff. Zur grammatischen Erklärung des deutschen „voller" genügt mir M. Heyne's WB III, 1291.

[90]) So schon Iren. V, 18, 2 cf I, 8, 5 s. dazu Turner p. 123.

[91]) Cf v. 16. 18; AG 6, 8; 7, 55; 13, 10. Jüdisches מלא רחמים, von Gott gebraucht, belegt Schlatter S. 22.

[92]) Ex 34, 6 רַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת. Der ganze Zusammenhang von 32, 10—34, 10 will erwogen sein, besonders aber 33, 18—23 und dazu 34, 29—35; 19, 16—25; 20, 19; 40, 35; Jes 6, 5; 2 Kr 3, 15—4, 6. Daß LXX diese hebr. Worte gewöhnlich durch *ἔλεος καὶ ἀλήθεια* Jos 2, 14; Ps 25, 10; 40, 11; Micha 7, 20 (wie manchmal auf zwei Versglieder verteilt), auch durch *ἐλεημοσύνη καὶ ἀλήθεια* Gen 47, 29 cf Tob 3, 2 übersetzt, tut bei Jo nichts zur Sache (s. A 86). Symmachus hat dafür Ps 40, 11; 89, 25 (אֱמוּנָה für אמת) *χάρις κ. ἀλ.* — Das *ἐθεασάμεθα* berechtigt dazu, auch bei diesen letzten Worten von v. 14 an die sinnlich vermittelte Wahrnehmung zu denken cf 2 Kr 4, 6 *εἰς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ.* Auch Act. Thecl. 3 steht *χάριτος πλήρης* in einer Beschreibung der äußeren Erscheinung des Paulus.

Hosea 4, 1; Prov 16, 6) oder von Gott im Verhältnis zu den Menschen gebraucht sein, ist ἀλήθεια nicht die Wahrheit, die man wissen muß, die richtige Erkenntnis im Gegensatz zum Irrtum oder gar der Inbegriff richtiger Erkenntnisse, sondern die stetige Übereinstimmung zwischen Wort und Tat, die Treue und Zuverlässigkeit. Die gnädige Liebe Gottes, welche sich schon in der Schaffung von Himmel und Erde, aber noch mehr in der Erlösung Israels (Ps 136, 1—26; Ex 15, 13), in der Erwählung Davids und in der Leitung des Lebens der Frommen überhaupt, am meisten aber in der Vergebung der Sünden und Errettung aus der Not erweist, ist an sich treu wie Gott selbst (Jes 55, 3); denn Gott „hält den Bund und die Gnade" und erfüllt seine Verheißungen (Deut 7, 9. 12). Daß die Treue so oft neben der gnädigen Liebe Gottes genannt wird, hebt also nur ausdrücklich hervor, was sich von selbst versteht, es geschieht aber besonders da, wo sie als die alle menschliche Untreue überdauernde, Sünden vergebende und schließlich doch ihre Zusagen erfüllende in Betracht kommt (Ex 34, 6 f.; Micha 7, 18—20; Ps 25, 10; 40, 11 ff.; 57, 4; 89, 1—53). Von dieser Gesinnung Gottes erfüllt erwies sich Jesus als der einzige und rechte Sohn Gottes. — Weder die vergleichende Gegenüberstellung der durch Jesus und der durch Mose vermittelten Offenbarung, noch die Beschreibung der Erfahrung, welche die Jünger im Verkehr mit Jesus an ihm gemacht haben, ist hiemit erschöpft; denn letztere setzt sich in v. 16 fort, erstere wird noch deutlicher als vorher in v. 17 vollzogen. Es ist daher begreiflich, daß man v. 15, welcher den Zusammenhang zu unterbrechen scheint, aller Textüberlieferung zum Trotz teils umzustellen, teils auszumerzen gewagt hat.[93]) Wer aber sollte in der unvordenklichen Zeit, in welche uns die Übereinstimmung aller Textzeugen zurückweist, einen Ausspruch des Täufers, welcher bald darauf v. 30 in seinem geschichtlichen Zusammenhang ohne wesentliche Änderungen wiederkehrt, an diese Stelle gerückt haben, wo ihn jedermann als unbequeme Störung empfindet! Selbst als Randglosse würde er seine natürliche Stelle im Prolog nur etwa zu v. 6—8 gefunden haben.

[93]) Blaß setzt ihn als unecht in Klammern cf seine Praef. p. XIII f. Andere glaubten durch Umstellung helfen zu können. Aufsehen erregte ein Aufsatz von A. Ritschl, Theol. Stud. u. Kritiken 1875 S. 576 ff., worin im Anschluß an den Vorschlag von Pristley vom J. 1769, v. 15 hinter v. 18 zu stellen, und im Widerspruch gegen alle Textüberlieferung (Ritschl sagt S. 577 „des 4. Jahrhunderts"!) der Prolog so zurechtgerückt wurde: v. 1—5. 10. 11—13. 6—8. 9. 14. 16. 17. 18. 15. Im Anschluß hieran stellte Wagenmann, Jahrbb. f. deutsche Theol. 1875, S. 441 ff. v. 6—8. 15 hinter v. 18. Wendt, Das Johannesev 1900, S. 104 fand es besonders einleuchtend, daß v. 15 erst von dem redigirenden Ev in den Prolog der apostolischen Urschrift eingeschoben sei. Dasselbe soll aber auch von v. 6—8 gelten. So ist der Täufer glücklich ganz aus dem ursprünglichen Prolog verbannt.

Und wer sollte dem Satz, der ursprünglich nur eine überflüssige Glosse oder ein Schreibversehen war, die gerade der hiesigen Stelle angemessene Einleitung Ἰω. μαρτυρεῖ λέγων gegeben haben, welche in v. 30 nicht zu finden ist und zu den in Aoristen und Imperfekten sich bewegenden Sätzen v. 6—8 nicht paßt? Es wird hier ja nicht erzählt, daß und wie der Täufer gezeugt hat; sondern als ein Zeuge wird er aufgerufen, dessen Zeugnis in diesem Augenblick gehört werden soll. „Jo zeugt und ruft." Hinter dem Präs. μαρτυρεῖ hat selbstverständlich auch κέκραγα, statt dessen es sonst ἔκραζεν heißen müßte, präs. Bedeutung, welche keineswegs auf die attische und klassische Gräcität beschränkt ist.[94]) Daß der Ev seine eigene Aussage durch Anrufung dieses bereits v. 6—8 eingeführten Zeugen unterbricht, wie es bei solchen Appellationen und Beteuerungen häufig geschieht,[95]) dürfte schon nach dem zu v. 6—8 oben S. 64 f. Bemerkten nicht zu sehr befremden. Für die in seiner Umgebung vorhandenen Leute, welche dem T. eine übertriebene Bedeutung beimaßen, mußte gerade dieses Mannes Zeugnis und gerade auch das hier angeführte Zeugnis des T.'s von besonderem Gewicht sein. Nun wird sich aber zu v. 29—41 zeigen, daß zu den Menschen, welche dieses Zeugnis des T. mit eigenen Ohren gehört haben und dadurch sich zu Jesus haben weisen lassen, auch der Erzähler gehört. Wie natürlich muß es dann erscheinen, daß er hier, wo er den persönlichen Eindruck, welchen er und seine Genossen von Jesus empfingen, beschreibt, seinen früheren Lehrer, der durch sein Zeugnis über Jesus ihm ein Wegweiser zu diesem geworden ist, als Zeugen anruft, und daß er damit nicht warten mag, bis er in der Beschreibung seiner an Jesus gemachten Erfahrungen, so wie es v. 16 geschieht, zu der späteren Zeit, bis zum Ende seines Verkehrs mit Jesus fortgeschritten ist. Denn nicht für diese späteren Erfahrungen, sondern gerade für das erstmalige Schauen der Herrlichkeit des Fleischgewordenen ist ihm das Zeugnis des T. über Jesus

---

[94]) Wenn Blaß in dem Gebrauch von κέκραγεν im Sinn von κράζει ein deutliches Zeichen davon findet, daß hier ein atticisirender Halbgelehrter rede, so scheint er zu übersehen, daß dieser Gebrauch der bibl. Gräcität durchaus nicht fremd ist. Zweifellos präs. Bedeutung hat κέκραγα in LXX Ex 5, 8; Jes 15, 4; Job 30, 20, ebenso κεκραγέναι 2 Sam 19, 29; Job 34, 20; Ps 4, 4 und öfter; κεκραγώς Job 30, 28; Jer 48, 3; dazu die dasselbe voraussetzenden, in LXX sehr häufigen Bildungen κεκράξομαι, ἐκέκραξα u. dgl. Cf Blaß selbst zu AG 24, 21 ed. mai. Im 4. Ev findet sich kein κράζω, wie Ap 7, 10; 12, 2 (?) und κράζων Ap 14, 15.

[95]) 1 Th 2, 5 θεὸς μάρτυς, 2 Kr 11, 11; 12, 2 u. 3 (als Bestandteil einer längeren Parenthese); das häufige ζῇ κύριος κτλ. auch ohne davon abhängiges ὅτι oder εἰ 1 Sam 20, 21; 25, 26; 2 Sam 22, 47; Ruth 3, 13; Acta Jo ed. Bonnet p. 166, 12. Die Härte der ziemlich langen Parenthese an unsrer Stelle, welche z. B. 2, 9 durch ein δέ hinter ihrem ersten Wort gemildert ist, ist hier darum geringer, weil v. 14 grammatisch nichts vermissen läßt und v. 16 bequem angeschlossen wird.

anregend gewesen. Später konnte er sprechen wie die Leute von Sychar 4, 42. Aber für die Leser, welche nicht wie er sagen konnten: *ἐθεασάμεθα* oder *τεθεάμεθα* 1 Jo 4, 14, ist das Zeugnis des T. noch immer von ähnlicher Bedeutung, wie für den Vf, ehe er die Herrlichkeit Jesu selbst gesehen hatte. Daher der präs. Satz: Johannes zeugt von ihm und ruft laut: „Dieser war es, von dem ich sagte: der hinter mir drein Kommende ist mir vorangekommen, weil er eher als ich war.“ [96]) Der T. weist mit *οὗτος* auf den anwesenden Jesus hin, was durch v. 29—30 bestätigt wird, und identificirt den Anwesenden [97]) mit einer Persönlichkeit, von welcher er einst in deren Abwesenheit das Wort gesagt hat, welches er nun wörtlich in direkter Redeform wiederholt. Das frühere Wort aber hat zur Voraussetzung, daß er in noch früherer Zeit von einem *ὀπίσω αὐτοῦ ἐρχόμενος* gesprochen hatte (cf Mr 1, 7; Lc 3, 16; AG 13, 25); denn von dem hinter ihm drein Kommenden als einer bereits bekannten Größe (cf zu v. 27 und Mt 3, 11 Bd I, 137 A 49) wird ausgesagt, daß er ihm vorangekommen sei. Unter dem räumlichen Bilde des Hintereinander zweier denselben Weg gehender Personen wird das zeitliche Nacheinander des Auftretens der beiden Männer dargestellt. Der später als Johannes in die Welt gekommene Jesus wird als der hinter ihm herschreitende Mann vorgestellt. Die räumliche Anschauung wird auch im Prädikat festgehalten; dem *ὀπίσω μου* entspricht gegensätzlich genau *ἔμπροσθέν μου*, kann also nicht in unmittelbar zeitlichem Sinn = *πρὸ ἐμοῦ* gefaßt werden [98]); und es kann nicht übersetzt werden: „ist vor mir gewesen“, wodurch überdies der folgende Begründungssatz tautologisch würde.

---

[96]) Die LA *ὁ εἰπών* (statt *ὃν εἶπον*) bei Orig. tom. VI, 3 u. 6 Pr. 108, 26; 113, 36 (nur an erstere Stelle von 2. Hand korrigirt), in B* C* und beim ersten Korrektor von ℵ (ℵ* hatte die Worte ausgelassen und durch Einschiebung von *ὅς* hinter *ἐρχόμενος* einen im Munde des T. begreiflichen Satz geschaffen) ist in BC von jüngerer Hand und auch in ℵ von den späteren Korrektoren berichtigt und konnte sich wegen offenbarer Sinnlosigkeit nicht weiter verbreiten. Ob Orig. wirklich so gelesen, und was er sich in diesem Fall dabei gedacht, läßt sich nicht sagen, da seine Auslegung z. St. fehlt.

[97]) Das *ἦν*, statt dessen v. 30 *ἐστίν* steht, ist ebenso berechtigt wie dieses, indem der Redende sich lebhaft in die durch *εἶπον* bezeichnete Vergangenheit versetzt und vermöge einer logischen Attraktion im Ausdruck unberücksichtigt läßt, daß die Aussage selbstverständlich ebenso von der Gegenwart gilt cf Jo 3, 23; 4, 6; 10, 41; 11, 18; cf auch Jo 5, 13 v. l.; wenig anders Mt 27, 24, Cf Kühner-Gerth I, 145f., wo nur nicht beachtet ist, daß auch wir Deutschen von einem Anwesenden ebensogut sagen können: „Dieser war es oder ist es gewesen, der mich schlug“, als „dieser ist es, der mich geschlagen hat“.

[98]) Nie so im NT. In LXX sowohl absolut = früher Jos 8, 6; Judc 20, 32 (v. l. *τὸ πρότερον*); Ruth 4, 7 = vor alters, als c. gen. und zwar auch mit *γέγονεν* 1 Reg 3, 12 oder *ἐγένετο* Koh 1, 16; 2, 7. 9.

Ebenso unverträglich mit der räumlichen Vorstellung ist aber auch die Übersetzung: „er ist mir zuvorgekommen“ d. h. früher als ich gekommen;[99]) welche auch sachlich sinnlos ist, da die Tatsache, daß Jesus später als der T. aufgetreten ist, durch nichts wieder rückgängig gemacht und in ihr Gegenteil verkehrt werden kann. Einen guten Sinn dagegen ergibt der Satz, wenn man, an der sinnlichen Vorstellung des räumlichen „hinter“ und „vor einem“ festhaltend, versteht: der welcher auf dem Wege hinter mir drein schritt, ist jetzt in den Raum vor mir gekommen; er ist mir vorausgekommen oder vorangekommen, er hat mich überholt. Der Hintermann, welchem der T. als Vordermann bahnbrechend voranschritt, ist der Vordermann geworden; der Nachfolger hat den Vorläufer überflügelt. Worauf diese Anschauung des T. sich gründete, als er das Wort sprach, an welches er hier nur erinnert, läßt sich an dieser Stelle noch nicht erkennen. Daß er in späterer Zeit Erfahrungen machte, welche ihn zu dieser Anschauung berechtigten, wird 3, 26—36 berichtet. Und ähnlich wie dort 3, 31 begründet er sein Urteil über das von anderen verkannte Verhältnis der Würde und der geschichtlichen Größe, welches zwischen Jesus und ihm sich herausgestellt hat, hier durch *ὅτι πρῶτός μου ἦν*. Damit kann nicht wieder ein Rangverhältnis ausgedrückt sein. Denn erstens läßt sich ein solcher Gebrauch von *πρῶτος* mit einem singular., also sicherlich comparativ gemeinten Genitiv schwerlich nachweisen;[100]) und jedenfalls wäre *μείζων* (Mt 11, 11; Jo 4, 12; 5, 36; 8, 53; 13, 16; 14, 28) oder *ἰσχυρότερος* (Mt 3, 11) angemessener und deutlicher. Zweitens sollte man erwarten, daß entweder *ἐστίν* statt *ἦν* stünde, wenn nämlich überflüssigerweise die bereits durch *ἔμπρ. μου γέγ.* ausgedrückte, im Lauf der geschichtlichen Entwicklung entstandene Erhabenheit Jesu über den T. noch einmal ausgesprochen werden sollte, was dann aber nicht durch *ὅτι*, sondern durch *καί* angeschlossen sein müßte, oder daß in dem begründenden Satz durch *ἀπ᾽ ἀρχῆς . . . ἦν* oder dgl. die von vornherein Jesu eignende, in seiner persönlichen Natur begründete Erhabenheit als Erklärungsgrund für die geschichtlich gewordene Überlegenheit über den T. ausgesprochen werden sollte. Demnach kann nur die zeitliche Priorität gemeint sein und ist zu übersetzen: „denn er existirte früher als ich“. Das soll paradox lauten: der später Gekommene ist früher gewesen. Dies würde

---

[99]) Dies wäre *ἔφθασε* oder *προέφθασέ με* cf Mt 17, 25.

[100]) Nicht zu vergleichen wäre z. B. Mr 10, 44 v. l. *ὑμῶν* neben *ἐν ὑμῖν*. Zu dem comparativen Gebrauch des Superlativs *πρῶτος* cf Jo 15, 18; Orig. in Matth. (Delarue III, 370) *πρῶτος τῶν λοιπῶν* „früher als die übrigen“; Aelian hist. anim. *οἱ πρῶτοι μου ταῦτα ἀνιχνεύσαντες* (Hercher tilgt in seinen beiden Ausg. bei Didot und Teubner *μοῦ* gegen die Hs.). Winer Gr. § 35, 4 A 1.

freilich die vorige Aussage weder erklären noch begründen, wenn Jesus nur später als der T. aufgetreten, aber früher als dieser geboren wäre, und hätte überhaupt keinen Sinn, wenn Jesus nicht ebenso in bezug auf den Eintritt ins menschliche Leben wie in bezug auf das öffentliche Auftreten hinter dem T. hergekommen ist. Nur wenn Jesus der später Geborene ist,[1]) liegt in der paradoxen Behauptung, daß er trotzdem früher als der T. existirte, das Zeugnis, daß Jesus in einer anderen Welt existirt hat, ehe er in diese Welt kam cf 8, 58. Ist dem aber so, so ergibt sich hieraus für den T. als eine natürliche Folge, daß Jesus sein Nachfolger ihn alsbald überflügelt hat cf 3, 31. Der T. hat hiemit für andere nichts bewiesen; denn im Bewußtsein der Leute, zu welchen er so redete, war damals weder das vorhanden, was er mit ἔμπροσθέν μου γ. bezeugte, noch das, was er zur Erklärung hievon versichert. Er war kein Lehrer, welcher Beweise führt, sondern ein Prophet, welcher das ihm gewiß Gewordene bezeugt, und als solcher hat der Ev ihn hier eingeführt. Daß die Aussage des T. sich auf v. 15 beschränkt, unterliegt keiner Frage; denn zu deutlich wird durch Wiedereintritt des Wir und durch Wiederaufnahme des Gedankens von πλήρης χ. κ. ἀλ. aus v. 14 in ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ v. 16 und ἡ χ. κ. ἡ ἀλ. v. 17 bewiesen, daß in v. 16—18 der Ev selbst wieder das Wort hat. In der alten Kirche aber herrschte die Meinung vor, daß in v. 16 ff. die Rede des T. sich fortsetze.[2]) Und hieraus erklärt es sich, daß frühzeitig das ὅτι statt καί v. 16 eine ansehnliche Verbreitung gefunden hat. Alle Propheten, als deren letzter Johannes galt (Mt 11, 13), mit sich zusammenfassend, sollte der T. hier bezeugt haben, daß sie alle aus der Fülle Christi geschöpft haben (cf Jo 12, 41; 1 Pt 1, 11; Ign. Magn. 8); und dies sollte der T. als Beweis für die Präexistenz Christi geltend gemacht haben. Bei dieser Auffassung mußte der Anschluß durch ὅτι passender und dagegen bei der Ungleichartigkeit der Sätze von v. 15 und 16 καί ungeeignet erscheinen. Erkennt man die Verkehrtheit

[1]) Jo setzt also hier voraus, daß der T. mit der früheren Lebensgeschichte Jesu soweit bekannt war, um zu wissen, daß Jesus später als er geboren war cf Lc 1, 36 ff.

[2]) Herakl. bei Orig. tom. 6, 3 faßte v. 15—17 als Rede des T. und bestritt ausdrücklich, daß auch v. 18 dazu gehöre. Eben dies behauptet Orig. und sucht die Gegengründe Herakl. zu widerlegen, cf auch tom. 2, 35. Namentlich auch v. 16 will Orig. nicht als Rede des Ev aufgefaßt haben, sondern als Rede des T. im Namen aller Propheten tom. 6, 6; auch frgm. zu Jeremia (Klosterm. p. 196, 1). Ebenso Clem. str. I. 87; Eus. theol. eccl. I, 20; Epiph. haer. 51, 12; Cyr. Al. Glaphyra VII (fälschlich dem Hippolytus zugeschrieben s. Kleine Schr. des Hipp. ed. Achelis p. 80, 7). Dagegen im Komm. z. St. faßt Cyr. v. 16 als Rede des Ev.; ebenso Chrys. Thdr. Aug. Nicht ganz deutlich ist Tert. Prax. 15 cf 21 in.

dieser Auffassung, so sollte man sich auch von der Unechtheit der LA ὅτι überzeugen. Es ist ebenso ungeeignet, das auf sich selbst ruhende Zeugnis des T. als die Beschreibung des Eindrucks, welchen nach v. 14 die Jünger empfangen haben, aus der späteren Erfahrung der Jünger zu bestätigen, was nur etwa durch ein *καὶ γὰρ ἡμεῖς πάντες* im einen, oder *καὶ γὰρ πάντες ἡμεῖς κτλ.* im andern Fall auszudrücken gewesen wäre. Dagegen verknüpft das gut genug beglaubigte *καί*, [3]) in ungezwungener Weise v. 16 mit v. 14, ohne daß der logische Hiatus hinter v. 15 unangenehm ins Ohr fiele. An sich könnte ja sehr wohl mit *καί* von dem Zeugnis des Täufers fortgeschritten werden zu einer Aussage über die Erfahrung derer, welche durch dieses Zeugnis sich zum Glauben bestimmen ließen. Aber der Wortlaut von 16—17 zeigt, daß der Ev die noch nicht vollendete Beschreibung seiner und seiner Genossen Erfahrung fortsetzt, für welche das zwischeneingeschobene Zeugnis des Täufers von entscheidender Bedeutung gewesen ist. Aus der Fülle dessen, den sie ganz von göttlicher Gnade und Treue erfüllt fanden, empfingen sie alle. Da die erste Person und der Aorist von v. 14 in *ἐλάβομεν* festgehalten wird, so ist wenig wahrscheinlich, daß Jo im Unterschied von 14 hier in *ἡμεῖς πάντες* alle Christen, auch die, welche Jesum nicht gesehen hatten, mit sich zusammenfasse, von denen er v. 12 in dritter Person geredet hatte. Das „wir alle“ erklärt sich vielmehr aus dem Gegensatz zu dem Einen. Die Fülle des Einen reichte dazu aus, daß nicht nur die Wenigen, welche anfangs vom T. zu Jesus sich weisen ließen (v. 36—51), sondern alle die, welche ihrem Beispiel folgten und als Jünger an Jesus sich anschlossen, aus ihm als einer unerschöpflichen, nie versiegenden Quelle schöpfen konnten. Er allein war der Gebende, sie alle nur die Empfangenden. Das unausgesprochene Objekt zu *ἔλαβον* ist eben deshalb als ein unbestimmtes

[3]) Die Bezeugung ist nicht so klar, wie man wünschen möchte, aber in einem Fall wie dieser, wo eine offenbar verkehrte Auffassung des Zusammenhangs vom 2. Jahrh. an vorherrschend war, auch weniger entscheidend. Es fehlen wichtige Zeugen z. B. Sd Ss. Von alten Autoren, deren falsche Auslegung wir kennen, wissen wir nicht, mit welcher Partikel sie den Satz anfangen ließen: Herakl., Clem. cf C. Schmidt, Kopt. gnost. Schriften I, 350, 14. Andere schwanken. Orig., dessen Komm. zur Stelle fehlt, citirt tom. 2, 35; 6, 6; frg. 10 zu Jo (Preuschen p. 492) *ὅτι*, dagegen Sel. in Psalm. Delarne II, 581 (cf p. 717) *καί*. Während die Syrer (Sc S[1] [3]) und Antiochener (Chrys., Thdr syr.), welchen letzteren die Masse der Unc (von A an) und Min folgten, *καί* haben, hat *οτι* in Ägypten (ℵBC*LX 01, Kopt. Cyr.) und im Abendland (D, a b e ff[2] 9) früh Eingang gefunden. Ganz vereinzelt findet sich eine relat. Anknüpfung in Sh, etwa *οὗ ἐκ τοῦ πληρώματος*, cf die freie Wiedergabe bei Niceta ed. Burn p. 24, 18: *de qua plenitudine postmodum accipiunt apostoli gratiam pro gratia.* Drei mit *ὅτι* eingeleitete Sätze in ununterbrochener Folge (*ὅτι πρῶτος κτλ.*, *ὅτι ἐκ τοῦ κτλ.*, *ὅτι ὁ νόμος*) wären auch für einen Schriftsteller wie Jo zuviel.

und allgemeines vorzustellen.[4]) Was sie bedurften und begehrten, fanden sie bei ihm, so daß sie keine Neigung spürten, sich an einen andern zu wenden (6, 68). Erst nachträglich wird mit einem epexegetischen *καί* „und zwar“ [5]) angefügt, daß bei diesem Geben und Empfangen immer eine Gnadengabe an die Stelle der andern trat. Daß *ἀντί* hier nicht im Sinn der Gleichwertigkeit oder der Vergeltung gemeint ist,[6]) ergibt sich schon aus dem Begriff *χάρις*; denn, wenn die *χάρις*, welche die Jünger von Jesus empfingen, eine vergeltende Erwiderung und ein Lohn für die von ihnen ihm entgegengebrachte *χάρις* wäre, so verdiente sie diesen Namen kaum cf Rm 4, 4; 11, 6, wenigstens nicht in dem Sinn, in welchem v. 14. 17 vom *χάρις* Gottes und Christi die Rede ist. Und abgesehen davon, daß die Bezeichnung des richtigen Verhaltens der Menschen zu Christus als *χάρις* ohne Beispiel in der ganzen altchristlichen Literatur dastünde, würde hiedurch dem Grundgedanken dieser Stelle und des ganzen 4. Ev widersprechen, daß Jesus der aus seiner Fülle Gebende und die anderen Menschen lediglich die Empfangenden seien cf 4, 10. 14; 5, 40; 6, 27. 51; 15, 16 etc. Andrerseits ist *ἀντὶ χάριτος* auch nicht im Sinne von *ἐπὶ χάριτι* oder *ἐπὶ χάριν* zu fassen, so daß nur eine stetige Steigerung und Häufung der Gnadengaben ausgedrückt wäre.[7]) Bleiben wir bei der Bedeutung „an Stelle von etwas“, aus welcher sich die meisten Anwendungen von *ἀντί* ableiten lassen, so entsteht die Frage, welches die einander ablösenden Gaben sind, in deren Darreichung die huldvolle Gesinnung, deren Jesus voll war, an den Jüngern sich betätigte. Da es sich um solches handelt, was sie von Jesus empfingen, und da überdies v. 17 die Gnade und Treue als ein

---

[4]) Cf Mt 7, 8; 10, 8; AG 20, 35; 2 Kr 11, 20; Jk 4, 3; auch das objektlose *δίδωσιν* Jo 3, 34; mit leichter Ergänzung des Objekts aus dem Zusammenhang Jo 17, 8; Mt 21, 22; 26, 26; Phl 3, 20.

[5]) Cf Winer § 53, 3; Blaß § 77, 7. Zu ergänzen ist hinter *καί* ein zweites *ἐλάβομεν*. Der vorliegende Fall ist jedoch auffälliger, als die sonst vergleichbaren, weil hier nicht ein intrans. Prädikat (1 Kr 3, 5 *διάκονοι εἰσιν*) oder ein trans. und mit Objekt ausgestattetes Verbum (1 Kr 15, 38 *δίδωσιν σῶμα*), sondern das trans., aber objektlose *ἐλάβομεν* durch nachträgliche Beifügung eines Objekts näherbestimmt wird.

[6]) Mt 5, 38; Num 18, 21; 1 Pt 3, 9; Aesch. Agam. 1560 *ὄνειδος ἀντ᾽ ὀνείδους*.

[7]) Sir 26, 15 *χάρις ἐπὶ χάριτι γυνὴ αἰσχυντηρά*, Ez 7, 26 *οὐαὶ ἐπὶ οὐαί* (hebr. עַל cf Jer 4, 20); Phl 2, 27 *λύπην ἐπὶ λύπην*. Es entspricht vielmehr תַּחַת Lev 16, 32 (in LXX verwischt); Ps 45, 17 (*ἀντί*); Esth 2, 17 (om. LXX) cf Mt 2, 22; aram. חלף (so z. B. Targ. I u. II Esth l. l., ScS[1] Jo 1, 16; Sh חולף). Von den seit alters gesammelten Parallelen sind besonders treffend Philo de post. Cain 43 M. I, 254 *τὰς πρώτας ἀεὶ χάριτας . . . ἐπισχὼν καὶ ταμιευσάμενος εἰσαῦθις ἑτέρας ἀντὶ ἐκείνων καὶ τρίτας ἀντὶ τῶν δευτέρων καὶ ἀεὶ νέας ἀντὶ παλαιοτέρων . . . ἐπιδίδωσι*, und Theognis v. 344 *ἀντ᾽ ἀνιῶν ἀνίας* im Gegensatz zu dem Gebet v. 342 *δὸς δέ μοι ἀντὶ κακῶν καί τι παθεῖν ἀγαθόν*.

erst durch Jesus verwirklichtes Gut bezeichnet und dem Gesetz gegenübergestellt wird, so ist nicht zu denken an den Tausch zwischen derjenigen Gnade, welche die Jünger bereits als Glieder des atl Volkes Gottes besessen hatten, und der Gnade, die sie durch ihren Anschluß an Jesus erwarben, sondern nur an den Wechsel der Gaben, den sie seit ihrem Eintritt in die Gemeinschaft des fleischgewordenen Logos erlebt haben. Gleich bei den ersten Begegnungen mit ihm empfingen sie durch seine Worte Beweise seiner *χάρις*, aber zugleich wurde ihnen angekündigt, daß sie Größeres erleben werden 1, 50f., und alsbald folgten der Offenbarung durch das Wort Offenbarungen durch die Tat 2, 11. Auf diesen beiden Linien zeigt sich ein mannigfaltiger Wechsel und ein stetiger Fortschritt. Manches, was sie noch nicht fassen konnten, hielt er zurück, um es später den Jüngern um so reichlicher zu spenden; und als ihnen der Geber aller dieser Gaben durch den Tod entrissen war, empfingen sie von dem Auferstandenen und in ihm unvergleichlich mehr, als sie verloren zu haben meinten. Als er dann abermals ihren Blicken entschwand (6, 62; cf 20, 17), empfingen sie in dem für diese Zeit ihnen verheißenen Geist eine neue, vordem für sie und alle Menschen noch ganz unerreichbare Gabe (7, 39; 16, 7), durch welche sie über ihren bisherigen Lebensstand in jeder Beziehung hinausgehoben wurden (14, 12 ff. 26; 16, 7—15. 24). Und noch andere Verheißungen Jesu, wie die in 6, 27—58, haben sie erst dann an sich in Erfüllung gehen sehen; und zwar so, daß Jesus selbst immer der Spender blieb. Das alles bildet die geschichtlich nachweisbare Grundlage des dankerfüllten Bekenntnisses: *ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος*. Es hat ja auch andere Gaben Gottes an die Menschen gegeben; aber die Erinnerung an eine der größten Gaben, welche Israel vor Christus empfangen hatte und über alles hochschätzte, an das Gesetz, welches Gott durch Mose gegeben hat, und die gegensätzliche Vergleichung dessen, was Jesus Christus gebracht hat, mit jener Gabe (v. 17) dient nur zur Bekräftigung des überschwänglichen Bekenntnisses von v. 16 und zur Enthüllung des Realgrundes für die darin ausgesprochene Erfahrung. Solches konnten und mußten alle die, welche glaubend an Jesus sich anschlossen, in seiner Gemeinschaft erfahren, „weil das Gesetz durch Mose gegeben wurde, die Gnade und die Treue durch Jesus Christus ins Dasein trat". Auch ohne adversative Anknüpfung des zweiten Satzes fällt der Gegensatz ins Ohr und ebenso unverkennbar ist, daß der erste Satz nur um des zweiten willen dasteht, das kausale *ὅτι* also dem zweiten gilt[8]). Nicht als ein Ge-

---

[8]) Wir würden sagen: „während durch Mose das Gesetz gegeben wurde, ist dagegen durch J. Chr. die Gnade und Treue geworden".

setzgeber im gewöhnlichen Sinn (*νομοθέτης*) ist Mose charakterisirt, sondern als der Mensch, durch dessen Vermittlung ein Höherer, nämlich Gott, das Gesetz schlechtweg, das einzige, das jeder Christ und Jude ohne weiteres unter diesem Wort versteht, dem atl Volk gegeben hat. Es ist wohl eine Gabe [9]) Gottes; aber enthält doch vor allem Forderungen Gottes an den Menschen, von welchen es mehr als zweifelhaft bleibt, ob sie vom Menschen erfüllt und ob die in ihm verheißenen Güter dem Menschen zu teil werden. Wie Mose ist auch Jesus Vermittler von Gottes Gaben an die Menschen; aber was er bringt, ist die Gnade und die Treue. Während v. 14 von dem fleischgewordenen Logos gesagt war, daß er von solchen Gesinnungen, wie sie im AT an dem Gott Israels gerühmt werden, ganz erfüllt war, heißt es hier von diesen Gesinnungen schlechthin (mit doppeltem Artikel) also von der Güte und Treue Gottes, daß sie durch Jesus geworden seien. G e w o r d e n natürlich nicht so, als ob sie vorher überhaupt nicht vorhanden gewesen wären, sondern in demselben Sinn, in welchem von dem Willen, besonders von dem im Wort zum Ausdruck gekommenen Willen gesagt wird, daß er geschehe d. h. ins Werk gesetzt werde. [10]) Jene auf Erlösung und Sündenvergebung gerichteten und in den Weissagungen der Propheten zu mannigfaltigem Ausdruck gekommenen Gesinnungen und Absichten Gottes (oben S. 83 f.) sind durch Jesus Christus in Taten umgesetzt und verwirklicht worden. Während das Gesetz Forderungen Gottes an die Menschen stellte, deren Erfüllung dahinsteht, ist durch den Jesus, der hier zum ersten Mal mit seinem Eigennamen und zugleich mit seinem zum Bekenntnis der Gemeinde und zum Beinamen Jesu gewordenen Titel *Χριστός* benannt wird, [11]) alles das zu geschichtlicher Wirklichkeit geworden, was der gnädige und treue Gott der Menschheit zugedacht und zugesagt

---

[9]) Auch 7. 19 *ἔδωκεν*, aber mit Mose als Subjekt; 6, 32 ebenso vom Manna als Objekt Obwohl schon im AT *διδόναι τὸν νόμον* (Lev 26, 46; Deut 4, 8 von Gott als Subjekt) nicht selten vorkommt, wird doch der Unterschied von *προστάσσειν* Mt 8, 4, *ἐντέλλεσθαι* Mt 19, 7; Deut 33, 4, *τιθέναι διαθήκην*, *δικαιώματα κτλ.* LXX (cf *νομοθεσία* Rm 9, 4, *νομοθετεῖν* Hb 7, 11; 8, 6, *νομοθέτης* Jc 4, 12) nicht zu übersehen sein. Ein Gesetz wie es Gl 3, 21 als möglich gedacht oder Jer 31, 33 verheißen ist, ist wirklich eine Gabe.

[10]) Mt 6, 10; AG 21, 26. — Von dem als Gebot, Wunsch, Bitte, Verheißung ausgesprochenen Willen Gen 1, 3. 6; Ps 33, 8; Mt 21, 26; 1 Kr 15, 54; Ap 21, 15 f.; cf Jo 13, 19; 14, 29.

[11]) Angesichts von 1, 41; 4, 25; 9, 22; 11, 27; 20, 31 kann nicht bezweifelt werden, daß auch das artikellose *Χριστός* (nur א* om.) nicht als inhaltslose Formel, sondern in bewußter Rücksicht auf seinen Gehalt und auf den Zusammenhang gebraucht ist, in welchem es hier steht. Jesus hieße nicht so, wenn nicht der Wille des gnädigen und treuen Gottes, der Verheißung gemäß, durch ihn verwirklicht worden wäre cf Bd I², 41.

hat. Und zwar sind die damit gemeinten Güter und Gaben nicht so durch die Hand Jesu gegangen, wie die Tafeln des Gesetzes durch die Hand Mose's, sondern die Gesinnungen und Absichten Gottes, die er verwirklichen sollte, erfüllten ihn ganz (v. 14). Kein Wunder, daß die, welche sich ihm anschlossen, sämtlich aus dem reichen Inhalt dieser einzigen Person Gnade um Gnade schöpften. Wie aber die Gabe und das Verhältnis derselben zu der Person des Mittlers bei Jesus und Mose verschieden ist, so auch das Verhältnis des Mittlers zu Gott. Die gegensätzliche Vergleichung der durch Jesus erfolgten Offenbarung mit der durch Mose vermittelten, die schon v. 14 begonnen hat, scheint sich v. 18 fortzusetzen. Denn in dem Zusammenhang der Geschichte Mose's, auf welchen wir durch v. 14 hingewiesen wurden, lesen wir das Wort Gottes an Mose: „nicht wird mich sehen der Mensch (wer ein Mensch ist) und am Leben bleiben" (Ex 33, 20 cf 19, 21; Judc 13, 22), und damit wird begründet, daß auch dem Mose nicht, wie er begehrt hatte, ein Anblick der unverhüllten Herrlichkeit oder des Angesichts Gottes zu teil werden könne (Ex 33, 18. 20. 23). Was dem Mose nicht gewährt werden konnte, ist überhaupt nie einem Sterblichen zu teil geworden. Durch diejenigen Versichtbarungen Gottes, deren ein Mose und manche andere vor Christus gewürdigt wurden (cf Jes 6, 5 mit Jo 12, 41), läßt Jo ebensowenig, wie durch das mittelbare Schauen Gottes, welches die Jünger Jesu genießen durften (14, 9), sich abhalten zu sagen: Gott hat niemand jemals gesehen. Er nennt wie 1 Jo 4, 12 cf Ex 33, 20[b]; 1 Tm 6, 16 nur das ein Sehen Gottes, welches das Wesen Gottes, Gott wie er an sich ist, zum Gegenstand hat, aber erst in einer andern Welt den Menschen zu teil werden wird 1 Jo 3, 2 cf 1 Kr 13, 12; Mt 5, 8. Der Leser erwartet,[12]) daß dieser allgemeinen Regel sofort, wie es 6, 46 geschieht, die Ausnahme beigefügt werde, die der Eine macht, welcher zwar ein Mensch von Fleisch war, aber, ehe er dies wurde und ehe die Welt wurde, Gott bei Gott war. Dieser muß ja Gott geschaut haben; denn was den Menschen in seiner dermaligen Beschaffenheit unfähig macht, Gott zu schauen und trotzdem fortzuleben, haftete dem nachmals Fleischgewordenen nicht an, da er noch nicht *σάρξ*, sondern *θεός* war. Wie sollte er damals Gott nicht gesehen haben! Nach 6, 46; 8, 38 cf 3, 11—13 hat er selbst dies von sich im Unterschied von allen anderen Menschen behauptet. Der Ev spricht diesen Gedanken hier nur

[12]) Dieser Erwartung entsprachen die alten Lat (a b c e ff[2]; Iren. lat. zweimal s. Exc. III) und arm (?) indem sie ein *nisi εἰ μή* hinter *πώποτε* einschoben, offenbar unter dem Einfluß von 6, 46, welcher sich auch darin zeigt, daß nicht selten Citate, welche deutlich auf 1, 18 hinweisen, trotzdem nach 6, 46 als Worte Christi eingeführt werden: Iren. IV, 20, 11; Tract. Orig. ed. Batiffol 177, 13; Apollinaris ed. Draeseke 253, 23; 362, 29.

mittelbar aus, indem er von dem Einzigen, der eine Ausnahme macht, solches sagt, was zur Voraussetzung hat, daß er eine dem Wesen Gottes entsprechende Anschauung von Gott gehabt hat. Die beiden Prädikate *μονογενής* aus v. 14 und *θεός* aus v. 1 zusammenfassend, schreibt er: „einer, der einziggeborner Gott ist, der in des Vaters Schoß ist, der hat (davon) erzählt". Es sollte nicht mehr als zweifelhaft gelten, daß Jo nicht *ὁ μονογενὴς υἱός*, sondern (ohne *ὁ*) *μονογενὴς θεός*, geschrieben hat.[13]) Wie 1, 34; 6, 69 ist hier eine auffällige, im vorliegenden Fall im NT sogar unerhörte Benennung Christi allmählich, aber doch erst vom 5. Jahrh. mit allgemeinerem Erfolg durch eine geläufige Formel (3, 16. 18; 1 Jo 4, 9) verdrängt worden. Mit Valentin und allen Zweigen seiner Schule, welche auf diesen Text ihre Unterscheidung eines *μονογενὴς θεός* und eines nur mit einem *μονογενής* verglichenen Äons (1, 14 *ὡς μονογ.*) gründeten, waren die katholischen Bestreiter ihrer Spekulation, ein Iren., Clem., Orig. in Anerkennung dieses Textes einig; sie kannten keinen andern.[14]) Auch im 4. Jahrh., als die andere LA bereits weitere Verbreitung gefunden hatte, haben mit Arius und seinen treusten Anhängern nicht wenige ihrer schroffsten Gegner *θεὸς μον.* gelesen und citirt. An sich läge es ja nahe genug, den zuerst von Tatian, aber sonst sogut wie gar nicht bezeugten Text *μον.* ohne Subst. daneben für den ursprünglichen und sowohl *θεός* als *υἱός* für verdeutlichende Zusätze zu halten. Von dieser Voraussetzung aus wäre aber die Entstehung des im 2. und 3. Jahrh. vorherrschenden und noch im 4. Jahrh. glänzend bezeugten *θεός* ganz unbegreiflich. Eine Neigung, Christus zu apotheosiren, müßte sich ebenso Jo 3, 16. 18; 1 Jo 4, 9 wenigstens vereinzelt gezeigt haben. Und wer würde statt des bei Jo und in der kirchlichen Sprache so häufigen *υἱός*, wenn er es vorfand, das in solcher Verbindung unerhörte *θεός* gesetzt haben! Begreiflicher wäre noch, daß man *λόγος* zugesetzt hätte, wie sich dies in freieren Bezugnahmen auf die Stelle gelegentlich z. B. Clem. paed. I, 8 findet. Denn die von Justin an auch in die kirchliche Theologie eingedrungene und in den Prolog eingetragene Spekulation hätte an einem solchen Text eine Stütze für die Idee einer vorweltlichen Erzeugung des Logos gehabt, welche weder in v. 1, noch in v. 14 zu finden war. Aber niemand hat es gewagt, *λόγος* einzusetzen.

---

[13]) S. den genaueren Nachweis Exc. III. Blaß hat *μονογ.* ohne Artikel und ohne Subst. aufgenommen, ohne den einzigen alten Zeugen (Sd) dafür zu nennen. Eine vereinzelte freie Wiedergabe bei Orig. neben vielfältigen sichern Beweisen für *μον. θεός* als Text des Or. u. dgl. mehr (s. Exc. III) ist kein Zeugnis.

[14]) Nur Tert. hat an einer einzigen Stelle Prax. 15, deren Text jedoch unsicher ist, und nicht in einer gegen Valentin gerichteten Polemik, *unigenitus filius*.

Dahingegen erklärt sich die Tilgung von *θεός* und die noch häufigere Änderung in *υἱός* ebensowohl aus der Ungewohntheit von *θεὸς μ.* und der Gewohntheit von *ὁ μον. υἱ.*, wie aus dem Gegensatz zu der im 2. Jahrhundert vom Tiber bis zum Tigris verbreiteten valent. Lehre. Jo hat sich wohl gehütet, *ὁ μον. θεός* zu schreiben, was entweder den Gedanken ergeben würde, daß dem Einzigen, welchen er v. 1 *ὁ θεός* genannt hatte, das Attribut *μον.* zukomme, oder den ebenso verkehrten, daß unter mehreren Göttern einer durch dieses Attribut von den anderen zu unterscheiden sei; aber er hat sich nicht gescheut, die beiden scheinbar unvereinbaren Attribute auf Jesus den Christ anzuwenden. Er ist einerseits auf grund seiner wunderbaren Erzeugung und Geburt ein einziger Sohn seines himmlischen Vaters (v. 14), andrerseits aber hat er dadurch doch nicht in jedem Sinne aufgehört zu sein, was er im Anfang war, nämlich *θεός* (v. 1 oben S. 77 f.). Wäre er nur ein wunderbar ins Dasein gesetzter Mensch, so würde auch von ihm gelten, daß er Gott nicht gesehen habe und den Menschen nicht als glaubwürdiger Zeuge von Gott habe berichten können. Das konnte nur einer, der Gott war und bei Gott weilend Gott geschaut hat. Und wäre er nicht als ein Mensch von Fleisch aus Gott erzeugt worden und in die Welt gekommen, so wäre Gott den Menschen so unbekannt geblieben, wie er es vorher war. Es bliebe die Frage Sirachs (43, 31 hebr. u. griech.) unbeantwortet: „Wer hat ihn gesehen und wird erzählen? wer wird ihn preisen, wie er ist?" Nur ein solcher, der beides zugleich war, *μονογενής* und *θεός*, konnte auf grund eigener unmittelbarer Anschauung von Gott den Menschen Bericht geben. Während diese artikellosen Worte nur Qualitäten nennen, welche das Subjekt des Satzes haben mußte und wirklich hatte, weist erst *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* vermöge des Artikels vor *ὤν*[15]) auf die bestimmte Person hin, und nur dadurch wurde es möglich, mit *ἐκεῖνος* (er und kein anderer) diese Person im Gegensatz zu Mose und allen Offenbarungsmittlern als das einzig mögliche Subjekt zu *ἐξηγήσατο* hervorzuheben. Wenn es selbstverständlich durchaus statthaft wäre, *ὤν* wie jedes andere Part. praes. als Part. imperf., also gleich *ὃς ἦν* oder *ὅτε ἦν* zu fassen,[16]) so würde dies jedenfalls nicht dahin verstanden werden können, daß der Sohn als ein gleichzeitig im

---

[15]) Bei artikellosem Subst. sollte man auch ein davon abhängiges Part. oder Adj. ohne Artikel erwarten cf Hb 4, 14 *ἀρχιερέα μ. διεληλυθότα*, 4, 15 *ἀρχ. μὴ δυνάμενον*, 7, 26 *ἀρχ. ὅσιος . . . κεχωρισμένος*, oder einen Relativsatz Hb 8, 1 *ἀρχ. ὃς ἐκάθισεν*; Mt 2, 6 *ἡγούμενος ὅστις*. Der Artikel durfte selbst nach vorangehendem *ὁ μον. θεός* oder *υἱός* überhaupt nicht stehen, wenn das *εἶναι* als der mit *ἐξηγήσατο* gleichzeitige Zustand gedacht wäre cf Lc 24, 6; Jo 1, 48; 3, 4; 11, 51.

[16]) Jo 9, 8. 25; 11, 49. 51; 18, 26; 19, 38; Lc 3, 23; 8, 43; 24, 6.

Schoß des Vaters ruhender seine Lehrtätigkeit unter den Menschen geübt habe. Wie dies durch den Artikel verwehrt ist (s. A 15) und ein so zu verstehendes Part. richtiger hinter *ἐκεῖνος* stünde, so ergäbe sich auch ein Widerspruch mit der überall zu Tage liegenden Anschauung des 4. Ev., wonach das Sein des Sohnes bei Gott und in der Welt sich als Gegensätze ausschließen und ablösen (s. schon v. 1 und 10). Aber auch die Beziehung des *ὤν* auf eine dem *ἐξηγήσατο* vorangegangene Vergangenheit, also auf das vorweltliche Sein des Logos bei Gott (v. 1), welche besonders im Altertum herrschte,[17]) empfiehlt sich in keiner Weise. Denn erstens wäre ein *τὸ πρότερον* zur Unterscheidung von dem auf das menschliche Leben des Sohnes bezüglichen *μονογενής* hier kaum entbehrlich (cf Joh 6, 62; 1 Tm 1, 13). Zweitens brächten die Worte nichts neues, woran nicht schon durch *θεός* im Vergleich mit v. 1 erinnert wäre. Drittens wäre auch bei dieser Fassung der Artikel bei *ὤν* nicht zu rechtfertigen (s. A 15). Viertens erklärt sich das *εἰς τὸν κόλπον* statt *ἐν τῷ κόλπῳ* doch nur dann natürlich, wenn dem Ruhen im Schoße eine Bewegung dorthin vorangegangen ist,[18]) was auf das anfangslose *εἶναι πρὸς τὸν θεόν* nicht paßt. Also wird *ὤν* als ein wirkliches Praes. vom Standpunkt des Ev zu verstehen sein: „er, der zum Vater zurückgekehrt ist und jetzt im Schoß des Vaters von seiner Erdenarbeit ruht". So schließt sich der Ring aller Aussagen des Prologs über die wechselnden Daseinsweisen Christi. Von seinem uranfänglichen Sein bei Gott ist Jo fortgeschritten zu seinem Sein in der Welt und schließt mit dem Hinweis auf sein gegenwärtiges Sein an dem überweltlichen Ort, „wo er früher war" (6, 62). Die Erhöhung dorthin ist nicht nur eine Verklärung seiner Person, sondern zugleich eine Rechtfertigung seines irdischen Lebenswerkes, ein göttliches Siegel auch auf alles, was er geredet hat. Daher steht diese Erinnerung passend an dieser Stelle. Einer, der ein einziger Sohn Gottes und

---

[17]) Dies zeigt sich namentlich in dem stereotypen *οὗτος τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐξηγήσατο* Clem. Epit. e Theod. § 8; str. I, 169; quis div. 37: Tert. Prax. 8. 21. Es ist gelegentlich sogar in den Text eingedrungen. Mit Ausstoßung von *ὁ ὤν* (dies om. auch ℵ*) *εἰς* gibt a: *sinum patris ipse enarravit.* Bei der Deutung auf das vorzeitliche Sein bei Gott lag es nahe, das hiefür unbequeme *εἰς τ. κ.* in *ἐκ τοῦ κόλπου* zu ändern. So Sd (Forsch I, 122; Hill-Robinson p. 80 n. 1), Sc und der wahrscheinlich von Sd abhängige Brief des Mani in Acta Arch. (ed. Beeson p. 7, 9 cf 80, 18, nicht so 52, 1) *τὸν μονογενῆ* (auch dies mit Sd) *τὸν ἐκ τῶν κόλπων τοῦ πατρὸς καταβάντα.* Blaß hätte daraufhin doch nicht *ἐκ τῶν κ.* recipiren sollen.

[18]) Die Unterscheidung von *ἐν τῷ κ.* Jo 13, 23 (bei der Mahlzeit cf Plin. epist. IV, 22, 4 *in sinu recumbebat*); Lc 16, 23 und *εἰς τὸν κ.* Lc 16, 22; Clem. homil. 8, 4 (frei nach Mt 8, 11 *ἀνακλιθήσονται εἰς κόλπους*) ist gewissermaßen aufgehoben in Wendungen wie *εἰς τὴν κοίτην εἰσίν* Lc 11, 7: sie sind schon zu Bett (gegangen).

Gott war, nämlich der, welcher jetzt im Schoß des Vaters ist, er und kein anderer, hat erzählt. Das unausgesprochene Objekt [19]) ist eben darum ein umfassendes, aber doch durch den Zusammenhang insofern bestimmtes, als es sich um das handelt, was kein anderer von Gott gesandter Lehrer den Menschen berichten konnte, weil sie alle Gott nicht geschaut haben. Was Jesus auf grund der unmittelbaren Anschauung Gottes, die er aus der Ewigkeit mitgebracht, den Menschen gebracht hat, ist die Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zu Gott (17, 3. 6—8). Nicht eine Lehre von Gott, wie er an sich ist, hat Jesus vorgetragen, und eine metaphysische Erkenntnis Gottes den Menschen mitgeteilt, sondern was Gott für ihn selbst war und für die Menschenwelt ist, hat er verkündigt; die den Menschen bis dahin immer wieder sich verdunkelnde Grundgesinnung Gottes gegen sie, seine „Gnade und Treue“ und damit Gottes letzte Gedanken und Absichten in bezug auf die Menschheit hat er enthüllt. Aber auch davon hat er nicht wie ein anderer Lehrer als von einer außer ihm liegenden Wahrheit geredet; denn eben diese Gesinnungen und Absichten des gnädigen und treuen Gottes wurden ja durch ihn auch verwirklicht (v. 17) und von diesen Gesinnungen und Absichten war er selbst erfüllt (v. 14). Indem er sich selbst aussagte, verkündigte er sie, und er tat dies nicht nur mit Worten als ein Lehrer, sondern ebensosehr durch die kräftigere Sprache der Werke, in welchen er seine Herrlichkeit zu schauen gab (v. 14) und durch die gesamte Tat seines Lebens (17, 4), welche die Vollendung des Werkes Gottes an und in der Menschheit ist (4, 34). So bestimmt sich aus dem Zusammenhang von v. 13—18 und durch die Vergleichung dessen, was Jo im weiteren Verlauf seines Buchs von Jesu Worten und Taten berichtet, der Sinn des *ἐκεῖνος ἐξηγήσατο*.

Es bleiben noch die Fragen zu beantworten, was die Benennung Jesu des Christs als *ὁ λόγος* bedeutet, wie sie entstanden ist, und warum Jo sie v. 1. 14 angewandt hat. So ist zu fragen, wenn die vorstehende Auslegung von v. 1—18 einigermaßen das Richtige getroffen hat, und nicht, wie die johanneische Logoslehre entstanden sei. Denn im Prolog wird weder eine besondere joh., noch eine vom Vf vorgefundene Logoslehre vorgetragen. Es ist einerseits zu viel und andrerseits zu wenig damit gesagt, daß Jo eine christliche Logoslehre d. h. eine durch Anwendung des Logos-

---

[19]) Ebenso objektlos Sir 43, 31 (s. oben im Text) יספר, *ἐκδιηγήσεται*, aber sofort ist von den Taten und Werken Gottes die Rede. Dem סַפֵּר entspricht in LXX häufiger *διηγεῖσθαι, ἐκδιηγεῖσθαι* als *ἐξηγεῖσθαι*, kaum je = „deuten, auslegen“ (auch nicht Judc 7, 13, nie im NT. cf jedoch *ἐξηγητής* Gen 41, 8. 24), sondern „aussagen, erzählen“, zuweilen auch durch Taten Job 28, 27 (von Gott *ἐξηγήσατο αὐτήν* sc. *τὴν σοφίαν*) oder durch seine eigene Existenz kundtun Ps 19, 2—5.

begriffs auf die geschichtliche Person Jesu entstandene und dadurch bestimmte Lehre von Christus nicht sowohl verlange als voraussetze.) Was er voraussetzt, ist lediglich dies, daß seinen Lesern ὁ λόγος als einer der vielen Namen Jesu Christi bekannt und insoweit verständlich war, daß sie dessen Anwendung in v. 1. 14 begreifen konnten. Dieser von Jo vorausgesetzte Sprachgebrauch würde aber nur dann eine christliche Logoslehre enthalten, wenn er entweder auf dem Urteil beruhte, daß der Mensch Jesus nichts geringeres sei, als der, wenn nicht ewige, doch mindestens mit der Welt gleichaltrige Logos, von dem lange vor der geschichtlichen Erscheinung Jesu und ohne jede Beziehung auf eine menschliche Person die Propheten Israels und die heidnischen Denker so viel zu sagen gehabt haben; oder auf dem Urteil, daß dieser vielberufene Logos in dem Menschen Jesus und erst in diesem eine seinem Wesen entsprechende greifbare Gestalt angenommen habe. Wenn aber der Christusname ὁ λόγος, welchen die ntl Schriften außer der johanneischen noch nicht gebrauchen, aus derartigen Urteilen entstanden wäre, so müßte man im Prolog doch wenigstens Andeutungen davon finden, daß diese neuerdings in der Gemeinde aufgekommene Benennung Jesu auf einem der beiden angegebenen Gedankenwege entstanden sei. Solche Andeutungen enthält aber der Prolog nicht. Eine solche liegt jedenfalls nicht vor in den Sätzen v. 1. Denn erstens finden wir die Aussage der vorweltlichen Existenz Christi ohne Verbindung mit dem Logosnamen und ohne jede Beziehung auf ein Reden oder Denken Gottes, nicht nur in den Worten Jesu Joh 8, 58; 17, 5, sondern überall im NT, in den joh. Schriften wie bei Pl und sonst.[20]) Zweitens hat alle auf theistischem Boden stehende Spekulation, welche des Logosbegriffs sich bedient hat, den Logos mit der Entstehung der Welt in engste Beziehung gesetzt und ihn selbst als Erzeugnis, Geschöpf oder Emanation Gottes gedacht. Philo's oberster, alle anderen λόγοι in sich begreifender Logos entsteht, da Gott sich anschickt die Welt zu schaffen; er ist die als Einheit gedachte Idealwelt, welche der Entstehung der sinnlichen Welt vorangeht, aber ebensogut wie diese von Gott hervorgebracht ist; er ist die erstgeborene (πρωτόγονος) und älteste Idee Gottes. Auch das *Memra* oder *dibbur* der palästinischen Theologen ist das bei jeder Offenbarung Gottes an den Menschen immer wieder neu entstehende Wort Gottes. Jo 1, 1 in Verbindung mit v. 3 schließt jeden Gedanken an ein vorweltliches Werden, insbesondere an eine mit der Weltentstehung verflochtene Entstehung des Logos aus; der ganze Prolog weiß von keinem anderen Werden des unter anderem auch Logos genannten

[20]) Cf Ap 1, 17; 2, 8; 22, 13 (cf 1, 8; 21, 6); Eph 1, 4; Phl 2, 6 und alle sonstigen Bezeugungen der Präexistenz Christi bei Pl und im Hb., s. A 24.

Subjekts, als von der Erzeugung und Geburt des Menschen Jesus, welcher auf grund hievon der einzige Sohn Gottes ist, wie Gott in ausschließlichem Sinn der Vater dieses Menschen ist (oben S. 81 f.). Auch die stark genug betonte Vermittlung der Weltschöpfung durch den Logos v. 3 oder durch das als ein Mann in der Welt erschienene Subjekt v. 10, welches unter anderen Namen auch den Namen Logos führt, hat mit einer Logoslehre schwerlich etwas zu schaffen. Denn erstens finden wir die gleiche Aussage über Christus lange vor Abfassung des 4. Ev und ohne ersichtliche Bezugnahme auf den Namen oder Begriff Logos bei Pl und anderwärts.[21] Zweitens hat Jo selbst, der gegen Wiederholung bedeutsamer Benennungen des Mittlers und Erlösers wie das dreimalige ὁ λόγος v. 1 und das sechsmalige τὸ φῶς v. 4. 5. 7—9 zeigt, nicht die geringste Abneigung hegt, den Logosnamen nicht gebraucht, wo er von der Erschaffung der Welt redet, v. 3. 10. Drittens zeigt Jo im Prolog wie in allen ihm zugeschriebenen Schriften nicht das geringste Interesse an der Welt, sofern sie Gegenstand physikalischer und naturphilosophischer Betrachtung ist, als welche sie von Heraklit an zur Entwicklung einer Logoslehre angeregt hat, sondern nur sofern sie die Welt des Menschen und die Menschwelt ist, als die von Gott geschaffene, aber ihrem Urheber und Ursprung entfremdete, in die Finsternis der Sünde und des Todes versunkene Welt, welche gleichwohl ein Gegenstand der auf ihre Erleuchtung und Errettung von Sünde und Tod bedachten und durch die Sendung des Sohnes diesen ihren Zweck verwirklichenden Liebe Gottes ist. Das einzige Interesse, welches Jo an der Schöpfertat Gottes und der Vermittlung der Weltschöpfung nimmt, beruht auf der Überzeugung und dient zur Bekräftigung der Überzeugung, daß der Liebeswille Gottes, welcher die ihm entfremdete Welt umfaßt und im Lauf der Geschichte sich stufenweise offenbart, um in Jesus dem Christ seine Verwirklichung zu vollenden, ein ewiger, schon die Existenz der Welt begründender Wille ist. Hier ist alles religiös und alles geschichtlich betrachtet und, was darüber hinaus oder daneben liegt, völlig ignorirt. Gerade umgekehrt verhält es sich bei Philo. Gedanken wie die, daß der Logos die Idee der Ideen, das der Existenz der materiellen Welt vorangehende, diese als Werkmeister gestaltende und als Weltseele belebende Urbild der ganzen nach ihm gewordenen Welt sei, hat man nur im Widerspruch mit dem Buchstaben und dem Geist des Prologs und der joh. Schriften in dieselben eingetragen. Und vollends das Dogma von der schlechthinigen Transscendenz Gottes, welche ein Zwischeneintreten von Mittelwesen zwischen Gott und der Materie zum Zweck der Weltentstehung und Welterhaltung notwendig gemacht haben soll, findet bei Jo

[21]) 1 Kr 8, 6; Kl 1, 16—18; Hb 1, 2. 10; Ap 3, 14.

keine Stätte. Auch die Vorstellung, daß der Logos der Vermittler aller atl Offenbarung gewesen sei, ist ihm fremd. Im Prolog ist sie mit keiner Silbe angedeutet. Moses und Jesus Christus sind zwei nach Zeit und Art weit von einander abstehende Mittler göttlicher Offenbarung (1, 17). Moses und die Propheten geben weissagendes Zeugnis von Jesus (1, 45; 5, 37—39. 45—57); aber nicht Jesus oder der Logos, sondern der Vater redet und zeugt in den hl. Schriften, und das Wort Gottes, welches an die Offenbarungsträger früherer Zeiten gelangt ist (10, 35), ist eine von Jesus scharf geschiedene Größe. Überall betrachtet Jesus sein Wirken als Vollendung eines längst im Gang befindlichen Werkes, welches bis dahin nicht er, sondern Gott betrieben und, soweit Gott dazu Vermittler und Werkzeuge gebraucht hat, durch andere Menschen ausgeführt hat.[22]) Hätte Jo von dem wunderlichen Gebräu aus stoischen und platonischen Gedanken und mißbrauchten Worten des AT's, welches man alexandrinische Religionsphilosophie nennt, überhaupt gewußt, so würde er sich mit Abscheu davon abgewandt haben, so gewiß es das Bild eines schlichten Verstandes, eines entschiedenen Charakters und einer stets auf die Hauptsache gerichteten religiösen und ethischen Betrachtung ist, welches uns in allen joh. Schriften und in allem, was uns sonst von dem Apostel Jo aus den Tagen seiner Jugend und aus den Jahren seines Greisenalters überliefert ist, entgegentritt. Schon darum ist auch nicht glaublich, daß Jo in polemischer Rücksicht auf eine zu seiner Zeit und in seiner Umgebung verbreitete falschchristliche Logoslehre den Logosnamen gebraucht, ein zugkräftiges Schlagwort jener Tage sich angeeignet habe,[23]) um es unschädlich zu machen. Aber selbst wenn dem Ev die Anwendung dieses Mittels zuzutrauen wäre, hätte er nur durch eine ausdrückliche Verneinung der falschen Gedanken, die unter dem Logosnamen verbreitet wurden, seinen Zweck erreichen können. Eine solche fehlt aber in v. 1, wo sie auch zu der feierlichen Würde der Eingangssätze übel stimmen würde. Im weiteren Verlauf des Prologs zeigt sich allerdings eine polemische Absicht, aber nichts von Aneignung fremder Lehrformen. Wenn an der zweiten Stelle, wo der Logosname wiederkehrt (v. 14), ein Gegensatz zu einer falschchristlichen Lehre obwaltet, so kommt er im Prädikat *σὰρξ ἐγένετο* zum Ausdruck. Dieses aber ist auch formell nicht der gegnerischen Lehre entlehnt, sondern ist formell

[22]) S. unten zu Jo 4, 34—38; 5, 17. 36 und zu den scheinbar dagegen zeugenden Stellen 8, 56; 12, 41.

[23]) So etwa R. Seeberg, N. kirchl. Ztschr. 1905, S. 57. Daß man aus der gemischten Darstellung des Irenäus III, 11, 1 die reine Lehre Kerinths nicht schöpfen kann, meine ich Einl I³, 366 A 4 gezeigt zu haben. Über das Verhältnis der valentinianischen Äonen- und Syzygienlehre zum joh. Prolog, welche Irenäus dort mit den älteren Lehren der Kerinthianer und Nikolaiten verbindet und einigermaßen verschmilzt, cf GK I, 736—739.

wie materiell das positive Gegenteil derselben. Vor allem aber ist unerweislich, daß vor Entstehung der joh. Schriften eine sich christlich nennende Partei oder Schule existirt hat, in welcher der Logosname auf Jesus angewandt und in einer dem Sinn, in welchem Jo ihn gebraucht, widersprechenden Weise ausgebeutet wurde. Die erste Schule, von der wir dies wissen, ist diejenige Valentins, welche von Anfang an den ausgibigsten Gebrauch vom 4. Ev gemacht hat und gerade in ihrer Lehre von den Äonen offenbar auf dem joh. Prolog fußt (s. A. 23).

Dieselben Gründe, welche eine Entlehnung des Logosnamens aus der durch die alexandrinischen Juden umgeformten griechischen Logoslehre oder die Aufnahme desselben in folge polemischer Berücksichtigung einer falschchristlichen Logoslehre mir unglaublich machen, sprechen größtenteils auch gegen die Annahme, daß Jo rein jüdische Spekulationen über das Reden des die Welt ins Dasein rufenden und in Israel sich offenbarenden Gottes auf Christus übertragen habe. Zu dieser Kombination konnte ein Christ doch nur dann sich veranlaßt fühlen, wenn ihm entweder *ὁ λόγος* bereits als Name Christi geläufig war und ihn reizte, den so benannten Christus mit der Aktion des göttlichen Redens (z. B. Gen 1, 2; Ps 33, 6. 9) zu identificiren; oder wenn ihm im voraus gewiß war, daß Christus der Mittler sowohl der Schöpfung als der Offenbarungen Gottes während der atl Zeit gewesen sei. Im ersteren Fall bliebe die Frage, wie die Benennung Christi als Logos bei den Christen entstanden ist, unbeantwortet; deren Beantwortung wäre lediglich hinausgeschoben. Für die Annahme aber des zweiten Falls fehlen die nötigen Voraussetzungen. Der Gedanke, daß Jesus der Mittler aller atl Offenbarung sei, [24]) fehlt, wie gezeigt, bei Jo gänzlich. Die Vermittlung der Weltschöpfung durch ihn tritt bei Jo viel weniger bedeutsam hervor als bei Pl, und wo er sie ausspricht (1, 3. 10; Ap 3, 14), fehlt ebenso wie bei Pl und im Hb der Logosname. Es fehlt bei Jo auch jede vergleichbare Umdeutung atl Aussagen oder analoge Personifikation von Handlungen oder Eigenschaften Gottes. Es fehlt ferner auch jede Verwertung der in der kanonischen und nachkanonischen Literatur der Juden vorliegenden Aussagen über die Weisheit Gottes [25]) als die Werkmeisterin der Schöpfung, welche Philo mit seiner Logosidee ver-

[24]) Als eine zweite Erklärung des Logosnamens gibt Niceta von Remesiana in seinem Traktat *de diversis appellationibus* (ed. Burn p. 2) kurz und in seiner Art gut: *quod per ipsum sit Deus pater semper et angelis locutus et hominibus.*

[25]) Im Ev und den Briefen fehlt selbst das Wort *σοφία,* in der Ap wird sie neben anderen Eigenschaften Gottes und Christi in Doxologien genannt 5, 12; 7, 12, als eine den Christen unentbehrliche Fähigkeit 13, 18; 17, 9. An eine Hypostasirung der *σοφία* könnte man eher zu Mt 11, 19; Lc 7, 35; 11, 49; 1 Kor 1, 24. 30; Kl 2, 3 denken.

schmolzen hat; und was Jo 1, 1—3 vom Logos gesagt ist, gibt diesem ein ganz anderes Verhältnis zu Gott und zu den gewordenen Dingen, wie es Prov 8, 22—31 der Weisheit zuerkannt wird (s. oben S. 45). Der Sprossenleiter, auf welcher der Ev nach einer noch immer nicht ausgestorbenen Hypothese zu seiner angeblichen Logoslehre emporgeklettert sein soll, fehlen nicht nur die Sprossen; sie hat auch keinen Boden, auf dem sie stehen könnte; sie schwebt in der Luft und endigt im Nebel.

Mit Recht sprach Orig.[26]) seine Verwunderung darüber aus, daß manche sich christlich nennende Theologen aus der schier zahllosen Menge von Namen, welche in der Bibel dem Erlöser gegeben seien, den Logosnamen als die einzige eigentliche, nicht wie die anderen bildlich zu verstehende, Benennung seines Wesens herausgriffen und dann sofort an der Hand von Ps 45, 2 undurchführbaren Spekulationen sich ergäben. Auch darauf legte Orig. mit Recht Gewicht, daß nicht Jesus sich selbst, sondern Jo ihn den Logos genannt habe. Damit ist allerdings ein nicht genug zu würdigender Beitrag zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprung und der ursprünglichen Bedeutung dieser Benennung Christi gegeben und zugleich ein Beweis für die Gewissenhaftigkeit, mit welcher Jo die Worte Jesu, welche gehört zu haben, er sich erinnert und weiterzuverkündigen sich gedrungen fühlt,[27]) von den Gedanken und Ausdrucksweisen unterscheidet, welche erst nach dem Hingang Jesu entstanden sind. Selbst da, wo jedem Kenner des Prologs der Logosname zur Bezeichnung des spezifischen Unterschiedes zwischen Jesus und den früheren Trägern der Offenbarung sich geradezu aufdrängt (10, 35), legt Jo ihn Jesu nicht in den Mund[28]). Er ist sich also wohlbewußt und verbirgt es nicht, daß dieser Name erst nachträglich in der Gemeinde aufgekommen ist.) Daß er aber nicht ein dorthin verpflanztes exotisches

---

[26]) Orig. tom. I, 21—39, über Ps 45, 2 c. 24 u. 38; die Unterscheidung der Selbstbenennungen Christi und der ihm von Evangelisten, Aposteln und Propheten gegebenen Namen bei Preuschen p. 27, 13 ff.; 29, 15.

[27]) Cf 1 Jo 1, 1. 3 (5) ὃ ἀκηκόαμεν, mit Jo 4, 42; 14, 24.

[28]) Cf dagegen das arabische Kindheitsev. c. 1 (Ev. apocr. ed.[2] Tischendorf p. 81), welches das Jesuskind in der Wiege zu seiner Mutter sagen läßt: *Ego sum Jesus filius Dei, ὁ λόγος, quem peperisti.* Leucius, der vom Logosnamen überhaupt einen übermäßigen Gebrauch macht (N. kirchl. Ztschr. X, 199), läßt Jesus in seinen Akten des Jo die Jünger auffordern, ihn unter anderem mit *δόξα σοι λόγε* anzurufen ed. Bonnet p. 199, 2. Jesus selbst spricht ihnen dies vor und läßt es durch ihr Amen bekräftigen p. 197, 19; er macht den Logosnamen auch zu einem Thema seiner mystischen Belehrungen p. 200, 6; 201, 24—202, 2, cf Petrusakten ed. Lipsius p. 96, 5—11. Schon zu Lebzeiten des Jo wäre er in die liturgische Sprache aufgenommen gewesen p. 207, 14, cf die Petrusakten p. 96, 13: *λόγε ζωῆς*, p. 68, 14 in einer Predigt als letzte der aus den Evv geschöpften Selbstbenennungen Jesu; p. 96, 6—11 als Objekt wunderlicher Spekulation.

Gewächs ist, zeigt sich auch an den Stellen der anderen joh. Schriften, wo der Logosname sich findet. Ohne der anderen Bänden dieses Kommentars vorbehaltenen Auslegung des 1 Jo und der Ap vorzugreifen, muß doch hier über 1 Jo 1, 1—3 und Ap 19. 11—16 soviel gesagt werden, als zur Erklärung des Prologs unerläßlich ist.

Als Objekt der apostolischen Verkündigung wird zweimal 1 Jo 1, 1 und 3 das genannt, was die Jünger Jesu gehört und gesehen und nach v. 1 sogar mit Händen betastet haben. Das ist nichts anderes als die Person Jesu in ihrer Betätigung als ein vor den Ohren der Menschen redender, vor ihren Augen handelnder, auch der körperlichen Berührung sich darbietender Mensch. Vor allem anderen aber wird von diesem neutral bezeichneten Objekt der apostolischen Verkündigung gesagt, daß es von Anfang an existirte. Der scheinbare Widerspruch, daß ein im Lauf der Geschichte aufgetretener und eine kurze Zeit lang auf Erden gewesener Mensch doch vom Anfang aller Geschichte an existirt haben soll, wird in dem Zwischensatz v. 2 dadurch geschlichtet, daß als Objekt der apostolischen Predigt das ewige Leben genannt wird, welches als ewiges, also auch von Ewigkeit, beim Vater war und in Beziehung zum Vater stand, nachmals aber den Jüngern offenbar wurde. Die kühne Identifikation des Menschen Jesus mit dem Leben ist nach Jo 11, 25; 14, 6 auf Selbstaussagen Jesu gegründet; ebenso nach Jo 8, 58; 17, 5 die Überzeugung, daß dieses als Mensch erschienene, in Jesus verkörperte Leben von Ewigkeit her existirt hat und zwar als persönliches Subjekt, welches seine Identität behauptet. Nur für Menschen war es verborgen, bis es in dem sinnlich wahrnehmbaren Menschen Jesus in die Erscheinung trat. Die Zwischensätze, welche ein Wiederaufnahme des unvollendet gebliebenen Satzes von v. 1 in v. 3 notwendig machten, sind offenbar durch die voranstehenden Worte *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* veranlaßt, sollen diese erläutern. Ebenso klar ist aber auch, daß diese Worte selbst nicht in den mehrgliedrigen relativischen Anfangssatz hineingezogen werden können; sie treten vielmehr neben das *ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς — ἐψηλάφησαν* und fordern ebenso wie dieses zur Vervollständigung ihres Gedankens die vorläufig ausbleibende Hauptaussage *μαρτυροῦμεν* oder *ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν*, denn das Objekt dieser Verba kann ebensogut und ohne wesentliche Änderung der Vorstellung durch *περί* mit dem Genitiv als durch den Akkusativ ausgedrückt werden. [29]) Wenn aber das Zeugnis und die Verkündigung der Apostel einerseits die von den Aposteln mit allen Sinnen wahrgenommene Person Jesu in ihrer ge-

[29]) 1 Jo 5, 9. 10; Jo 1, 7. 8. 15; 16, 25; Lc 7, 18 einerseits und Jo 3, 11. 32; Lc 14, 21; 24, 9 andrerseits, cf auch Jo 1, 45 einerseits und 5, 46 andrerseits.

samten Betätigung zum Gegenstand hat, andrerseits aber auch um den *λόγος τῆς ζωῆς* als ihren Mittelpunkt sich dreht, so folgt, daß nichts anderes als die geschichtliche Erscheinung des redenden, handelnden, leiblich lebenden Jesus hier „das Wort des Lebens“ genannt wird. Nur von da aus erklärt sich die Konstruktion mit *περί*. Sie war notwendig, weil *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* als eine Benennung der ev Predigt hätte mißverstanden werden können (Phl 2, 16; AG 5, 20; Jo 6, 68), wenn dieser Ausdruck in der Form *τὸν λόγον τ. ζ.* als einfache Apposition an den Relativsatz angeschlossen worden wäre; denn als Akkusativobjekt der apostolischen Verkündigung kann ebensowohl das Wort Gottes oder das Ev, wie Christus genannt werden. Dieses Verständnis ist durch *περί* c. gen. ausgeschlossen; denn die apostolische Verkündigung dreht sich nicht um das Ev, sondern ist identisch mit diesem. [30]) Sie dreht sich aber um die Person des im Fleisch erschienenen Christus. [31]) Dieser also heißt das Wort des Lebens und zwar, wie die nachfolgende Erläuterung zeigt, weil er die Offenbarung, die hörbare, sichtbare und handgreifliche Erscheinung des ewig lebendigen Subjektes ist, welches von Ewigkeit her beim Vater war, ehe es als Mensch den Menschen wahrnehmbar wurde.

In Ap 19, 11—16 wird der zum Gericht kommende Christus unter dem Bilde eines an der Spitze seiner Heere zum Krieg ausziehenden Fürsten auf weißem Roß in blutgetränktem Mantel dargestellt. Innerhalb des beschriebenen Visionsbildes trägt er einen doppelten Namen. Am Mantel, wo dieser die Hüfte bedeckt, ist der Name „König der Könige und Herr der Herren“ angeschrieben (v. 16), womit ausgedrückt ist, daß er, der im Glauben der Gemeinde längst ein solcher ist (Ap 1, 5), bei seiner Wiederkunft durch machtvolle Gerichtstaten sich als solcher erweisen wird. Außerdem aber sieht der Seher an dem Reiter, wahrscheinlich an einem der Diademe, die sein Haupt schmücken, einen Namen angeschrieben, den niemand kennt (v. 12). Daraus folgt, daß der Seher zwar Schriftzüge sieht, sie aber nicht zu lesen vermag. Damit ist aber auch gesagt, daß es dem Menschen unmöglich sei, einen Namen auszusprechen, welcher das Wesen dieser Person angemessen ausdrücke (cf 2, 17; 3, 12). Außerhalb des Visionsbildes steht ferner das Attribut des Reiters *καλούμενος πιστὸς καὶ ἀληθινός* v. 11: denn Jo sagt weder, daß er ein solches Prädikat angeschrieben gesehen, noch daß er es habe ausrufen

---

[30]) Darum findet die Ansicht Hofmann's (Schriftbeweis I, 109), daß die Benennung als *λόγος* von der ntl Predigt auf deren persönlichen Gegenstand, Christus, übertragen worden sei, jedenfalls in 1 Jo 1, 1 f. keine Stütze; aber auch sonst gibt es im NT kein Beispiel für diese Metonymie.

[31]) Rm 1, 3; AG 28, 23; auch *τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ* AG 18, 25; 28, 31.

hören. Das Gleiche gilt auch von dem die Beschreibung des Reiters vorläufig abschließenden Satz *καὶ κέκληται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* v. 13. Je ungewöhnlicher in solcher Verbindung die Tempusform *κέκληται* ist,[32]) um so sicherer ist zu erkennen, daß damit etwas anderes und mehr gesagt sein will, als daß er so heiße oder so genannt zu werden pflege. Es heißt auch nicht, daß man ihm unter anderen Namen auch diesen gegeben habe: sondern im Gegensatz zu dem für Menschen unerkennbaren und unaussprechlichen Namen, welcher eine adäquate Bezeichnung des Wesens Christi wäre, wird gesagt, daß er von den Menschen, welche es trotzdem versuchten, seinen Namen d. h. die seiner Bedeutung am ersten noch entsprechende Bezeichnung auszusprechen, das Wort Gottes genannt worden sei und genannt werde. Damit hängen auch die Attribute *πιστὸς καὶ ἀληθινός* v. 11 zusammen: denn diese Attribute kommen allen *λόγοι τοῦ θεοῦ*, allen Wortoffenbarungen Gottes zu (Ap 19, 9; 21. 5: 22, 6). Was von den vielen Worten, die Gott den Menschen sagt und sagen läßt, immer nur je an ihrem Teil gilt, das gilt auch von der Person Christi, daß sie eine Kundgebung oder Offenbarung Gottes, und zwar, da er nicht ein Wort, sondern das Wort Gottes genannt worden ist, daß er die vollkommene Offenbarung Gottes ist. Die Vergleichung der Person Christi mit den Worten, die Gott zu den Menschen redet, liegt auch Ap 3, 14 vor, wo Christus *ὁ ἀμήν*, das Amen in Person genannt wird. Daß nur Gott es sein kann, welcher dieses Amen gesprochen hat, brauchte ebensowenig eigens gesagt zu werden, wie *ὁ λόγος* Jo 1, 1. 14 des Ap 19, 13 beigefügten *τοῦ θεοῦ* bedürftig war. Eine feierliche Bezeugung seines Willens und seiner Gedanken über die Menschen hat Gott den Menschen gegeben, indem er Christus in die Welt sandte. Wie dieses persönliche Amen alle früheren Offenbarungen Gottes bestätigt, indem es die in diesen enthaltenen Verheißungen erfüllt (Joh 1, 16), so ist es auch eine Bürgschaft für die Vollendung des mit der Sendung Christi begonnenen Erlösungswerkes. Darum war auch die Beilegung der Attribute *πιστὸς καὶ ἀληθινός* Ap 19, 11 und die Erinnerung an den in der Gemeinde aufgekommenen Logosnamen Ap 19, 13 in der Beschreibung jener Vision am Platz. Wenn 3, 14 unmittelbar neben dem Christusnamen *ὁ ἀμήν* die weitere Bezeichnung *ὁ μάρτυς ὁ πιστὸς καὶ ἀληθινός* steht (cf Ap 1, 5), so muß das einen verwandten, aber nicht denselben Gedanken ausdrücken. Das Wort spricht nicht, wie der

---

[32]) Ich wüßte nur etwa zu vergleichen *ἐπικέκληται* in dem Citat AG 15, 17 und *κεκληρονόμηκεν ὄνομα* Hb 1, 4, wodurch das in der Gegenwart fortbestehende Ergebnis eines der Vergangenheit angehörigen einmaligen *ἐκλήθη* (z. B. Lc 2, 21) oder *ἐπεκλήθη* (z. B. AG 4, 36; 1, 23) ausgedrückt wird.

Zeuge, sondern wird gesprochen; und Christus ist nicht identisch mit dem Wort, das er redet, sondern als menschliche, in der Welt erschienene Person ist er das Wort Gottes schlechthin, also das vollkommene Wort, welches Gott in die Welt hineingesprochen hat.[33]) Aber eine sehr wesentliche Lebensäußerung dieses wesentlichen Wortes oder persönlichen Amen ist die hörbare menschliche Rede, durch welche er sich selbst und den Zweck seiner Sendung, den Vater und den die Welt in ihrer ganzen Entwicklung von der Schöpfung bis zum letzten Tag umspannenden Willen Gottes verkündigt. Dies sind aber auch die Gedanken, welche den Jo veranlaßt haben, den Logosnamen im Prolog des Ev anzuwenden. Gerade an der Spitze des Prologs, welcher in großen Umrissen die Bedeutung Jesu Christi für die ganze Menschheit darstellt, und an der Spitze des ganzen Buchs war dieser Name als der umfassendste von allen, mit denen er in der Gemeinde genannt wird, am Platz; besser als Jesus, wie der Sohn der Maria genannt wurde; besser als Christus, denn dies ist Jesus als der in Israel erschienene Retter der Welt, oder als Sohn Gottes und *μονογενής*, denn dies ist er nach Jo 1, 13f. auf Grund seiner wunderbaren Erzeugung ohne Zutum eines Mannes und seiner Geburt von der Jungfrau (oben S. 76). Eine Bezeichnung des Wesens der vielnamigen Person des Erlösers, wie sie an sich, abgesehen von ihrer Bedeutung für die Welt und von ihrer Wirkung auf die Menschheit beschaffen ist, ist auch *ὁ λόγος* nicht. Einen solchen hat die apostolische Gemeinde überhaupt weder erfunden noch offenbart bekommen. Auch die aus dem Munde Jesu stammenden Benennungen *τὸ φῶς τοῦ κόσμου, ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ* oder *τῆς ζωῆς, ἡ ὁδός, ἡ ἀλήθεια, ἡ ζωή, ἡ ἀνάστασις, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ὁ ποιμήν, ἡ ἄμπελος* sind sämtlich nicht

---

[33]) In diesen Kommentar gehört nicht der gründliche Nachweis, daß der durch den Logosnamen ausgedrückte Gedanke in der apostolischen Zeit schon lange vor Abfassung der joh. Schriften vorhanden war. Doch sei an 2 Kr 1, 19f. erinnert. Wenn von Jesus Christus gesagt wird, er sei nicht Ja und Nein zugleich gewesen, sondern ein widerspruchsloses Ja sei in ihm ergangen, so ist er dadurch verglichen mit einem von Gott in die Welt hinein gesprochenen Wort. Als das die früheren Wortoffenbarungen bestätigende Ja Gottes bezeichnet ihn v. 20, wo Pl statt *ναί* das synonyme *ἀμήν* hätte gebrauchen können, wenn er dieses Wort nicht für das zustimmende Bekenntnis der Gemeinde hätte aufsparen wollen cf 1 Kr 14, 16; Deut 27, 15. Wenn ferner Kl 1, 27; 2, 2f.; 1 Tm 3, 16 Christus mit dem offenbar gewordenen Geheimnis Gottes gleichgesetzt wird, was ist das anderes, als daß er als menschliche Person, in seiner leiblichen und fleischlichen Erscheinung (*ἐν σαρκί* 1 Tm 3, 16, *σωματικῶς* Kl 2, 9) der vollkommene Ausdruck der vorher verborgenen Gedanken und Absichten Gottes in bezug auf die Menschheit sei? Es fehlt nur das Wort: *ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, nicht der Gedanke. Und hat nicht Jesus nach Mt 11, 27; 16, 17 sich selbst, den Sohn Gottes, als das *μυστήριον* bezeichnet, mit dessen Erkenntnis das Heil des Menschen gegeben sei?

dieser Art. Er bleibt für seine Gläubigen der *ἔχων ὄνομα ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός* Ap 19, 12. Aber er ist für sie auch das in die Welt hinein gesprochene, vollkommene und alle vorangegangene Offenbarungen abschließende Wort Gottes. Er als menschliche Person in seiner gesamten Erscheinung und Betätigung ist der zuverlässige und wahre Ausdruck der Gedanken, Ratschlüsse und Absichten Gottes in bezug auf die Menschheit. Von ihnen ist er erfüllt (1, 14. 16); durch ihn werden sie ins Werk gesetzt (1, 17). Wer ihn sieht, sieht den Vater (12, 45; 14, 9): wer ihn reden hört, hört Gottes Worte (7, 16 f.; 8, 47; 14, 10). Wie in der Ap neben die Bezeichnung als das persönliche Amen Gottes die als des zuverlässigen und wahrhaftigen Zeugen tritt, so endigt der Prolog, welcher in seinem Anfang und seiner Mitte vom Logos sagt, mit dem Satz, daß der, welcher als Mensch einziger Sohn Gottes und seinem ewigen Wesen nach Gott war, den Menschen die Kunde von Gott gebracht hat, die ihnen mangelte. Jo haftet nicht an dem Logosnamen, als ob dieser mehr wäre, als einer der menschlichen Versuche, kurz auszudrücken, was Gott der Menschheit durch die Sendung seines Sohnes Jesus geschenkt hat; und er spinnt nicht aus dem passiven Begriff des von Gott in die Welt gesprochenen Wortes die aktive Vorstellung des zu den Menschen redenden Zeugen der Wahrheit, sondern er weiß aus persönlicher Erinnerung und Erfahrung, daß Jesus nicht als eine Theophanie sich hat anstaunen lassen und nicht nur durch stumme Mienen und Taten, sondern vor allem durch Worte voll Geist und Leben den Menschen den Weg aus der Finsternis zum Licht, aus dem Tode zum Leben gezeigt hat. Diese Auffassung des Logosnamens ist auch in nachapostolischer Zeit herrschend gewesen,[34]) bis die häretischen Gnostiker und die kirchlichen Apologeten die außerchristliche Logoslehre in den Prolog eintrugen, und damit zwar nicht das Bekenntnis der Kirche, aber doch die wissenschaftliche Behandlung der Lehre von Christus verwirrten.

---

[34]) Vor allem ist hier Ignatius zu nennen: Magn. 8, 2 *εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.* Cf meinen und Lightfoot's Kommentar z. d. St., auch Ign. Rom. 2, 1. Ferner Rom. 8, 2 *Ἰησοῦς Χριστὸς . . . τὸ ἀψευδὲς στόμα, ἐν ᾧ ὁ πατὴρ ἐλάλησεν ἀληθῶς.* Auch Eph. 3, 2 *Ἰ. Χρ. τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη* (die ausgesprochene Willensmeinung des Vaters) und Eph. 17, 2 *θεοῦ γνῶσιν, ὅ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστός.* Geschichtlich und nicht metaphysisch ist es auch gemeint, wenn die „Predigt des Petrus" bei Clem. strom. I, 182 Christum *νόμος καὶ λόγος* nannte; cf Herm. simil. 8, 3 und dazu meine Schrift über den Hirten S. 143 f., 147 f. Die Reste der ursprünglichen Meinung des Logosnamens, die auch nach dem Überhandnehmen der spekulativen Logoslehre bei den verschiedenartigsten Kirchenlehrern, nicht nur bei einem Irenäus, auch bei Justinus, Clemens, Origenes und den Lehrern des 4. Jahrhunderts (z. B. Eus. demonstr. V prooem. 1) zu finden sind, sollten einmal vollständig gesammelt werden.

I. Vom Zeugnis des Wassertäufers bis zur ersten Offenbarung der Herrlichkeit Jesu 1, 19—2, 11.

1. Die Antworten des Täufers an die Abgesandten der Judenschaft und der pharisäischen Partei 1, 19—28. Wie ganze Bücher und selbständige Erzählungsstücke im AT mit einem „und" beginnen,[1]) so Jo seine ev Geschichte. Es geht nämlich nicht an, *καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ Ἰ.* als eine in sich vollständige Überschrift der beiden Stücke v. 19—28 und v. 29—34 und die so überschriebenen Stücke als eine erläuternde Ausführung der allgemeinen Aussagen über die Zeugentätigkeit des T. v. 6—8 aufzufassen: „und das ist, so lautete im einzelnen das bereits vorher im allgemeinen charakterisirte Zeugnis des Täufers". Dies würde erstens nötigen, entweder das *καί* vor dem ersten *ὡμολόγησεν* v. 20 gegen alle Überlieferung zu streichen,[2]) oder an dieser einzigen Stelle des Ev es als Einführung eines Nachsatzes zu *ὅτε ἀπέστειλαν κτλ.* zu nehmen. Zweitens ist bereits v. 15 eine bestimmte einzelne Zeugenaussage des T. dagewesen, so daß nicht erst jetzt vom Allgemeinen zum Besonderen übergegangen werden konnte, was Jo auch nicht mit *καὶ αὕτη*, sondern mit *αὕτη δέ* getan haben würde cf 3, 19; 17, 3. Drittens würden die Worte bei dieser Auffassung den falschen Schein erwecken, als ob jetzt alles wesentliche, was der T. von Jesus bezeugt hat, mitgeteilt werden sollte, während doch nur zwei oder drei gelegentliche Äußerungen folgen, neben welchen die in 3, 27—36 und noch viele andere Raum haben und zweifellos stattgefunden haben. Es sind also die Worte vielmehr mit *ὅτε κτλ.* zu einem Satz zu verbinden: „Und dies ist das Zeugnis des Johannes (das er ablegte), als die Juden von Jerusalem Priester und Leviten schickten und ihn fragten: du, wer bist du?"[3]) Daß *οἱ Ἰουδαῖοι* hier das jüdische Volk in seiner obrigkeitlichen Vertretung bezeichnet, ergibt sich hier noch deutlicher als an anderen Stellen[4]) aus dem,

---

[1]) In LXX teils gar nicht Ex 1, 1; 1 Sam 1, 1, teils durch *καὶ* Jos 1, 1; Judc 1, 1, teils durch *δέ* Ex 2, 1. 11 cf Mt 3, 1 v. l. wiedergegeben.

[2]) Denn ein so vereinzeltes Zeugnis, wie das des lat. e (Ev. Palat. ed. Tischend. p. 87), worauf sich Blaß stützt, ist keins, zumal die Interpunktion beweist, daß der Schreiber völlig nicht verstanden hat.

[3]) Das in der großen Masse der Unc und Min fehlende *πρὸς αὐτόν* wurde leichter zugesetzt als fortgelassen und ist besonders darum verdächtig, weil man es teils hinter *ἀπέστειλαν* BC* Ol Sc u. a., teils hinter *Ἱερ.* Sh, teils hinter *Λευ.* AX Ferrargr. gestellt findet. Sonderbar hat Sc hinter *Ἱερ.: Ἰουδαίους καὶ ἀρχιερεῖς καὶ Λευΐτας* oder, was weniger wahrscheinlich, drei Nominative s. Burkitt z. St.

[4]) 2, 18; 5, 10. 15—18. 33 (wo auf die vorliegende Stelle zurück-

was von den Juden ausgesagt wird. Die aus mehreren Millionen bestehende und gerade auch dem T. gegenüber in sehr verschiedene Richtungen und Gruppen sich teilende Judenschaft Palästinas hatte ja keine andere sie zusammenfassende Vertretung, kein anderes Organ, durch welches sie einheitlich handeln, eine Gesandtschaft mit bestimmtem Auftrag entsenden konnte, als ihre nationale Obrigkeit, das große Synedrium zu Jerusalem. Dem entspricht es, daß Jerusalem der Sitz dieser Oberbehörde, die auch unter der römischen Herrschaft sich noch als Herrin von Land und Leuten fühlte (11, 48), als der Ort genannt wird, von wo die Gesandtschaft entsandt wurde, und daß die Abgesandten als Priester und Leviten bezeichnet werden. Denn der Hohepriester, welcher als solcher der Vorsitzende des Synedriums und mit den gewesenen Hohenpriestern und sonstigen Angehörigen der hohepriesterlichen Familien [5]) in diesem regirenden Senat und obersten Gerichtshof die führende und meist auch die den Ausschlag gebende Rolle spielte, war zugleich das Oberhaupt der Priesterschaft, in deren Händen die sämtlichen höheren Tempelämter lagen, und der Levitenschaft, welcher die mannigfaltigen niederen Dienste oblagen. Jo würde nach seiner Weise *ἀρχιερεῖς* und nicht das nur hier von ihm gebrauchte *ἱερεῖς* geschrieben haben, wenn er an damalige oder ehemalige Inhaber der höchsten Ämter dächte; aber immerhin sind es priesterliche Beamte, welche im Auftrag des Synedriums als offizielle Deputation zum T. nach Bethanien in Peräa sich begeben cf v. 22; 5, 33. Daß daneben auch Leviten genannt werden, erklärt sich daraus, daß die Polizeimannschaft, welche unter dem Oberbefehl des Sagan oder *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* und unter mehreren Unterbefehlshabern die Ordnung im Tempel aufrecht zu erhalten hatte, aber auch sonst dem Hohenpriester und dem Synedrium als Organ ihrer Exekutive zur Verfügung stand, zumeist, wenn nicht ausschließlich, aus Leviten bestand. [6]) Die Rücksicht auf die Unsicherheit des Weges über

---

gewiesen wird): 9, 22; 18, 12; 19, 3. Dieser Gebrauch bedarf ebensowenig wie das חֶבֶר הַיְּהוּדִים (auf den hasmonäischen Münzen), mag dies nun die ganze Volksgemeinde oder den Senat bezeichnen, einer besonderen Erklärung, etwa aus dem Umstand, daß Jo sein Buch für Nichtjuden in und um Ephesus schrieb. Cf übrigens die vorläufigen Bemerkungen über den Gebrauch von *οἱ Ἰουδαῖοι* bei Jo überhaupt oben S. 34 f.

[5]) AG 4, 6; die oft genannte Vielheit von gleichzeitigen *ἀρχιερεῖς* Jo 7, 32. 49; 11, 47. 57; 12, 10; 19, 6. 15. 21.

[6]) Cf Schürer II³, 271 ff.; über den *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* AG 4, 1; 5, 24. 26; Jos. bell. II, 17, 2; VI, 5, 3 und die *στρατηγοί* Lc 22, 52 ebendort S. 264 ff. Die diesen untergebenen *ὑπηρέται* AG 5, 22. 26 cf 4, 1—3, mit Rücksicht auf den Wachtdienst im Tempel auch *φύλακες* genannt Jos. bell. VI, 5, 3, sind als Polizeibeamte des Synedriums erwähnt Jo 7, 32. 45 f.; 18, 3. 12. 18. 22; 19, 6; Mt 26, 58; Mr 14, 54. 65 cf Bd I, 694 A 67, nicht zu verwechseln mit der persönlichen Dienerschaft des Hohenpriesters oder anderer Synedristen, den *δοῦλοι* Jo 18, 10. 18 (hier neben den *ὑπηρέται*). 26,

Jericho zum Jordan (Lc 10, 30), vielleicht auch auf die aufgeregten Volksmassen in der Umgebung des T. (Mt 14, 5; Jos, ant. XVIII, 5, 2) wird es rätlich haben erscheinen lassen, der priesterlichen Gesandtschaft eine Abteilung dieser Polizeimannschaft als Begleitung beizugeben. Auch darin kam der amtliche Charakter der Sendung zum Ausdruck. In der Frage, welche die Deputation an den T. richtet, ist das betonte *σύ* nicht zu überhören (cf 8, 25; 9, 17, anders 1, 21. 22). Von sich selbst hatte der T. in seiner Predigt an das Volk wenig gesagt; nur um auf seinen größeren Nachfolger hinzuweisen, hatte er gesagt, was alle sahen, daß er mit Wasser taufe (Mt 3, 11; Mr 1, 7 f.). Die Deputirten wollen wissen, wer er selbst sei, und von ihm selbst wollen sie es hören. Das *τί λέγεις περὶ σεαυτοῦ* v. 22 liegt tatsächlich schon in ihrer ersten Frage. Ferner ergibt sich aus der Antwort, daß sie aus seinem eigenen Munde hören wollen, ob er der Christ sei. Dies setzt voraus, daß er selbst dies nicht von sich behauptet hatte, daß aber andere es von ihm mindestens vermutungsweise gesagt hatten. Eben dies wird Lc 3, 15 berichtet. Ohne ein Wort davon gesagt zu haben, daß der T. eine Zeit lang eine die Bevölkerung nicht nur seiner nächsten Umgebung, sondern auch von Jerusalem und ganz Judäa aufregende Wirksamkeit geübt (Mt 3, 5; Lc 3, 7—15; Jo 5, 35), daß er und was er großen Volksmassen gepredigt, und daß er alle folgsamen Hörer mit Wasser getauft habe, versetzt Jo seine Leser, bei denen er alles dies als bekannt voraussetzt, gleich durch den ersten Satz seiner Erzählung in die Zeit, da der T. auf der Höhe seines Wirkens angekommen war. Selbst das Synedrium, das nach aller Überlieferung dieser großen Bewegung äußerst kühl gegenübergestanden hat, kann nicht mehr umhin, davon Kenntnis zu nehmen (Bd I^2, 132). Andre Männer, die eine ähnliche Gewalt über die Gemüter ihres Volks gewonnen haben, wie der T., sind vom Schwindel ergriffen worden und haben sich für mehr ausgegeben, als sie waren. Nicht so der T.; ungesäumt und unbedingt verneint er die Frage, ob er der Messias sei, welche er als den Sinn der allgemeiner lautenden Frage der Deputirten erkannte, und deutet zugleich durch ein stark betontes „ich“ [7]) an, daß ein anderer der Christ sei. Indem Jo diese Er-

---

die vielmehr mit der *παιδίσκη* 18, 17 zusammengehören und nicht einmal Juden, geschweige denn Leviten gewesen zu sein brauchen.

[7]) An sich schon durch *ἐγώ*, zumal wenn man es mit den ältesten Zeugen vor und nicht mit den jüngeren hinter *οὐκ εἰμί* stellt. — Daß man den überladenen Ausdruck früh zu entlasten bemüht war, indem man entweder *καὶ οὐκ — ὡμολ.* ausstieß (Ol, dafür nur „und sagte“ Sc) oder doch das zweite *καὶ ὡμολ.* (א e l) oder nur das *καί* vor dem zweiten *ὡμολ.* (L, die Gruppe von Min 1, b f, so daß der Satz vorher abgeschlossen ist), hat keine textkritische Bedeutung. Cf Midr. r. zu Deut 3, 24 (Wünsche's Übers. S. 22): „Joseph hat . . . bekannt . . . und hat nicht verleugnet, sondern

klärung in überreichen Worten als ein Bekenntnis einführt und überdies noch verneint, daß der T. die Wahrheit verleugnet habe, gibt er zu verstehen, daß für ihn eine Versuchung vorlag, sich selbst für den Christ auszugeben. Er hat ihr widerstanden. Die zweite Frage, welche die Sendlinge des Synedriums in folge der ersten Antwort des T., daher mit der Vorfrage *τί οὖν* „was nun, was dann, wenn nicht der Messias", an ihn richten, ob er Elia sei,[8]) hat zur Voraussetzung die auf Mal 3, 23 ff. beruhende, von den Rabbinen jener Zeit auch im volkstümlichen Unterricht behandelte Erwartung, daß der Aufrichtung der messianischen Gottesherrschaft eine Wiedererscheinung des wunderbar aus diesem Leben geschiedenen Elia vorangehen und sie einleiten werde.[9]) Ob auch diese Frage durch Vermutungen über den T., die im Volk laut geworden waren, nahegelegt war, oder ob sie nur durch die Entschiedenheit, mit welcher er die unmittelbare Nähe der Gottesherrschaft ankündigte und etwa auch durch die Tracht und ganze Lebenshaltung des T. den Fragenden sich aufdrängte, wissen wir nicht. Auch diese Frage wird rund verneint, doch ohne daß diesmal durch ein betontes „ich" auf einen anderen hingewiesen würde, welchem diese Rolle zustehe. Der T. verneint die Frage überhaupt nur in dem Sinn, in welchem sie gestellt war, im Sinn einer persönlichen Wiederkehr; denn nach v. 31 hat er sich die Aufgabe zugeschrieben, welche nach jüdischer Schulmeinung dem Elia obliegt. Noch kürzer, aber echt jüdisch (s. Schlatter S. 26), wird die dritte Frage und Antwort berichtet, erstere wie im Drama ganz ohne einleitende Bemerkung des Berichterstatters, und die Antwort mit dem einzigen Wort *οὔ*. Der Prophet[10]) erscheint hier sowie 6, 14; 7, 40 als eine ebenso bestimmte, von den Juden erwartete Persönlichkeit der Endzeit, wie Elia und der Messias[11]). Zugleich sieht man aber auch, daß diese aus Deut 18, 15. 18. 19 erwachsene Vorstellung wenig entwickelt war. Während der Prophet hier und 7, 40 f. deutlich vom Messias unterschieden wird, wollen die Galiläer 6, 14 f.

---

gesagt". Wo Jo nachdrücklich reden will, scheut er nicht die Wiederholung cf v. 7 f. doppeltes *ἵνα μ. — φωτός*, v. 31. 33 *κἀγὼ — αὐτόν*.

[8]) Sc hat v. 21 *εἶπον αὐτῷ* (für *ἠρώτ. αὐ.*) und om. offenbar versehentlich (denn v. 25 setzt er dies voraus) gegen alle andern Zeugen (auch Sd) *τί οὖν — εἰμί*.

[9]) Cf Mt 11, 14; 16, 14; 17, 10 ff., auch Mt 3, 4; Lc 1, 14—17; Sir 48, 10; cf Schlatter S. 25; Bd I, 129 f. 428. 533. 556 f. und unten zu Jo 1, 31; 3, 28.

[10]) Den Artikel ließ nach Orig. tom. VI, 15 Herakl. und die meisten jener Zeit unbeachtet, so auch noch Luther.

[11]) Die älteste Gemeinde hat Deut 18, 15—19 auf Jesus bezogen AG 3, 22 (7, 37); auch das *ἀκούετε αὐτοῦ* Mt 17, 5 weist auf Deut 18, 15. In der jüdischen Literatur scheint nur die Erwartung einer Mitwirkung des wiederkommenden und auferweckten Mose selbst bei der Aufrichtung des Messiasreichs bezeugt zu sein cf Weber § 77; Schlatter 26.

gerade darum, weil sie in Jesus den erwarteten Propheten gefunden zu haben meinen, ihn als Messias proklamiren. Um so notwendiger war es, daß der T. die Frage, ob er dieser Prophet sei, verneinte. Da die bestimmter formulirten Fragen zu keinem Ergebnis geführt haben, kehren die Gesandten der Form nach zu ihrer ersten Frage zurück, die aber jetzt nicht mehr den Hintergedanken in sich bergen konnte, daß der T. sich für den Christ ausgebe. Er soll endlich positiv erklären, wofür er gelten wolle, damit sie der Behörde, die sie geschickt hat, doch irgend eine Antwort bringen können. Deutlicher konnten sie nicht verraten, wie wenig persönlichen Anteil sie an der Sache nehmen. Johannes antwortet nicht etwa mit wörtlicher Anführung einer Weissagung und der Behauptung, daß sie in ihm sich erfüllt habe (Mt 3, 3), sondern unter Berufung auf den Propheten, der entsprechendes gesagt hat, in eigener ziemlich frei nach Jes 40, 3 gestalteten Rede: „Ich bin eine Stimme eines in der Wüste Rufenden: macht gerade den Weg des Herrn“.[12]) Seine ganze Predigt faßt er in dies kurze Wort. Wie der Prophet Jes 40, 1—11 ein Kommen Jahves (*κύριος* ohne Artikel) zu seinem Volk zum Zweck seiner Erlösung, aber auch zum Gericht über alles Fleisch verkündigt und auf die Notwendig-

---

[12]) Während Mt 3, 3; Mr 1, 3; Lc, 6 die beiden Versglieder Jes 40, 3 nach LXX citiren und nur am Schluß des zweiten *αὐτοῦ* statt *τοῦ θεοῦ ἡμῶν* setzen, steht hier nur das erste, aber nicht wie dort und in LXX *ἑτοιμάσατε,* sondern *εὐθύνατε*, was eher Übersetzung von יַשְּׁרוּ (LXX *εὐθείας ποιεῖτε*) des 2. Hemistichs als von פַּנּוּ ist. Daß der 4. Ev ebenso wie die Syr. und wahrscheinlich auch LXX *ἐν τῇ ἐρ.* zu *βοῶντος* gezogen habe (Bd I, 128), läßt sich nicht beweisen, ist aber doch angesichts der Verbreitung dieser Tradition wahrscheinlich. Da Jo sich hier wie sonst mit LXX vertraut, aber nicht an sie gebunden zeigt, wäre möglich und dem hiesigen Zusammenhang sehr angemessen, daß er קוֹל קֹרֵא durch *φωνὴ βοῶσα* wiedergegeben hätte. Dafür ließe sich aber nur eine freie Reproduction bei Clem. protr. § 9 und Sh קָל מַכִּיח anführen, vielleicht aber auch Sc S¹ קָלָא דְקָרֵא (ebenso Pesch. Jes 40, 3 cf auch Targ.); denn dies kann ebensogut heißen „eine (die) Stimme, welche ruft“, als „eine Stimme eines Rufenden“. Daß Sc Ss S¹ Sh (nur eine Hs A in Mt 3, 3 קָלָא) in den Parallelstellen ebenso übersetzen, beweist nicht, daß sie auch Jo 1, 23 *βοῶντος* lasen; denn sie und vielleicht vor ihnen schon Sd, dessen Text uns hier fehlt, können durch Pesch. Jes. 40, 3, welche ebenso zweideutig ist, wie das Hebräische, dazu bestimmt worden sein, überall gleich zu übersetzen. Beruhigt man sich bei dem herkömmlichen Text, so dürfte man jedenfalls nicht wie Orig. VI, 17 (daneben VI, 20 richtiger) mit pedantischer Pressung der sprachlichen Form zwischen Joh. als der Stimme und dem Logos als dem Rufenden unterscheiden. Der Prophet hört im Geist eine Stimme, einen Ruf, was natürlich voraussetzt, daß einer ruft; aber dieses Subjekt bleibt auch bei der Übersetzung *βοῶντος* völlig unbestimmt und unerkannt. Es existirt nur in seiner Äußerung; wie auch wir bei einem musikalischen Vortrag nicht nur die gehörten Töne, sondern auch den sie hervorbringenden Sänger eine erste oder zweite Stimme nennen. In die Worte *εὐθύνατε τ. ὁ. κ.* faßt der T. seine eigene Predigt, und nicht die eines anderen, dessen Organ, oder gar Produkt er wäre.

keit hinweist, alles das aus dem Wege zu räumen, was die heilsame Wirkung dieses Kommens Gottes menschlicherseits hindert, so auch der T., indem er das baldige Kommen der Gottesherrschaft vom Himmel her ankündigt (cf zu 3, 5) und fordert, daß das Volk sich darauf bereite. Daß er dieses Kommen Gottes in dem Kommen eines Mannes (v. 30) geschehend denkt, bleibt hier noch außer Betracht. Der Nachdruck liegt überhaupt nicht auf dem nur kurz angedeuteten Inhalt seiner Predigt, sondern, der Frage entsprechend, auf der Charakteristik seiner eigenen Person. Er nennt sich nicht einmal einen verheißenen Prediger der Endzeit, als ob unter dem Rufer bei Jesaja eine bestimmte und bedeutende Persönlichkeit zu verstehen wäre (cf dagegen auch Jes 40, 6. 9), sondern nur eine Stimme eines Rufenden oder eine rufende Stimme (s. A 12). Er geht gleichsam völlig auf in dieser Funktion; er will nichts anderes sein, als der Träger seines Berufs; er selbst als Person will um so weniger etwas sein, je höher er von seinem Beruf denkt. Damit haben die Abgesandten des Synedriums ihre Antwort. Sie werden sich entfernt haben,[13]) und andere Personen treten mit einer ganz anderen Frage an den T. heran (v. 24). Die zuletzt herrschend gewordene LA *καὶ οἱ ἀπεσταλμένοι κτλ.* wäre auch bei viel besserer Bezeugung unannehmbar; denn erstens wäre unbegreiflich, daß nach der genauen Charakteristik der Gesandten v. 19 jetzt erst nachträglich bemerkt würde, daß sie der Partei der Pharisäer angehörten. Zweitens wäre äußerst unwahrscheinlich, daß das Synedrium, in welchem die der sadducäischen Partei angehörigen *ἀρχιερεῖς* (AG 5, 17 s. oben S. 109) die leitende Stellung einnahmen, lauter Pharisäer mit ihrem Auftrag betraut haben sollte, zumal es sich um eine in den messianischen Gedankenkreis einschlagende Frage handelte, über welche die Sadducäer und die Pharisäer gerade entgegengesetzter Meinung waren. Drittens ist wenig wahrscheinlich, daß es unter den Priestern und Leviten viele Pharisäer gab.[14]) Die Pharisäer bildeten den Anhang der Rabbinen; die Priester und Leviten waren die Untergebenen der *ἀρχιερεῖς*. Viertens zeugt die Frage v. 25 ebensosehr von einem sachlichen Interesse dieser Pharisäer an dem Werk des T., wie das letzte Wort der amtlichen Gesandtschaft v. 22 von größter Gleichgiltigkeit dagegen. Erkennt man aber *ἀπεσταλμένοι ἦσαν* ohne Artikel[15]) als ursprüng-

[13]) Hier wie so oft (v. 27; 2, 20; 3, 21. 36; 12, 36; 20, 23. 29) fehlt der zu anfang in geschichtlicher Bestimmtheit eingeleiteten Erzählung ein entsprechender Abschluß.

[14]) Im NT fehlt jeder Beleg dafür. Der Priestersohn Josephus, der aber niemals als Priester fungirt zu haben scheint, hat sich vorübergehend der phar. Partei angeschlossen vita 3; ein anderer und wirklicher Phar. priesterlicher Herkunft vita 39.

[15]) *ἀπ.* ohne *οἱ* ℵ* A* B C* L Ox (nach dem Raum zu urteilen, die Fragmente beginnen mit v. 23); Orig. VI, 8. 22. 25, überall aus dem Zusammen-

lichem, so darf man nicht übersetzen „und sie waren gesandt vonseiten der Pharisäer“, was aus den angeführten Gründen ebenso unannehmbar wäre als die LA *οἱ ἀπ.*, auch nicht „und es waren Leute vorhanden, die von seiten der Phar. abgeschickt waren“, was mindestens eine andere Wortstellung erfordern würde, sondern nach echt jüdischer (hebr. und aram.) Redeweise: „und es waren Pharisäer geschickt“.[16]) Sie wurden nicht erst jetzt nach Abfertigung der Gesandtschaft des Synedriums von Jerusalem abgeschickt, sondern die pharisäische Partei hatte bereits, wahrscheinlich gleichzeitig mit der Absendung der officiellen Gesandtschaft, einige ihrer Mitglieder an Ort und Stelle gesandt cf Mt 22, 16. Diese waren während der Verhandlung v. 19—23 als aufmerksame Beobachter anwesend, und auf dieser fußend, treten sie nun, nachdem die Gesandten des Synedriums abgefertigt sind (cf Mt 22, 34), mit der Frage an den T. heran: „warum taufst du denn, wenn du nicht der Christ, auch nicht Elia und auch nicht der Prophet bist?“ Die Tauftätigkeit des Gefragten, von welcher der Leser hier zum ersten Mal beiläufig hört, war der drastische Ausdruck für die gebieterische Forderung an alles Volk, sich auf die unmittelbar bevorstehende Gottesherrschaft durch Lossagung und Reinigung von der Sünde vorzubereiten. Woher aber will der Täufer das Recht zu dieser Forderung nehmen? Woher will er so gewiß wissen, daß jetzt die Gottesherrschaft kommen werde, wenn er weder der Messias ist, welcher als solcher selbstverständlich das Recht haben würde zu bestimmen, unter welchen Bedingungen man an seinem Reich teilnehmen kann, noch eine der großen Persönlichkeiten, welche schon durch ihr Erscheinen anzeigen würden, daß jetzt die Tage des Messias gekommen seien? In seiner Antwort v. 26—27 haftet der T. ebensowenig wie v. 20 an dem Wortlaut der Frage, sondern beantwortet sie nach dem ihr zu grunde liegenden Sinn. Er bekennt sich zunächst zu seinem Taufen, jedoch nicht ohne beizufügen, daß er sich dazu des Wassers als Mittel bediene. Dieses durch Form und Inhalt der Frage nicht veranlaßte *ἐν ὕδατι* cf. v. 31. 33 kann nicht müßig sein, sondern fordert einen Gegensatz, als welchen man aus v. 33 und der synopt. Tradition das *βαπτίζειν ἐν πνεύματι ἁγίῳ* erkennt. Nur mit

---

hang deutlich, ebenso bei Cyr. (ob auch Kopt?). Zwei Gesandtschaften unterscheidet auch Sc: „und sie sandten (ohne *ἐκ Φαρ.*) und sagten zu ihm“.

[16]) Für diesen, dem franz. und ital. Genit. partit. entsprechenden Gebrauch von *ἐκ* (so stets bei Jo) und *ἀπό* = hebr. und aram. מִן, ebensowohl als Subjekt wie als Objekt cf Jo 16, 17 (cf auch 7, 40 *ἐκ τοῦ ὄχλου*; Mt 13, 47); Ap 2, 10; 11, 9; Mt 23, 34; 27, 9 (Bd I, 700 A 75); 2 Chr 17, 11 *καὶ ἀπὸ τῶν ἀλλοφύλων ἔφερον κτλ.* = auch manche Nichtjuden brachten Gaben, hebr. מִן־פְּלִשְׁתִּים, 1 Mkk 7, 33 *ἐξῆλθον ἀπὸ τῶν ἱερέων*. Gute jüdische Beispiele bei Schlatter S. 92.

Wasser tauft er; das ist kein Übergriff in die Aufgabe des Messias; dazu bedarfs keiner anderen Legitimation als die, welche ihm das Bewußtsein seines v. 23 gezeichneten Berufs gibt. Daneben stellt er, nach bester Bezeugung ohne *δέ*, die andere Behauptung: „mitten unter euch steht der, welchen i h r nicht kennt". Die Fragenden kennen ihn nicht, wissen von ihm noch nicht; Johannes kennt ihn und kann daher versichern, daß er bereits mitten unter seinem Volk stehe. Aus v. 31—34 sehen wir, daß er nach anfänglicher Unkenntnis bei Gelegenheit der Taufe Jesu zu der Erkenntnis gelangt sei, daß Jesus der Geisttäufer, der Erkorene Gottes, der Messias sei. Dieses Erlebnis also hatte der T. schon hinter sich, als er das Wort v. 27 sprach. Er charakterisirt diesen Mann, durch dessen Anwesenheit unter seinem Volk das Recht des T., mit Wasser zu taufen und so dringend zur Bereitung auf die nahende Gottesherrschaft aufzufordern, erwiesen ist, als einen oder, wenn man *ὁ* vor *ὀπίσω* als echt gelten läßt, als den der hinter ihm drein kommt, d. h. als seinen Nachfolger (oben S. 86 f.) und weiter als eine so hoch über ihn, seinen Vorläufer erhabene Persönlichkeit, daß dieser sich nicht würdig fühlt, ihm wie der geringste Sklave den Riemen der Sandalen loszubinden.[17]) — Wie an anderen Stellen (6, 59; 8, 20) nennt Jo erst nach Abschluß einer Erzählung den Schauplatz des Ereignisses. Dies war eine jenseits des Jordan gelegene Ortschaft Bethania.[18]) Die daneben überlieferte Namensform Bethabara ist zwar nicht, wie oft behauptet worden ist, eine Konjektur des Orig., sondern von diesem vorgefunden und verdankt ihre Verbreitung nur zum Teil der warmen Empfehlung dieses großen Gelehrten. Sie verdankt aber ihre Entstehung so offenbar derselben Verlegenheit, welche den Orig. bestimmte, sie vor dem älteren, damals in den griech. Hss fast alleinherrschenden *Βηθανίᾳ* zu bevorzugen, daß an ihre Ursprünglichkeit nicht zu denken ist. Durch die synoptische Überlieferung, wonach

[17]) Die Zusätze *αὐτός* (*οὗτος* G) *ἐστιν* teils mit teils ohne weiter folgendes *ὃν ἐγὼ εἶπον* vor (*ὁ*) *ὀπίσω κτλ.* und *ὃς* (von S[1] und dem Lat fortgelassen) *ἔμπροσθέν μου γέγονεν* hinter *ἐρχόμενος* erklären sich aus dem unberechtigten Verlangen, hier das Wort zu finden, auf welches der T. sich v. 15 und 30 als ein früher gesprochenes zurückbezieht. Ferner ist *ἐγώ*, welches ℵ C L Ox, Herakl., Clem. str. V, 55 (cf paed. II, 117), Cypr. test. II, 19 (anderes ist unsicher) fortlassen, besonders auch wegen seiner schwankenden Stellung teils hinter *οὗ*, teils hinter *εἰμί*, teils hinter *ἄξιος* (so nur a) verdächtig. Kaum zu entscheiden ist, ob *ὁ* vor *ὀπίσω* (om ℵ* B Orig. s. Preuschen zu p. 116, 22) gleichfalls zu streichen ist.

[18]) Über die textkritische und topographische Frage habe ich in Kürze Einl II[3], 571 f. A 11, sehr ausführlich unter Berücksichtigung der jüngsten Erörterungen anderer N. k. Ztschr. 1907 S. 265 ff. gehandelt. Hier sei nur noch bemerkt, daß wahrscheinlich mit ℵ, den ältesten Lat (a b e) und Sc Ss (diese aber *ταῦτα εἶπεν* cf 6, 59) *ἐν Βηθ.* hinter statt vor *ἐγένετο* zu stellen ist.

der T. im Jordan getauft hat (Mt 3. 6. 13; Mr 1, 5. 9; Lc 3, 3; 4, 1 cf Mt 11, 7 Bd I, 421), und durch eine unsichere Lokaltradition, welche die Taufe Jesu an einen Punkt des untersten Jordanlaufes, nahe der Einmündung in das tote Meer verlegte, verleitet, suchte man dieses Bethania ebendort, unmittelbar am Flußufer, wie Orig. einmal (Tom. VI, 40) sich ausdrückt, *παρὰ τῇ ὄχθῃ τοῦ Ἰορδάνου*. Kein Wunder, daß man es nicht fand; denn auf der untersten Talstufe gab und gibt es auf dieser Strecke überhaupt keine Ortschaften. Es versteht sich daher von selbst, daß dieses Bethanien in einiger Entfernung vom Fluß zu suchen ist, und zwar in östlicher Richtung: denn daß *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* wie überall im NT (Bd. I, 163. 173. 578) auch bei Jo das Ostjordanland bezeichnet, ergibt sich aus dem Zusammenhang der Erzählungen 3, 26; 10, 40 mit völliger Sicherheit. Ist andrerseits an der älteren Tradition, wonach der T. wenigstens hauptsächlich im Jordan getauft hat, nicht zu zweifeln und nicht daran zu denken, daß Jo ohne jeden denkbaren Zweck dies verneint haben sollte, ohne auch nur ein anderes Gewässer statt des Jordan zu nennen (cf dagegen 3, 23), so muß Bethanien nicht allzuweit vom Jordan gelegen sein. Zur *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* (Lc 3, 3) muß es gehört haben. Bei den Bemühungen um genauere Feststellung der Örtlichkeit ist von altersher und bis heute nicht genügend beachtet worden, daß es sich 1, 28 zunächst um den Ort handelt, wo die v. 19—27 berichteten Verhandlungen stattgefunden haben, und daß erst ein angehängter Relativsatz die Tauftätigkeit des T. erwähnt. Er taufte aber im Jordan und sicherlich nicht in einem Dorf oder einer Stadt, wie er auch nach seiner eigenen Aussage (v. 23 cf Mt 3, 1; Mr 1, 4) in der Einöde predigte. Darnach konnte Jo erwarten so verstanden zu werden, daß der T. in Bethanien sein Standquartier hatte, von wo aus er damals seine kurz als *βαπτίζειν* bezeichnete Prophetentätigkeit (cf v. 25. 31. 33; 3, 23) in dem öden Jordantal ausübte. Früher hatte er als Einsiedler in der Wüste gelebt (Lc 1, 80): dort vernahm er die Stimme Gottes, die ihn zum Propheten seines Volks machte (Lc 3, 2). Nachdem er sie vernommen, „kam er“ mit seiner Predigt und Taufe „in die ganze Umgegend des Jordan“ (Lc 3, 3). Es ist ebenso unwahrscheinlich wie unbezeugt, daß er mit der zahlreichen Jüngerschaft, die sich um ihn sammelte (Jo 1, 35; 3, 25; Mt 9. 14; 11, 2; 14, 12), Monate lang bei allem Wechsel der Jahreszeit und Witterung in dem glühend heißen Ghor Tag und Nacht ununterbrochen unter freiem Himmel oder in Zelten oder in Höhlen am Talrand gelebt haben sollte. Wie Jesus bei einem nur vorübergehenden Aufenthalt in der Umgebung des Täufers doch sofort in einer menschlichen Behausung für den Abend und die Nacht Unterkunft gefunden hat (1, 38 f.), so kann es auch dem T. und seinen ständigen Jüngern nicht an einem Quartier gefehlt

haben, von wo aus der Jordan ohne viel Zeitverlust zu erreichen war. Auch nach Jo 10, 40—42 lag dieses Bethanien nicht in der Einöde. Wenn die Abgesandten von Jerusalem ihn bei ihrer Ankunft am Jordan an dem Platz, wo er von bewundernden Volksmassen umgeben zu predigen und zu taufen pflegte (Mt 3, 5—7; 11, 7—9), nicht antrafen, werden sie einen Weg von 2—3 Stunden nicht gescheut haben, um ihn in seinem Standquartier aufzusuchen, wo sie um so ungestörter mit ihm verhandeln konnten (cf Mt 14, 5; 21, 26). Diesen aus dem Text des Jo und der Natur der geschichtlichen Verhältnisse sich ergebenden Voraussetzungen entspricht die vor Jahren von mir vorgetragene Vermutung, daß dieses Bethanien identisch sei mit dem Betonim Jos 13, 26, dessen Name zur Zeit des Eusebius nicht mehr ganz ebenso, aber doch ähnlich, wahrscheinlich Botnia gesprochen wurde und in einer heute teilweise (?) in Trümmer liegenden Ortschaft Batneh südwestlich von Salt, etwa 10 Kilometer vom Jordan entfernt wiedergefunden worden ist. Das sprachliche Bedenken hiegegen, daß dann Jo nicht *Βηθανία*, sondern etwa *Βετωνία* oder *Βοτνία* geschrieben haben würde, kann nicht dagegen entscheiden, denn abgesehen davon, daß es durchaus nicht an Beispielen der Vertauschung von *τ* und *ϑ*, von ט und ת in der Transskription semitischer Namen und Wörter ins Griechische und umgekehrt fehlt, ist zu bedenken, daß Jo aller Wahrscheinlichkeit nach sein Buch nicht eigenhändig geschrieben, sondern einem Griechen diktirt hat (s. oben S. 27). Daß er 10, 40—11, 18 durch nichts andeutet, daß es sich um eine Reise von einem Bethanien zum andern handelt, wäre sehr unnatürlich, wenn der Name des fraglichen peräischen Ortes mit dem von Bethanien bei Jerusalem völlig identisch gewesen wäre (s. auch hierüber die vorige A 18).

2. **Das Zeugnis des Täufers über den anwesenden Jesus 1, 29—34.** Da die folgende Erzählung nur durch *τῇ ἐπαύριον* ohne eine neue Ortsangabe an die vorige angeschlossen wird, so gilt die unmittelbar vorangehende Ortsangabe auch für das Folgende, ist aber auch in der gleichen Dehnbarkeit aufzufassen, wie vorher. Daß Jesus sich am Ostufer des Jordan eingefunden hat und dem T. dadurch Anlaß gab, ihm ein bedeutsames Zeugnis auszustellen, wird auch durch 3, 26 bestätigt. So aber kann v. 29 nicht verstanden werden, daß Jesus den T. aufgesucht hätte, um sich mit ihm zu besprechen, wie die von Jerusalem gekommenen Gesandten am vorigen Tage. Von einem Gespräch zwischen beiden Männern ist v. 29—34 und auch v. 35 keine Rede. Unvermutet fällt der Blick des T. auf den seinem Standort sich nähernden Jesus, und bei diesem Anblick spricht er über Jesus in dritter Person hohe Worte von größter Bedeutung für jeden, der auf das Zeugnis des T. etwas gibt. Seine Schüler fassen dies Zeugnis als einen großen, dankenswerten Dienst auf, den ihr Meister

Jesu erwiesen hat 3, 26, und noch nach Jahr und Tag ist bei den Bewohnern der Umgegend unvergessen, was der T. damals über Jesus gesagt hat 10, 41. Es ist also eine öffentliche Kundgebung des Predigers in der Wüste, von der v. 29—34 berichtet ist. Wir werden ihn uns unter freiem Himmel stehend (cf v. 35) und von einem größeren Hörerkreis umgeben denken sollen, also gewiß nicht in seinem Quartier zu Bethanien, sondern da, wo er als Volksprediger und Täufer zu wirken pflegte, nahe am Jordan, wo man das vom Winde geschüttelte Schilfrohr vor Augen hatte (Mt 11, 7). Da er den — wir erfahren nicht, woher — herankommenden Jesus auf sich zukommen sieht, weist er mit dem Finger auf ihn hin (*ἴδε*) und sagt: „Dieser ist das Lamm Gottes, welches die Sünde der Welt hinwegnimmt“.[19]) So ist *ὁ αἴρων κτλ.* zu übersetzen; denn die sprachlich gleichfalls mögliche Übersetzung „welcher die Sünde der Welt sich aufládt“, würde nur dann am Platz sein, wenn der T. Jesum in diesem Augenblick etwas hätte tun sehn, was als ein Ausdruck des Entschlusses hätte gedeutet werden können, die auf der Welt lastende Sünde in die Höhe zu heben und sich selber aufzubürden, um sie fortan zu tragen. Freilich sah er ihn in diesem Augenblick auch nicht die Sünde der Welt hinwegschaffen. Er sah ihn überhaupt nichts tun, sondern nur daherkommen. Daraus folgt aber nur, daß *ὁ αἴρων* wie so manches Part. praes. eine zeitlose Charakteristik des Lammes sein soll,[20]) wobei ganz außer Betracht bleibt, wann Jesus als das so gekennzeichnete Lamm sich erweisen wird. Diese charakterisirende Eigenschaft stellt ebenso wie die durch *τοῦ θεοῦ* ausgedrückte dieses Lamm in Gegensatz zu einem andern Lamm oder vielen solchen, von welchen man weder sagen kann, daß sie G o t t e s sind, noch daß sie die Sünde d e r W e l t hinwegnehmen. Damit ist auch schon die Meinung widerlegt, daß der T. Jesus hiemit für den Jes 53 geweissagten Knecht Gottes erklärt habe, zu welcher man sich früh genug durch den Umstand verleiten ließ, daß dieses

---

[19]) *αἴρειν* heißt nicht tragen, sondern aufheben, was geschehen kann, um etwas fernerhin zu tragen (Mt 9, 6; 11, 29; 16, 24; Jo 5, 8—10), aber auch um es von dem Ort, wo es sich befand, zu entfernen (Jo 2, 16; 11, 39), daher geradezu hinwegnehmen, fortschaffen (Jo 10, 18; 11, 48; 15, 2; 19, 31). Für letztere Bedeutung entscheidet 1 Jo 3, 5; denn der eigentliche und letzte Zweck der Erscheinung Christi kann nur sein, daß er die Sünden hinwegschaffe, nicht daß er sich mit ihnen belaste, auch nicht, was das Wort überhaupt nicht ausdrücken kann, daß er sie eine kurze Zeitlang trage. Richtig die Lat. von jeher *qui tollit* oder *aufert*. So auch in dem großen Gloria in exc. *qui tollis*, auch wir noch „der du hinnimmst“, Luther 1 Jo 3, 5 „wegnehmen“, dagegen unrichtig Jo 1, 29 „trägt“, daher und unter dem Einfluß von Jes 53, 4. 11 auch unsere Passionslieder.

[20]) Cf *ὁ παραδιδούς* Jo 13, 11; Mt 26, 25 = *ὁ μέλλων παραδ.* Jo 12, 4 cf 13, 21; *ὁ καταβαίνων* Jo 6, 33. 50 = *ὁ καταβάς* 6, 41. 51 58; *ὁ ὤν* = *ὃς ἦν* 3, 13; 9, 25.

Kapitel im NT mannigfache Anwendung auf Jesus, besonders auf den leidenden Jesus gefunden hat.[21]) Abgesehen davon, daß der T. ihn dann sicherlich den Knecht Gottes genannt haben würde, wie er an der noch am ersten vergleichbaren Stelle jenes Kapitels genannt wird (53, 11 cf 52, 13 f.), so bietet die dort (v. 7) zu findende bloße Vergleichung des leidenden Knechtes rücksichtlich seiner Geduld mit einem Schaf, das geschlachtet, und einem Lamm, das geschoren wird, keine Grundlage für die Vorstellung eines bestimmten, in der Endzeit zu erwartenden Lammes, und ebensowenig für die beiden vom T. Jesu als dem Lamm zuerkannten Attribute. Weder dieselben noch andere zu ihnen gegensätzliche Eigenschaften werden dort von dem Knecht ausgesagt. Wie *ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ* 6, 33 dasjenige Brot bezeichnet, welches Gott selbst und unmittelbar gibt, im Gegensatz zu dem Brot, welches der Mensch durch seine Arbeit sich verschafft, und zu dem durch Mose vermittelten Manna (6, 27—32), so ist Jesus das von Gott selbst und unmittelbar zu dem angegebenen Zweck beschaffte Lamm im Gegensatz zu den Lämmern, welche die Menschen ihrerseits zu einem vergleichbaren Zweck, nämlich auch zur Beseitigung der Sünde, hergeben. Dies können nur die Lämmer sein, welche beim Auszug aus Ägypten und zur Erinnerung daran bei der jährlichen Passafeier von den Hausvätern aller israelitischen Häuser zum Opfer bestimmt und als Opfer geschlachtet wurden (Ex 12, 3—28). Zur Tilgung der Sünde diente das Passalamm allerdings insofern, als das an die Türpfosten und die Oberschwelle gestrichene Blut desselben das Merkzeichen jedes israelitischen Hauses und die Bedingung der Verschonung seiner Bewohner mit dem über die ägyptischen Häuser ergehenden Zorn und Strafgericht Gottes war (Ex 12, 7. 13. 22. 27; Hb 11, 28). Im gegensätzlichen Vergleich mit den Passalämmern, welche der Israelit aus seinem Besitz auswählt und hergibt, ist Jesus das Lamm, welches Gott längst dazu ausersehen hat (Ap 13, 8; 1 Pt 1, 20) und jetzt den Menschen gegeben hat; und während jene mit ihrem Blut dazu dienten, die Sünde je eines Hauses und in ihrer Gesamtheit die Sünden eines Volkes vor Gottes Auge zu bedecken und wie ungeschehen zu machen, tilgt in demselben Sinn das Lamm Gottes die Sünde der ganzen Welt. Die Richtigkeit dieser Deutung wird dadurch bestätigt, daß überall im NT, wo Jesus ein Lamm genannt wird,[22])

[21]) Mt 8, 17 (Bd I, 341); Lc 22, 37; AG 8, 32 f.; 1 Pt 2, 22 ff.

[22]) 1 Pt 1, 18—20 (cf Ex 12, 5); Ap 5, 6—10; 15, 3, in der Ap 29mal *τὸ ἀρνίον* (cf Jo 21, 15). Cf ferner 1 Kr 5, 7 und alle Vergleichungen der durch Christus vollbrachten Erlösung mit der aus Ägypten. Der Einwand, daß die Gemeinde erst auf grund der Tatsache, daß Jesus an einem Passafest starb, ihn als das Passalamm habe betrachten können, ist eine bloße Behauptung, welcher die andere sich gegenüberstellen läßt, daß Jesus, um

die Vergleichung mit dem Passalamm am Tage liegt. Nicht einmal eine nebenhergehende Beeinflussung durch Jes 53 ist anzunehmen.[23] Die Frage, ob der T. so von Jesus habe reden können, darf den Exegeten nicht beunruhigen; sie geht den Historiker an. Es sei jedoch daran erinnert, daß er schon durch die Berufung auf Jes 40 (s. zu v. 23) auf eine Vergleichung dessen, was jetzt geschehen sollte, mit der Erlösung aus Ägypten geführt werden mußte. Stand im Vordergrund seiner Predigt das kommende Gericht (Mt 3, 7—12), so lag die Erinnerung an die Lämmer, deren Blut Israel, sofern es im Glauben gehorchte (Ex 4, 31; 14, 31; 12, 27f.), vor dem über Ägypten ergehenden Gericht schützte, nahe genug. Daß Jesus dies für Israel und die Menschheit leisten werde, ergab sich dem T. aus der Erkenntnis, daß Jesus der Messias sei; denn als ein Erlöser (גּוֹאֵל) wurde der Messias von den Juden betrachtet, und das Erlebnis, auf welches der T. v. 31—33 als die Quelle seiner Erkenntnis sich beruft, mußte ihn hierin bestärken (s. unten). Zu alle dem war er ein Prophet. Nur ein solcher war fähig zu diesem prophetischen Zeugnis, aber auch nur ein solcher zu dem in die Ewigkeit zurückgreifenden früheren Zeugnis, welches er v. 30 seinen Hörern in Erinnerung bringt. Da der Ev diese Berufung auf früher gesagtes schon einmal v. 15 außerhalb des geschichtlichen Zusammenhangs gebracht hat, ist hier nur noch zu bemerken, daß die Abweichungen des Ausdrucks ohne sachliche Bedeutung sind.[24] Es bedarf nach Feststellung des Textes von v. 27 auch

---

sich als das Passalamm zu kennzeichnen, das Passa als die rechte Zeit seiner Aufopferung nicht nur erkannt, sondern auch gewählt habe s. zu 7, 8.

[23]) Jes 53, 4 ist Objekt des Tragens Krankheit und Schmerz, und es ist nicht gesagt, daß der Knecht sie sich auflegt oder fortschafft, sondern daß er damit behaftet und belastet ist. Die hier sehr ungenaue LXX (Bd I, 341) übersetzt נשׂא durch *φέρει* und das hier sehr frei umschriebene סבל in v. 11 durch *ἀνοίσει*.

[24]) Über *ἐστίν* statt *ἦν* v. 15 s. oben S. 86 A 97; *ὑπὲρ οὗ* (so auch Ox, Sc Ss, die jüngeren *περί*) ist gleichbedeutend mit *ὅν* v. 15; und unwesentlich ist auch, daß dort der Nachfolger als eine bereits bekannte Größe eingeführt und von ihm nur das *ἔμπρ. μ. γέγ. κτλ.* neu ausgesagt, hier dagegen ein Nachfolger angekündigt und die Hauptaussage relativisch angehängt wird. Denn durch diese Redeform kann ja die Tatsache nicht in Frage gestellt werden, daß der T. längst von einem Nachfolger geredet und denselben auch in Jesus erkannt haben muß, ehe er über denselben die historische Aussage machen konnte, daß er ihn überholt habe. Auch die Bezeichnung des Nachfolgers als *ἀνήρ* und die Einfügung eines *ἐγώ* vor *εἶπον* hat nur rhetorische Bedeutung. Ersteres hebt die Behauptung seiner Präexistenz hervor, letzteres die Kongruenz des neuen Zeugnisses v. 29 mit dem früheren Zeugnis desselben Zeugen, an welches wieder erinnert wird. Angesichts der starken Neigung aller alten Schreiber, Übersetzer und citirenden Schriftsteller, einen noch einmal wiederkehrenden Text nach der Parallelstelle zu ändern, ist nicht zu billigen, daß Blaß auf dürftigste Zeugnisse hin als Text gibt *οὗτος ἦν ὅν* (ohne *ἐγώ*) *εἶπον . . . ἀνήρ· καὶ ἔμπρ. κτλ.*

keines weiteren Beweises, daß das frühere Zeugnis über den abwesenden Jesus, welches er v. 30 in Anwesenheit Jesu dem Volk wieder in Erinnerung bringt und auf diesen bezieht, keineswegs mit dem Zeugnis des vorigen Tages v. 27 identificirt werden kann. Der Ev trägt hier wie anderwärts (z. B. 11, 40) kein Bedenken, auf früher Gesprochenes zurückzuweisen, was er selbst nicht berichtet hat. — Beide Urteile über Jesus, das sein Berufswerk (v. 29) wie das seine Person (v. 30) betreffende, mußte bei den Hörern die Frage anregen, woher der T. zu solchem Urteil über den sonst noch unbekannten Jesus und zu so zuversichtlicher Überzeugung von seiner hohen Bestimmung und seiner Herkunft gekommen sei. Die Antwort gibt der T. v. 31—34. „Auch ich[25]), sagt er, kannte ihn nicht; aber, damit er dem (Volk) Israel kund gemacht werde, darum kam ich als Täufer mit Wasser." Nur wenn dieser Satz Fortsetzung des früheren Zeugnisses wäre, an welches in v. 30 nur wieder erinnert wurde, was offenbar nicht der Fall ist, könnte man das *καί* in *κἀγώ* als ein „und" verstehen. Johannes stellt sich vielmehr seinen Hörern gegenüber, welche Jesum auch jetzt noch nicht kennen (cf v. 26) und stellt sich in bezug auf eine Vergangenheit, die jetzt hinter ihm liegt, mit ihnen auf gleiche Linie, indem er bekennt, daß auch er einst ihn nicht gekannt habe. Damit greift er in die Zeit zurück, ehe er so hohe Zeugnisse über Jesus ablegen konnte, wie das frühere, auf das er sich v. 30 berufen und das neue in v. 29. Das *εἰδέναι*, welches ihm in jener früheren Zeit noch fehlte, ist nicht, was wir persönliche Bekanntschaft nennen (Mt 26, 72), oder überhaupt ein äußerliches Wissen um die Person (Jo 6, 42), sondern eine Erkenntnis, wie sie in den seitherigen Zeugnissen des T. zur Aussprache gekommen ist. Es fehlte ihm nicht nur die Gewißheit, daß Jesus der große Erwartete sei, sondern auch die Einsicht in das Wesen dieser Person und die Natur ihres Berufs, wie er sie jetzt besitzt (cf 7, 28 f.; 8, 14. 19. 55). Diesen Sinn sichert dem Wort sowohl die Vergleichung mit v. 26, als der Gegensatz zu den hohen Zeugnissen v. 29—30, ebenso aber auch der Fortgang der Rede. Zu dem früheren Nichtwissen um Jesus, welches der T. bekennt, bildet die positive Aussage über den Zweckgrund seines Kommens d. h. seiner göttlichen Sendung (v. 6. 7) nicht einen ausschließenden Gegensatz, so daß man *ἀλλά* mit „sondern" übersetzen dürfte.[26]) Es tritt vielmehr mit einem stark betonten

---

[25]) Ebenso 5, 17 (ganz im Sinn von *καὶ ὁ υἱός* 5, 21); 17, 18; 20, 21. Ein *οὐδὲ ἐγώ* (cf etwa 7, 5) könnte den Schein erwecken, als ob Johannes in übermäßiger Selbstschätzung sagen wollte: „nicht einmal ich, der große Prophet".

[26]) Als ob man sagen könnte: „Ich verstand nichts von der Sache, sondern sollte andere darin unterrichten". Jeder sieht, daß man den beiden durch *ἀλλά* verbundenen Sätzen erst einen andern Inhalt geben

„aber“ [27]) der anfänglichen Unkenntnis des T. der Grund und Zweck seiner Sendung gegenüber, der es nicht zuließ, daß er in seiner Unkenntnis gelassen wurde. Der letzte Zweck seiner Sendung sollte nämlich sein, daß er den in die Welt gekommenen, aber nach jüdischer Schulmeinung anfangs eine Zeit lang verborgenen Messias dem Volk bekannt mache.[28]) Diese Aufgabe ist aber nach glaubwürdiger Nachricht von den Juden dem wiederkehrenden Elia zugeschrieben worden. Noch deutlicher als dadurch, daß er sich als den dem Messias den Weg bereitenden Vorboten (v. 23; 3, 28) und den Messias beharrlich als den hinter ihm drein Kommenden bezeichnete (v. 27. 30), hat er sich hiedurch als die Erfüllung der Weissagung Mal. 3, 1. 23, also, richtig verstanden, als den verheißenen Elia bekannt. Er meidet nur den mißverständlichen und mißverstandenen Namen, wie er auch nach aller Überlieferung niemals, wo er nicht von außen dazu genötigt wurde (v. 20; 3, 28), den Namen Messias gebraucht hat. Sollte er Jesum als den Messias anderen bekannt machen, so mußte er ihn selbst kennen und erkennen. Wie er aber aus seiner früheren Unkenntnis heraus zu diesem Wissen gekommen sei, sagt erst die Fortsetzung seiner Rede v. 32—34. Daraus, daß der Ev sie durch *καὶ ἐμαρτύρησεν Ἰ. λέγων* einleitet, ist nicht mit Sicherheit zu schließen, daß der T. erst nach einer Pause oder einer Unterbrechung durch andere fortgefahren hat zu reden (10, 7; 11, 11; 13, 21). Es genügt zur Erklärung, daß es dem Ev darauf ankam zu sagen, daß die folgenden Worte ein Zeugnis im vollen Sinne des Wortes, ein Bericht von

---

müßte, etwa: „Ich erkannte ihn nicht aus eigener Klugheit, sondern Gott hat ihn mir offenbart, damit ich ihn dem Volk offenbaren könne“.

[27]) Cf 6, 22f. *πλοιάριον ἄλλο οὐκ ἦν ἐκεῖ . . . ἀλλὰ* (nicht *ἄλλα*) *ἦλθεν πλοιάρια*. Auch sonst *ἀλλά* nach negativem Satz in diesem Sinn 5, 42; 6, 36 cf Kühner-Gerth II, 283, 4; 286, 8.

[28]) Jo 7, 27 cf Weber § 78 a. E. und § 79. Über Elia als Vorläufer des Messias § 77 und oben S. 111 A 9. — Der Jude Trypho bei Just. dial. 8 sagt: „Der Messias aber, wenn er auch geboren ist und irgendwo existirt, ist unbekannt und kennt sich nicht einmal selbst und hat keine Kraft, bis Elia ihn salbt und allen kund macht“ (*φανερὸν πᾶσι ποιῇ*); nochmals kürzer c. 49. 110. Daß er den Messias salben werde, ist in jüdischer Literatur nicht nachzuweisen (Goldfahn, Justinus u. die Agada S. 32f.). Doch möchte ich darum der alten und bestimmten Nachricht nicht allen Glauben versagen. Sir 48, 8 heißt es zwar nur in Erinnerung an 1 Reg 19, 15 von Elia *ὁ χρίων βασιλεῖς κτλ.*, aber doch kurz vor der an Mal 3, 23 anknüpfenden Erwähnung der endgeschichtlichen Tätigkeit des Elia 48, 10f. An 1 Reg 19, 15 die Erwartung einer Salbung des Königs, welcher den Titel „der Gesalbte“ als Eigenname trägt, durch Elia anzuknüpfen, wie eigentlich oder uneigentlich man sie sich vorstellen mochte, lag um so näher, als das Wort an Elia zeit seines Erdenlebens keine buchstäbliche Erfüllung gefunden hatte. Es wird dieses Lehrstück ebenso wie andere infolge des Gegensatzes zum Christentum in der talm. Literatur zurückgedrängt worden sein cf Bd I, 83. 94f. Als ein Herold des Messias galt Elia den Juden auf alle Fälle.

Selbsterlebtem, ja Selbstgesehenen seien. An der Spitze steht die für die Überzeugung des T. entscheidende Tatsache: „Geschaut habe ich den Geist, wie er als eine Taube vom Himmel herabkam und auf ihn hingewandt blieb.“ [28a]) Wie diese sinnliche Wahrnehmung eines geistigen Vorgangs zwischen Gott und Jesus für seine Erkenntnis Jesu entscheidend werden konnte, bedarf noch der Erklärung. Um sie zu geben, greift der T. v. 33 noch einmal auf die Zeit seiner früheren Unkenntnis zurück, weil in dieser eine innerliche Offenbarung Gottes an ihn stattgefunden hat, ohne welche ihm die später erfolgte Erscheinung einer auf Jesus zufliegenden Taube wenig oder nichts gesagt haben würde. Wie v. 31 dem Bekenntnis seiner früheren Unwissenheit mit *ἀλλά* der Zweck seiner Sendung gegenübergestellt ist, so hier ein Wort dessen, der ihn gesandt hat, daß er mit Wasser taufe, an ihn. Sowenig er sich selbst ausgedacht hat, was er jetzt bezeugt, sowenig hat er es sich von anderen einreden lassen. Sein göttlicher Auftraggeber, kein anderer und kein geringerer als er (*ἐκεῖνος*) hat ihm gesagt: „Auf wen du den Geist herabkommen und in der Richtung auf ihn beharren siehst, dieser ist der mit heiligem Geist Taufende.“ Ein zukünftiges *ἰδεῖν*, eine sinnliche Wahrnehmung eines an sich unsichtbaren Vorgangs ist ihm damit als das Kennzeichen, an welchem er den Geisttäufer erkennen soll, in Aussicht gestellt, ohne daß eine bestimmte Form der Versichtbarung ihm genannt würde. Als er die Taube sah, erkannte der Seher in ihr das im voraus angekündigte Wahrzeichen. Es ist hier ferner vorausgesetzt, daß der T. damals seinen Nachfolger bereits als den Täufer mit Geist vorstellte und ihn sich selbst als dem Wassertäufer gegenübergestellt hatte (Mt 3, 11). Hieraus würde es sich allenfalls erklären, wenn innerhalb des Gotteswortes von ihm als dem Wassertäufer geredet wäre. Nun ist es aber der T. als Berichterstatter, welcher den Gott, der ihn durch innere Offenbarung auf die spätere äußere Offenbarung vorbereitet hatte, den nennt, der ihn als Wassertäufer gesandt hat. Dies ist um so auffälliger, als schon v. 31 eine Nötigung zu dem Hinweis auf sein *βαπτ. ἐν ὕδατι* nicht vorzuliegen scheint. Natürlich erklärt sich dies nur, wenn der T. damit sagen will, daß er die äußere Offenbarung, auf welche er durch eine innere Stimme Gottes vorbereitet wurde, in der Ausübung seines Berufs, bei einer Taufhandlung erlebt habe. So ist es auch geschehen. Abschließend kann er jetzt bezeugen, daß Gott ihm sein

[28a]) Das Fallenlassen der Partizipialkonstruktion, die v. 33 festgehalten wird, macht die Schilderung noch lebhafter. — *ἐπ᾽ αὐτόν* faßt das Ruhen auf und über Jesus mit der vorangegangenen Bewegung, deren Ziel vorher noch nicht angegeben war, zusammen cf oben S. 96 A 18. — Zu *ὡς* cf oben S. 81 A 85. Übrigens möchte ich das Bd I, 142 Gesagte hier nicht wiederholen.

Wort gehalten habe: „und ich habe (es) gesehen und habe (seither) bezeugt, daß dieser der Erkorene Gottes ist". Wie 1, 18; 6, 69 und anderwärts hat die leidige Neigung der alten Schreiber, an die Stelle eines ungewöhnlichen, für dogmatisch ängstliche Leser unter Umständen sogar anstößigen Textes die gebräuchlichen Formeln zu setzen, auch hier ein gut bezeugtes *ἐκλεκτός*[29]) durch *υἱός* verdrängt. Da jeder an die synoptische Taufgeschichte und an die dort erwähnte Stimme vom Himmel erinnert wurde, durch welche Jesus für Gottes geliebten Sohn erklärt wurde, so mußte *ὁ ἐκλεκτὸς τ. θ.* befremden. Es erschien neben dem hohen Wort v. 30 als eine recht niedrig gegriffene Benennung Christi, welche der Vorstellung, daß Jesus aus vielen Menschen nur als der geeigneteste ausgewählt worden sei, Raum ließ. Kein Wunder, daß *υἱός* zuletzt überall, zuerst bei den Griechen, dann auch bei den Syrern und den Lateinern das unerfindliche *ἐκλεκτός* verdrängte. Der T. hat nichts von der Himmelsstimme gesagt und war deshalb um so weniger an deren Wortlaut gebunden. Übrigens sagte das *ἐν ᾧ εὐδόκησα* Mt 3, 17 cf Mr 1, 11; Lc 3, 22 (v. l.) ganz dasselbe wie *ὁ ἐκλ. τ. θ.*[30]) Ohne in Frage zu stellen, was im Zusammenhang mit v. 29. 30 liegt, daß durch die ihm zu teil gewordene Offenbarung auch die seinem größeren Nachfolger zukommenden Prädikate vertieft und bereichert worden seien, betont der T. doch in diesem letzten Wort nur dies, daß er dadurch gewiß geworden sei, in Jesus das dazu gehörige Subjekt gefunden zu haben. Dazu eigneten sich, wenn er den Messiasnamen nicht gebrauchen wollte, vorzüglich die Worte *οὗτός ἐστιν ὁ ἐκλ. τ. θ.* Diesen hat Gott zum Geisttäufer erkoren. — Auf zwei Erlebnisse, die unser Ev nicht erzählt, hat der T. sich berufen, um zu erklären, wie er zu seiner jetzigen Erkenntnis Jesu gekommen sei, auf eine innere Kundgebung Gottes, von der wir sonst keine Überlieferung haben, und auf eine sinnenfällige Offenbarung, von welcher Mt 3, 13—17; Mr 1, 9—11; Lc 3, 21 f. Berichte vorliegen. Leser, wie Jo sie von Anfang seiner Erzählung an voraussetzt, die mit den großen Haupttatsachen der ev Geschichte bekannt waren, wurden unvermeidlich an jene Erzählung erinnert, und nur solche konnten die darauf zurückblickenden Aussagen des T. völlig verstehen. Sie enthalten

---

[29]) So ℵ* Ox (von dem fraglichen Wort nur *ς* erhalten; aber nach dem Raum zu *ἐκλεκτός* zu ergänzen), wenige Min; ferner Ss Sc (Sd ist nicht bezeugt, S¹ hat natürlich *υἱός*); dazu die Lat. e (da k fehlt, der altertümlichste Zeuge) ff² (erste Hand), Ambros. ad Luc. (ed. Vindob. p. 219, 1); endlich die gemischten Texte Sh (nicht p. 266, aber p. 4: 2 Hss *ὁ υἱὸς τ. θ. ὁ ἐκλεκτός αὐτοῦ*, eine Hs hiefür *ὁ μονογενὴς αὐτοῦ*) und die Lat *electus* vor *f. dei* a, hinter *dei* b, zwischen *f.* und *dei* ff² Corr. Leider fehlt jedes Zeugnis von Herakl. Iren. Clem. Orig. Tert.

[30]) Cf Lc 9, 35; (v. l. cf Mt 17, 5; 2 Pt 1, 17) Lc 23, 35. S. auch Bd I, 144.

nichts, was eine andere als die uns durch die Syn. dargebotene Vorstellung von dem Hergang geben könnte. Aus dem Zweck. dem die hiesige Erwähnung desselben dient. begreift es sich, daß der T. das Ereignis lediglich als sein Erlebnis darstellt, während Mr und Lc die bei der Taufe Jesu stattgefundenen Kundgebungen vom Himmel nach ihrer Bestimmung für Jesus darstellen, Mt aber beide Gesichtspunkte mit einander verbindet (Bd I. 142). Von hier aus empfängt auch das Wort von Jesus als dem Lamm Gottes ein aufklärendes Licht. Der die Buße bezeugenden und eine Reinigung von Sünde verleihenden Taufe hatte der T. den sich unterziehen sehen, den er nun als den von Gott zum Messias und Erlöser Erkorenen, als den selbst mit hl. Geist ausgerüsteten Spender des Geistes an eine Gemeinde der Erlösten erkannte. Seine eigene Sünde konnte es nicht gewesen sein. die ihn bewog. diese Sünderpflicht zu erfüllen (Mt 3. 14f. Bd I. 140f.), sondern nur die Sünde derer, die er erlösen und denen er einen neuen Geist bringen sollte; denn Reinigung von der Sünde ist Vorbedingung für den Empfang dieses Geistes (Ez 36. 22—32; Jer 31. 31—34). Indem der sündlose Reichsgründer sich taufen ließ. erklärte er sich bereit. alles über sich ergehen zu lassen. was Folge der Sünde ist. und alles zu leisten. was erforderlich ist. um die Sünde hinwegzuschaffen, deren Beseitigung eins ist mit der Aufrichtung der Gottesherrschaft. Diese Gottesherrschaft aber beschränkt sich nicht auf Israel. sondern umfaßt auch die Heidenvölker. die ganze Menschheit (Mt 3. 9). Darum erkennt der Prophet den Reichsgründer Jesus auch als das Gotteslamm. welches die Sünde der Welt hinwegnimmt.[31])

[31]) Die durch v. 19—34 meist nur vorausgesetzten, zum geringsten Teil erzählten Ereignisse ordnen sich so: 1) Der T. hat eine Zeit lang die Nähe des Himmelreichs gepredigt. die Taufe geübt und auf einen größeren Nachfolger als den Reichsgründer hingewiesen. ohne zu wissen, daß Jesus dieser sei, und ohne eine dem entsprechende Erkenntnis dieses Mannes und seines Berufs zu besitzen. 2) Während dieser Zeit hat er eine innere Kundgebung Gottes empfangen. durch die ihm eine sinnenfällige Kennzeichnung des Reichsgründers und Geisttäufers in Aussicht gestellt wurde (v. 33). 3) Bei Gelegenheit der Taufe Jesu hat er diese äußere Offenbarung empfangen und dadurch die ihm bis dahin mangelnde Gewißheit und Erkenntnis erlangt (v. 32. 34). 4) Seitdem hat er in mannigfaltiger Weise diese seine Erkenntnis in Abwesenheit Jesu bezeugt (v. 34): a) durch jenes in v. 30 (= v. 15) in Erinnerung gebrachte Zeugnis, daß sein Nachfolger ihn bereits überholt und trotz seiner historischen Priorität früher als er existirt habe, b) durch das Wort an die Pharisäer v. 26. daß der Nachfolger bereits mitten unter seinem Volk stehe. wohl vom T.. aber noch nicht vom Volk erkannt. 5) An dem Tage nach diesem letzten Zeugnis sieht er Jesus auf seinen Standort zukommen und spricht nun unter Hinweis auf den Anwesenden das große Zeugnis mit mannigfachem Rückblick auf früher Gesagtes und Erlebtes (v. 29—34). — Daß die Taufe Jesu die hiedurch angezeigte Stelle im Gang der Ereignisse einnimmt. und nicht etwa zwischen v. 28 und 29 oder gar zwischen v. 29ª und 29ᵇ eingeschaltet werden kann. wird keines weiteren Beweises mehr bedürfen.

3. Die ersten Jünger Jesu 1, 35—51[32]. Während im vorigen Abschnitt die Ankunft Jesu am Jordan den Anfang der Erzählung bildete, lesen wir v. 36, daß er sich dort hin und herbewegt (*περιπατοῦντα* cf 7, 1; 10, 23). Er hat die Nacht in der Nähe zugebracht (v. 38) und verrät noch durch nichts die Absicht, den Standort des T. zu verlassen (v. 43). Will er sich, wie andere Galiläer damals, als Schüler ihm anschließen und wartet nur auf eine Einladung dazu? Johannes selbst scheint verwundert. Es heißt nicht, wie v. 29, daß er ihn absichtslos erblickte, sondern daß er seinen Blick auf ihn richtet und dann nicht etwa ihn anredet oder nach seinem Begehr fragt, sondern das erste Wort des gestrigen Zeugnisses über Jesus wiederholt, selbstverständlich auch diesmal mit Absehen auf andere Anwesende. Es fehlte nicht an solchen, und unter ihnen befanden sich zwei, die seit einiger Zeit als Schüler sich ihm angeschlossen hatten.[33] Diese verstanden den wiederholten Hinweis ihres bisherigen Meisters auf Jesus als eine Aufforderung, sich um nähere Bekanntschaft mit Jesus zu bemühen. Sie gehen dem Dahinschreitenden nach, und da dieser, der ihren Tritt hinter sich hört, sich umwendet, sie anschaut und nach ihren Wünschen fragt, antworten sie: „Rabbi, wo wohnst du“? Wie sie den T. als ihren Lehrer mit Rabbi anzureden gewohnt waren (3, 26), obwohl er äußerst wenig von einem Schriftgelehrten an sich hatte, dem als solchen dieser Titel zugekommen wäre (Mt 23, 7 f.), so geben sie ihn auch Jesu, welchen ihr bisheriger Lehrer so hoch über sich gestellt hatte. Ohne damit ihr Schülerverhältnis zu Joh. aufzugeben, suchen sie doch jetzt Be-

---

Die unter Nr. 4 zusammengestellten Zeugnisse fallen in die Zwischenzeit zwischen einer ersten Anwesenheit Jesu am Jordan, bei welcher er sich taufen ließ, und einer zweiten, von welcher v. 29 ff. berichtet wird. Daß diese Zwischenzeit mit den 40 Tagen der Versuchung zusammenfällt, versteht sich für jeden von selbst, der bei Jo wie bei den Synoptikern Geschichte zu lesen glaubt.

[32]) Ich folge der Verszählung, welche v. 38 *στραφεὶς — ποῦ μένεις* umfassen läßt und daher dem cap. 1 nur vv. 51 gibt (so z. B. Westc. Hort), woneben eine andere v. 38 teilt und mit *τί ζητεῖτε* v. 39 beginnen läßt, so daß sich vv. 52 ergeben (so Tischend. VIII). Cf Ezra Abbot bei Greg. proll. p. 176.

[33]) Daß diese zwei außer Jesus und Joh. die einzigen Anwesenden waren, liegt nicht in v. 35. Nur sie werden genannt, weil nur von ihnen etwas zu erzählen war. In v. 36 sind *ἴδε ὁ Χριστός* vor *ἴδε ὁ. ἀ. τ. θ.* (so Sc, wahrscheinlich auch Ss s. Burkitt's Note) und die Wiederholung von *ὁ αἴρων κτλ.* aus v. 29 hinter *θεοῦ* (C* und einige Lat) schlecht bezeugte Zutaten. In v. 37 ist *καί* (auch Ox Ol, om. nur א* u. einige Min) vor *ἤκουσαν* unanfechtbar, dagegen *αὐτοῦ* (om. wahrsch. Ox) mehr als verdächtig wegen seiner schwankenden Stellung teils vor *οἱ δ. μαθ.* (A u. die meisten), teils dahinter (א B u. a.), teils hinter *δύο* (C* L Ol u. a.). Dazu Sc „und als diese Schüler des Johannes hörten“, Ss „und als diese Jünger den Johannes redend hörten“.

lehrung bei dem, auf welchen der T. selbst sie hingewiesen hatte, und zwar genauere Belehrung über ihn selbst. Daß der Ev den Originallaut, die hebr. Form der Anrede beibehält, die er dann doch seinen griech. Lesern durch *διδάσκαλε* zu übersetzen für gut findet,[34]) paßt zu der ganzen Art dieser kleinen Erzählung. Während Jo in v. 19—34 wie in manchen anderen Erzählungen alles unterlassen hat, was dazu dienen könnte, ein anschauliches Bild der äußeren Situation und der Vorgänge in ihrer Äußerlichkeit zu geben, ist hier alles malerisch. Joh. steht mit zweien seiner Schüler da, Jesus geht an ihnen vorüber. Die beiden Männer gehen hinter ihm drein, um ihn einzuholen. Er dreht sich nach ihnen um und betrachtet die ihm Nachfolgenden eine Weile. Dann wechselt er mit ihnen Worte, wie sie bei solchem Anlaß üblich sind. Da die beiden Schüler ihn schon am vorigen Tage gesehen haben, setzen sie voraus, daß es ihm in der Nacht nicht an einem Obdach in mäßiger Entfernung gefehlt haben könne, und da er nichts von einer Absicht zeigt, fortzureisen, so fragen sie nach dem Quartier, das er noch inne hat.[35]) Da hoffen sie ihn ungestört sprechen zu können, und er lädt sie mit den Worten: *ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε* ein, ihm dahin zu begleiten. Liest man so[36]) und nicht *καὶ ἴδετε*, was leicht nach v. 46; 11, 34 eingesetzt wurde, wo diese echt jüdische Formel zweifellos ursprünglich ist, so ist zwar der Unterschied zwischen beiden Redeweisen nicht so groß, wie er uns erscheint, da auch ein zweiter Imperativ

---

[34]) Noch siebenmal bei Jo ohne Übersetzung, außer 3, 26, wo der T. von seinen Schülern so angeredet wird, überall als Anrede Jesu, daneben noch 20, 16 Rabbuni wieder mit Übersetzung.

[35]) *μένειν* nicht wohnen im eigenen Hause, sondern als Gast in fremdem Hause verweilen, bes. über Nacht bleiben, logiren; Judc 19, 9 cod. A = לין; Mt 10, 11; Lc 19, 5; 24, 29; AG 16, 15; 18, 3; 21, 8 (cf 10, 6. 17; 21, 16); 28, 16. 30 (zur Miete wohnen). So auch *μονή* Jo 14, 2. 23; Clem. hom. 1, 15 (Logis). Ebenso *manere*, *mansio*. Wo die *μονή* Jesu lag, ist nicht angegeben. Es besteht aber kein Grund zu der Annahme, daß sie ebenso wie die des T. an der östlichen Seite des Jordan und ebensoweit vom Fluß wie das peräische Bethania entfernt lag. Von einer weiteren Begegnung mit dem T. fehlt v. 37—51 jede Andeutung. War der Standort des Täufers am Jordan, wo die zweimalige Begegnung Jesu mit ihm stattfand, in der Nähe der Mündung des W. Muhair gelegen, so waren von da aus leichter und rascher auf der Westseite als der Ostseite menschliche Ansiedelungen und auch Feigenbäume (v. 48) zu erreichen, etwa am Südostrand der Oase von Fasail, im W. Mellaha. Dort mag die *μονή* Jesu, vielleicht auch anderer Galiläer wie Philippus und Nathanael gelegen haben.

[36]) Mit BC*T^b Ox Ol Orig., Min 1 und Genossen gegen die meisten, Sc Ss bezeugen dies nicht sicher, da sie auch v. 46 *καὶ ὄψ.* haben. Für doppelten Imp. cf 1, 46; 11, 34; 7, 52 (wenn du nachforschtest, würdest du sehen, dich überzeugen, daß); Mt 11, 29 (Bd I, 442). Für Imper. mit *καί* und Fut. Jo 2, 19; Mt 8, 8 (Bd I, 297 A 18; 303 A 26). Letzteres ist nicht geradezu unklassisch cf Kühner-Gerth I, 236 § 397, 2. S. auch unten A 54.

zu einem ersten wie ein Folgesatz zum Bedingungssatz sich verhalten kann (s. A 36). Aber es tritt doch, wenn an den Imp. mit *καί* ein Fut. angeschlossen wird, deutlicher hervor, daß der Imp. eine wirkliche Aufforderung enthält, und das Fut. ein zukünftiges Geschehen ankündigt, welches die Folge der Erfüllung der Forderung sein wird. Dann wird aber auch *ὄψεσθε* mehr sagen wollen, als das Selbstverständliche, daß die Jünger, wenn sie Jesus zu seiner Herberge begleiten, das Haus oder Gemach zu sehen bekommen werden, in welchem er Unterkunft gefunden hat. Allerdings wird v. 39^{b} zunächst nur dies als die Folge ihres Mitgehens mit Jesus genannt; daran schließt sich aber auch als das viel Wichtigere, daß sie den Rest jenes Tages bei Jesus zubrachten. Dadurch erst wurde ihr Verlangen erfüllt, das sie durch ihr *ἀκολουθεῖν* v. 37 und ihre Frage v. 38 bescheiden, aber doch unmißverständlich geäußert hatten. In stundenlangem Gespräch mit ihm bekamen sie noch ganz etwas anderes zu sehen, als eine Hütte oder ein Chan. Es begann für sie jenes *θεᾶσθαι*, wovon v. 14 sagte. Vom Inhalt und Verlauf der Gespräche wird nichts erzählt; nur das Ergebnis erfahren wir durch v. 41. Vorher aber schließt Jo die Erzählung durch die Angabe: „es war ungefähr die 10. Stunde d. h. um 4 Uhr Nachmittags.[37]) Diese einen Moment bezeichnende Zeitangabe kann sich selbstverständlich nicht auf den mehrstündigen Aufenthalt bei Jesus beziehen, sondern nur auf den Anfang desselben oder, da das *ὡς* vor *δεκάτη* einen gewissen Spielraum läßt, und die *μονή* Jesu vielleicht in weniger als einer Stunde zu erreichen war, auf alles, was v. 37—39^{a} (bis *μένει*) berichtet ist. Auch diese Zeitangabe gehört zu den Zügen, in welchen sich das Streben nach genauer Zeichnung der äußeren Umstände zeigt, das man in manchen anderen Erzählungen des 4. Ev vermißt. Daneben dient sie dazu zu erklären, daß die beiden Männer an demselben Tage nicht mehr den Rückweg antreten, sondern den Rest des Tages und die folgende Nacht[38]) bei Jesus blieben. Es war schon später Nachmittag, als sie mit Jesus in Berührung kamen. So blieben sie bei ihm in seiner Herberge cf Lc 19, 5. 7; 24, 29. Sollte die Nacht ausgeschlossen sein, so konnte Jo nicht unterlassen zu sagen: Erst am späten Abend ver-

[37]) Nicht, wie man denken möchte, um 3—4 Uhr. S. über die Stundenzählung bei Jo zu 19, 14. Die singuläre LA *ἕκτη* nur in A stammt vielleicht aus einer dunkeln Erinnerung an die kritischen Erörterungen, welche im Altertum über die 6. oder 3. Stunde zu 19, 14 angestellt wurden.

[38]) So schon Chrys., Thdr syr. p. 52, 15f. und Cyr. (*καταλύσαντας ἅπαξ προσμεμενηκέναι*). Auch Aug. *quam beatam diem duxerunt, quam beatam noctem.* Cf Prochori Acta Jo p. 112, 4; 112, 11 (*ἐμείναμεν παρ' αὐτῷ τὴν ἡμέραν ἐκείνην*, p. 84, 8 *τὴν ἑσπέραν*), wo der Fortgang der Erzählung (*τῇ ἐπαύριον, τῇ ἑξῆς*) jedesmal zeigt, daß die Nacht mit inbegriffen ist.

ließen sie ihn und kehrten im Dunkel der Nacht in ihr eigenes Quartier zurück cf 6, 16. Jedenfalls ist das, was v. 40—42 berichtet wird, erst am folgenden Tage oder, da hier kein *τῇ ἐπαύριον* steht wie v. 29. 35. 43, vielmehr an einem der folgenden Tage geschehen. Je schärfer das Momentbild v. 35—39 gezeichnet ist, um so mehr muß es auffallen, daß die beiden ersten Menschen, die sich an Jesus anschlossen, namenlos eingeführt sind. Die Verwunderung darüber wird dadurch nur gesteigert, daß nachträglich (40) der eine von ihnen in sehr umständlichen Worten mit Andreas, dem Bruder des Simon Petrus identificirt wird. So ist zu sagen, und nicht, daß der Name des Mannes hier angegeben werde (cf dagegen 1, 6; 3, 1; 11, 1. 49; 18, 10). Andreas und Petrus müssen den ersten Lesern wenigstens dem Namen nach bekannt gewesen sein. Sollte der Genosse des Andreas, welcher im Dunkel der Anonymität bleibt, ihnen unbekannt gewesen sein? Die nachträgliche Identificirung des einen von beiden mit Andreas ließe sich allenfalls daraus erklären, daß nur von Andreas und seinem Bruder Petrus etwas besonderes erzählt werden soll, nicht von den Genossen des Andreas. Sieht man aber, daß weiterhin auch Philippus und Nathanael mit Namen genannt und zwar sofort so eingeführt werden, so bleibt äußerst befremdlich, daß von den ersten 5 Männern, die als gläubige Jünger an Jesus sich angeschlossen haben, vier mit Namen genannt, nur einer namenlos gelassen wird, obwohl Andreas in dem *εὑρήκαμεν* v. 41 ihn als einen Genossen gleicher Erfahrung mit sich zusammenfaßt. Die Verwunderung hierüber kann auch durch v. 41 nur gesteigert werden. Auch wenn man mit ansehnlichen Zeugen *εὑρίσκει οὗτος πρῶτον κτλ.* lesen dürfte,[39]) könnte man das jedenfalls nicht dahin verstehen: „Das Erste, was Andreas nach dem Besuch in der Herberge Jesu tat, war, daß er seinen Bruder aufsuchte.“ Denn *εὑρίσκειν* heißt nicht suchen oder gar aufsuchen und sagt überhaupt nichts von einem absichtlichen Handeln, sondern heißt, wo von einem Suchen nichts gesagt oder aus dem Zusammenhang nichts zu erraten ist, einfach antreffen. Bei adverbieller Fassung von *πρῶτον* würde dadurch entweder ausgedrückt sein, daß Andreas nachher überhaupt etwas anderes getan habe, was man dann aber zu hören verlangen würde (Jo 2, 10; cf 7, 51; Mt 5, 24), oder daß er

---

[39]) *πρῶτος* ℵ* und die größere Masse der Unc und Min, auch Ol; Epiph. haer. 51, 13 (wo Dindorf aus Ven. *πρῶτον* recipirte); 51, 17 p. 473, 9 cf l. 12; Chrys. Cyr.; *πρῶτον* A B M T^b X *Π*, manche Min.; *πρωΐ* b e (*mane*). Die meisten Versionen geben kein deutliches Zeugnis. (Ganz frei Sc Ss „und er Andreas sah den Simon Kepha (Ss + seinen Bruder an jenem Tage) und sagte ihm“. Das *primum* der meisten Lat fehlt doch gelegentlich in Hss der Vulg und, wie es scheint, bei Aug.; *τὸν ἴδιον* geben sie entweder durch bloßes *suum*, oder (z. B. a) gar nicht wieder.

später mit Petrus etwas anderes angefangen habe, was aber gleichfalls als ein späteres Handeln des Andreas berichtet sein müßte (Jo 18, 12. 24). Zieht man aber *πρῶτον* als Accus. zu *Σίμωνα*, so wäre, da von einem Zweiten, den Andreas später gefunden hätte, nichts verlautet, als bekannt vorausgesetzt, daß es die Art oder das Geschäft des Andreas gewesen sei, andere Leute anzutreffen, denen er sein Herz ausschütten konnte, was jedenfalls eine höchst merkwürdige Eigenart oder Gewohnheit wäre. Dazu kommt, daß man weder bei der einen noch bei der andern Fassung von *πρῶτον* eine erträgliche Erklärung dafür findet, daß *τὸν ἴδιον* und nicht *αὐτοῦ* dasteht.[40]) Zumal, nachdem v. 40 umständlich genug Andreas als Bruder des Simon bezeichnet war, wäre dieses stark betonte Possessiv, dem überdies der Name Simon noch einmal beigefügt ist, unerträglich. Alles erklärt sich, wenn Jo *πρῶτος* geschrieben hat. Da die vorige Erzählung von zwei namenlosen Männern handelt und bei der nachträglichen Benennung des einen derselben v. 40 noch einmal daran erinnert ist, daß Andreas einer von zweien waren, die bis dahin das Gleiche erlebt haben, kann das zu *οὗτος* hinzutretende *πρῶτος*[41]) nur aus dem Gegensatz zu dem anderen der beiden verstanden werden. Wie *ἕκαστος* jeden einzelnen aus einer Vielheit heraushebt, so hier *πρῶτος* einen einzelnen, und wie regelmäßig in Verbindung mit *ἕκαστος* behält *ἴδιος* in Verbindung mit *πρῶτος* seine distributive Bedeutung (s. A 40). Andreas findet als der Erste der beiden zuerst namenlos gelassenen Genossen seinen Bruder; womit auch gesagt ist, daß sein namenlos bleibender Genosse als der Zweite, d. h. später als Andreas, gleichfalls seinen

[40]) Daß *ἴδιος* irgendwo im NT gleich tonlosem *αὐτοῦ, μοῦ* etc. sei, kann man schwerlich sagen. Es entspricht vielmehr einem *ἑαυτοῦ* Rm 8, 3 = 8, 32 cf Lc 2, 3 v. l. und verhält sich zu *αὐτοῦ* wie neuhebr. שֶׁלּוֹ, aram. דִּילֵהּ zu dem poss. Suffix. Es bezeichnet den persönlichen Besitz im Gegensatz zum Gemeingut (*κοινός*) AG 4, 23; 1 Kr 11, 21; so auch Jo 5, 18 (cf 8, 41 „wir alle haben einen, den gleichen Vater"), oder überhaupt zu solchem, was anderen gehört Jo 10, 3. 4; auch Mt 22, 5 (der Grundbesitzer im Unterschied vom Händler); auch das Verhältnis des Eigentums zum Besitzer im Gegensatz zu einem loseren Verhältnis Jo 10, 12. Daher übertragen auf jedes Verhältnis näherer Zugehörigkeit im Gegensatz zur Fremdheit Jo 1, 11; 13, 1; 15, 19; AG 24, 23; 1 Tm 5, 8. Am allerhäufigsten aber im Gegensatz zu einem oder mehreren oder allen anderen, die gleichfalls einen entsprechenden Besitz haben Jo 4, 44; 5, 43; 7, 18; 1 Kr 6, 18; 7, 2. 4, besonders in Verbindung mit *ἕκαστος* in distributivem Sinn Jo 16, 32 (*ἕκ. εἰς τὰ ἴδια* cf III Esra apocr. 5, 8. 47; 1 Mkk 11, 38; 2 Mkk 5, 21. 34; 7, 8; Jos. bell. I, 33, 8; Berl. äg. Urk. 372, 10); Job 2, 11; Mt 25, 15; 1 Kr 3, 8; 7, 7; 15, 23. 38. — Cyr. z. St. paraphrasirt *τὸν οἰκεῖον ἀδελφόν*. Die meisten ignoriren es s. A 39.

[41]) Ganz so Jo 20, 4. 8; im Gegensatz zu einer größeren Vielheit 1 Jo 4, 19; so auch in den alten Interpolationen Jo 5, 4, cf v. 7 (*ἄλλος πρὸ ἐμοῦ*) und 8, 7; ferner Rm 10, 19; AG 27, 43. Cf Kühner-Gerth I, 275 A 3.

Bruder gefunden hat. Weil die Alten zwar teilweise erkannten, daß der namenlose Genosse des Andreas Jo sei,[42]) aber durchweg die Breviloquenz in v. 41 nicht durchschauten, ließen sie das ihnen aus diesem Grunde unverständliche *πρῶτος* entweder ganz fort oder änderten es in *πρωΐ* oder in *πρῶτον*, wobei sich dann viele beruhigten, weil sie sich vorstellen mochten, daß der zum Menschenfischer berufene Apostel Andreas (Mt 4, 19) nachmals noch viele Menschen „gefunden" d. h. mit dem Netz seiner Predigt gefangen (Jo 21, 6) und zu Jesus geführt habe. Wie *πρῶτον* von viel jüngerer Hand in א hineinkorrigirt und von manchen 1 Jo 4, 19 an Stelle von *πρῶτος* eingetragen worden ist, so ist es überhaupt nichts anderes als eine die Prägnanz johanneischer Redeweise (s. A 41) verkennende Korrektur. Wie dagegen aus urspr. *πρῶτον* ein so schwieriges *πρῶτος* entstanden sein und so große Verbreitung gefunden haben sollte, wäre unbegreiflich. Wir lesen also hier zwar zwischen den Zeilen, aber dennoch deutlich, daß in jenen Tagen ebenso, wie Andreas den Petrus, auch sein namenloser Genosse seinen Bruder angetroffen und zu Jesus geführt habe. Die Frage, warum dies nur so andeutend dem Leser gesagt wird, fällt zusammen mit der anderen bereits berührten, warum der Genosse des Andreas im Dunkel der Anonymität gehalten wird. Dieselbe Frage kehrt wieder bei 13, 23; (18, 15) 19, 26; 20, 2—10; 21, 7. 20—24. Aus diesen späteren Stellen ergibt sich, daß dieser Namenlose einer der 12 Apostel war, und zwar einer, welcher sich besonderer Freundschaft Jesu erfreute. Dies würde sich aber auch schon aus der hiesigen Erzählung als eine äußerst wahrscheinliche Vermutung ergeben. Denn es kann doch nicht zufällig sein, daß, wenn wir vorläufig von Nathanael absehen, die mit Namen genannten Männer, welche in jenen Tagen aus dem Schülerkreis des T. an Jesus sich anschlossen, Andreas, Petrus und Philippus, in sämtlichen Apostelverzeichnissen unter den 5 ersten sich wiederfinden; unter diesen aber auch neben dem Brüderpaar Petrus-Andreas ebenso wie in der hiesigen Erzählung ein zweites Brüderpaar, nämlich Jakobus-Johannes, dasselbe Paar, das auch in der Geschichte der ersten Berufung von Arbeitsgenossen durch Jesus (Mt 4, 18—22; Mr 1, 16—20 cf Lc 5, 1—11) mit Petrus-Andreas verbunden ist. Die vier, welche sich zuerst an Jesus angeschlossen haben, sind auch die Ersten, die er später zu Menschenfischern berief, und dieselben haben in allen Apostelverzeichnissen (Mt 10, 2—4; Mr 3, 16—19; Lc 6, 14—16; AG 1, 13) die vier ersten Stellen inne; als fünfter erst schließt sich überall Philippus an. So auch hier, wenn Text und Auslegung von v. 41 oben richtig festgestellt sind. Das von Jo namenlos gelassene Brüderpaar sind

[42]) So Thdr; Epiph. haer. 51, 14. 15 (Dindorf p. 468, 13 ff. 470, 25); Barhebr. p. 5, 24.

die Söhne des Zebedäus, Jakobus und Johannes. Der Beweis wird dadurch vervollständigt, daß diese beiden Apostel trotz ihres durch die Synoptiker bezeugten besonders nahen Verhältnisses zu Jesus samt ihren Eltern in der ganzen Darstellung des öffentlichen Wirkens Jesu überhaupt nicht erwähnt und da, wo doch das eine oder das andere Glied dieser Familie zu erwähnen war, beharrlich ohne Namennennung gekennzeichnet werden (s. oben Einl. S. 9 f.). Es widerstrebt dem Ev, im Zusammenhang einer ihm und seinen Lesern heiligen Geschichte sich und die Seinigen in der bedeutenden Stellung, die sie tatsächlich darin eingenommen hatten, unverschleiert auftreten zu lassen.[43]) Ob der namenlose Genosse des Andreas (35) Johannes oder Jakobus und somit auch, welcher von beiden der Bruder war, welchen jener nach v. 41 bald darauf mit Jesus bekannt gemacht hat, läßt sich aus dem Text nicht mit Sicherheit entscheiden. Die genaue und malerische Darstellung v. 35—39 (oben S. 126 f.) spricht jedoch dafür, daß der Erzähler selbst, also der Ev, der Genosse des Andreas ist, dem die Stunde, in welcher er zum ersten Mal Jesus gesehen hat, unvergeßlich geblieben ist. Der Vf aber des jüngsten Ev kann nicht der um Ostern 44 hingerichtete Jakobus sein; er muß also, wenn einer der Söhne des Zebedäus, Johannes sein.

In seinem eigenen und des Jo Namen meldet Andreas seinem Bruder Simon: „Wir haben den Messias gefunden." Er faßt also das Ergebnis der Gespräche mit Jesus in den damals volkstümlichsten der Namen für den erwarteten König Israels, welchen sein bisheriger Meister wenigstens nicht oft im Munde führte (oben S. 122). Der Ev hält auch hier den jüdischen Wortlaut fest und überträgt das aramänische Wort,[44]) welches die Leser schwerlich schon in älteren Büchern gelesen hatten, wortgetreu in die griechische Form, in welcher der Titel längst allen griech. redenden Christen als kürzester Ausdruck ihres Bekenntnisses zu Jesu ge-

---

[43]) Cf Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1888 S. 581 ff.

[44]) Hebr. הַמָּשִׁיחַ der Gesalbte (Lev 4, 3. 5; 1 Sam 24, 7. 11; Ps 2, 2), aram. מְשִׁיחָא (in allen Targ. und als einzige Rückübersetzung von *ὁ Χριστός* bei den christlichen Syrern, daher Sc Ss S[1] *ὅ ἐστιν — Χριστός* fortlassen konnten, erst Sh p. 7 u. 35 und S[3] brachten es fertig, neben das gräcisirte מסיא oder מאסיא als Übersetzung das syr. משיחא zu setzen). Die griech. Transskr. *Μεσσιας* (nicht ganz schlecht bezeugt auch *Μεσιας* s. Einl[3] § 1 A 3) ist vor Jo 1, 41; 4, 25 nicht und im NT nur hier nachzuweisen. LXX überall *ὁ Χριστός* (nur einmal Lev 4, 3 als Attribut *κεχρισμένος*), auch Sir 46, 19; Ps. Salom. 17, 32; 18, 6. 8. Wenn hier nur *μεθερμηνευόμενον* (L Ol -*ος*), v. 38 daneben sehr stark *ἑρμηνευόμενον* bezeugt ist, so unterscheidet Jo beide Fälle. Da der regelmäßige Ausdruck für übersetzen nicht *ἑρμηνεύειν*, sondern *μεθερμηνεύειν* oder auch *μεταβάλλειν* ist, so ist er sich bewußt, daß *διδάσκαλε* nur ein ungenaues Äquivalent für *ῥαββί*, dagegen *Χριστός* eine wirkliche Übersetzung von *Μεσσίας* ist. Dem entspricht auch der Unterschied von *λέγεται* v. 38 und *ἐστίν* v. 41.

läufig war und daher auch von Jo überall, wo er selbst redet, gebraucht wird. Da Jesus des von Andreas zu ihm geführten Simon ansichtig wird, richtet er seinen Blick auf den Ankömmling (cf 36. 38) und redet ihn dann mit den Worten an: „Du bist Simon, der Sohn des Johannes;[45]) du wirst Kepha genannt werden.“ Da der zweite Satz ohne Frage eine durch nichts vorbereitete prophetische Weissagung ist, wird auch der erste nicht als Wiederholung von Worten anzusehen sein, mit welchen Andreas seinen Bruder eingeführt hätte. Mag Andreas an dem Abend, den er mit Jesus zugebracht, von seinem Bruder erzählt und den Namen ihres Vaters genannt haben, mag auch leibliche Ähnlichkeit der Brüder dazu gedient haben, den Simon kenntlich zu machen, die Zuversicht, mit welcher Jesus ihm sagt, wer er sei, und weissagt, was aus ihm werden sollte, mußte auf Simon den Eindruck machen, daß ein Seher zu ihm rede, welcher der alltäglichen Vermittlungen nicht bedürfe, um Gegenwärtiges und Zukünftiges zu wissen cf 48; 2, 25. Die Beifügung des Namens seines Vaters zu seinem eigenen macht noch deutlicher als die gegensätzliche Weissagung eines anderen Namens es auch ohnedies tun würde, daß der bisherige Name des Angeredeten ein Symbol für das sein soll, was er von Geburt und von Haus aus ist, der neue zukünftige Name dagegen ein Ausdruck für das, was er dereinst sein wird. Schon darum kann Kepha, wofür die griech. Christen von Anfang an *Πέτρος* eingesetzt haben,[46]) nicht eine Bezeichnung des Charakters sein; denn

---

[45]) *Ἰωάνου* oder *Ἰωάννου* (cf Einl I³, 11) hier u. dreimal 21, 15—17 mit ℵBL*, ältesten Lat, auch wohl Vulg (*Johanna* s. Wordsworth) Kopt, Nonn, wozu 21, 15—17 die hier defekten C*DSahe (*Simon Johannes* u. *-is*, dagegen 1, 42 derselbe *S. frater Andreae*) hinzukommen, gegen die übrige Masse, auch Ss (יונא, 21, 15—17 יונן, Sc fehlt) S¹ etc., welche aus Mt 16, 17 die fehlerhafte Form *Ἰωνᾶ* aufnahmen. Die noch bessere Bezeugung von *Ἰωάνου* zu 21, 15 erklärt sich zum teil auch daraus, daß dort nicht so, wie zu 1, 42 die Erinnerung an Mt 16, 17 sich aufdrängte. Die geschichtliche Richtigkeit von *Ἰωάνου* bestätigt das Hebräerev. fr. 8 u. 9 cf Bd I², 536, überhaupt die dortigen Ausführungen über Mt 16, 17f. — *Σίμων*, an sich auch ein griech. Name, ist im Unterschied von *Συμεών* (AG 15, 14; 2 Pt 1, 1; Lc 2, 25; Ap 7, 7) die weniger genaue, dem griech. Ohr angepaßte Wiedergabe von שִׁמְעוֹן cf Einl I³, 21; II, 60.

[46]) Aram. כֵּיפָא = hebr. כֵּף Fels, Stein, würde natürlicher durch *πέτρα* als durch das seltenere *πέτρος* übersetzt; letzteres war aber unvermeidlich, wo es als Mannesname dienen sollte cf Bd I, 538. Mit Rücksicht hierauf wird Jo auch hier wie 1, 38 *ἑρμ.* statt *μεθερμ.* gewählt und durch Vermeidung des *ἐστίν* (1, 41) angedeutet haben, daß dies nicht eigentlich die Übersetzung, sondern eine Deutung, ein üblich gewordener Ersatz für den aram. Namen sei s. vorhin A 44. Während S¹ dies wegläßt, zeigt sich diesmal Ss: („was griechisch übersetzt wird Petros“) pedantischer cf Sh. Die Verbindung *Σίμων Πέτρος* hat Mr nie, Mt nur 16, 16 (Bd I, 534 A 55), Lc nur 5, 8, Jo regelmäßig von 1, 40 an, (mit Einschluß von c. 21) 17mal, *Πέτρος* allein 14mal, aber immer nur da, wo der Doppelname kurz vorher stand, 1, 44; 13, 8. 37; 18, 11. 16. 18, 27; 20, 3, 4; 21, 7. 17. 20. 21. Es ist

Charakter ist ja nichts anderes als die durch Erziehung, Lebenserfahrung und Selbstbestimmung geprägte, in feste Form gebrachte Natur. Der zukünftige Name weissagt dem Simon vielmehr eine Bedeutung, die er für andere, für den Kreis der Menschen, der eben jetzt um Jesus sich zu bilden beginnt, haben soll. Er soll ein fester Stein sein, an welchen andere angeschlossen werden und Halt gewinnen können. Simon soll dies werden, nicht Andreas oder der namenlose Genosse desselben, obwohl diese früher als er den Messias gefunden haben. Man kann aber nicht sagen, daß Jesus hiemit dem Simon anstatt dieses Namens, den sein Vater Johannes ihm gegeben, den neuen Namen Kepha gegeben habe.[47]) Das Fut. κληθήσῃ weist ebenso in die Zukunft, wie da, wo es sich um den zukünftigen Namen eines noch Ungeborenen handelt (Mt 1, 21; Lc 1, 13. 31; 2, 21). Simon ist auch nach dem hier vergegenwärtigten Moment und selbst, nachdem seine führende Stellung in der Gemeinde zu Tage getreten war, im persönlichen Verkehr regelmäßig Simon genannt worden (Mt 17, 25; Mr 14, 37; Lc 22, 31; 24, 34; AG 15, 24); er selbst gibt sich noch gegen Ende seines Lebens neben dem neuen Namen den alten (2 Pt 1, 1), und auch in der geschichtlichen Überlieferung über ihn steht gerade nach dem 4. Ev noch deutlicher als nach den Syn. und der AG der alte Name regelmäßig vor dem neuen (s. oben A 46). Seit wann Kepha-Petros das Übergewicht gewonnen und auch im alltäglichen Verkehr herrschend geworden ist, läßt sich nicht mehr genau bestimmen.[48]) Deutlich aber ist, daß Mt 16, 16 ff. die Tatsache einer früheren Verleihung dieses Namens vorausgesetzt ist (Bd I, 538 f.). Während Mr 3, 16; Lc 6, 14 diese Tatsache zeitlich unbestimmt lassen, stellt Jo sie an ihren Ort in der ev Geschichte. Cf was unten zu 2,19 zu bemerken ist.

Während der Zeitabstand zwischen v. 39 und 40 unausgedrückt blieb, wird v. 43 wieder wie v. 29. 35 mit τῇ ἐπαύριον angeknüpft, daß Jesus — denn auch ohne das ungenügend bezeugte Ἰησοῦς ist deutlich, daß dieser das Subjekt ist — an dem auf die Begegnung mit Simon folgenden Tage sich zur Reise nach Galiläa entschloß

---

ihm Gewohnheit, den ihm von jeher geläufigen Eigennamen mit dem von Jesus verliehenen, einem Ehrentitel gleichwertigen neuen Namen zu verbinden, aber mit diesem in seiner griech. Form, die seinen Lesern geläufig war, obwohl er weiß, und von den Evv nur er berichtet, welches die ursprüngliche aram. Form dieses Namens war.

[47]) Gen 17, 5 unterscheidet sich durch die Verneinung des bisherigen Namens (οὐ κληθήσεται ἔτι τὸ ὄνομά σου Ἀβράμ), vergleicht sich aber insofern, als auch dort der neue Name von Tatsachen der Zukunft hergenommen wird.

[48]) Zur Zeit des Gl und 1 Kr nannten die aus Palästina zu den griechischen Gemeinden kommenden Christen ihn Kepha, diese Gemeinden selbst Petrus cf Bd IX², 68 A 84.

und anschickte.[49]) Wenn sich hieran unmittelbar anschließt „und er trifft (den) Philippus“,[50]) so werden wir uns vorzustellen haben, daß dies geschah, nachdem Jesus den neuen Freunden seine Absicht mitgeteilt und während er wie sie Anstalt trafen, die Reise anzutreten. Dadurch gewinnt sein Wort an Philippus *ἀκολούθει μοι* die Bedeutung einer Aufforderung, sich ihm und den vorher genannten Galiläern auf der Reise in die Heimat anzuschließen. Dies und noch mehr die sofortige Willigkeit des Phil. wird durch die Zwischenbemerkung erklärt, daß Phil. von Bethsaida,[51]) der Stadt des Andreas und des Petrus, herstammte oder dort ansässig war. Jo bekundet hier genaue Kenntnis, die er nicht aus den Syn. schöpfen konnte; denn durch diese erfahren wir nur, daß Pt und Andr. in wenig späterer Zeit mit der Schwiegermutter des Pt in Kapernaum im eigenen Hause wohnten (Mr 1, 29 f.; Mt 8, 14; Lc 4, 38). Jo verwendet aber auch seine selbständige Kenntnis eines für die ev Geschichte und den Glauben der Gemeinde an sich gleichgiltigen Umstands sehr zweckmäßig. Waren Pt und Andr. von Haus aus, vielleicht auch noch zu der hier vergegenwärtigten Zeit Mitbürger des Phil., so werden sie ihm vor anderen von ihrer Begegnung mit Jesus erzählt haben, und sie müssen, wie v. 45 zeigt, bei ihm auch für den Ausdruck ihrer rasch gewonnenen Überzeugung, daß Jesus der Messias sei, ein williges und gläubiges Gehör gefunden haben. Da Phil. nun Jesus selbst gesehen hat, kann er sich sofort in das *εὑρήκαμεν* des Andr. mit einschließen. Die Mitteilungen seiner Landsleute müssen es auch veranlaßt haben, daß er diese seine Überzeugung in auffälligem Unterschied von dem kurzen, helle Freude und frische Begeisterung atmenden Ausruf des Andr. (v. 40), in fast schulmeisterlicher oder schülerhafter

---

[49]) Wie so manchmal, schließt *ἤθελεν* die Ausführung der Absicht oder doch deren Anfang ein s. unten zu 6, 21.

[50]) Erst v. 45 hat *Φίλ.* den Artikel mit rückweisender Kraft.

[51]) Neben indeklinabelem *Βηθσαϊδά*, welches 12, 21 ausschließlich bezeugt ist (cf auch Nieses App. zu Jos. ant. XVIII, 2, 1), findet sich hier *B-αν* durch א* und wenige Min. Lc 10, 13 (Vokativ) etwas besser, in der Parallele dazu Mt 11, 21 überwiegend bezeugt; ebenso Mr 6, 45; 8, 22, wo aber Akkus. vorliegt. ScScS¹Sh überall בית צידא, gewiß die richtige Form. Wenn der griech. Mt *-αν* geschrieben haben sollte, würde dies in verkehrter Rücksicht auf Mr 6, 45; 8, 22 geschehen sein. Ob der Ort mit צײדתא = Nekeb Jos 19, 33 jer. Megilla fol. 70ᵃ identisch ist, scheint mindestens zweifelhaft cf Neubauer, Géogr. du Talm. 225, übrigens Buhl Geogr. 242. Da die vom Tetrarchen Philippus am Ostufer des Jordan bei dessen Einmündung in den See Genezareth gegründete Stadt Julias nicht auf den Trümmern von Bethsaida angelegt wurde, sondern eine Erweiterung dieses noch bewohnten Dorfs bedeutete (Jos. ant. XVIII, 2, 1), so konnte der einheimische Name des Dorfs (Mr 8, 23. 26), welches nun Vorstadt war, sich um so leichter behaupten und wie hier von Jo und Lc 9, 10 auf die ganze nunmehrige Stadt übertragen werden, zumal die Begriffe *κώμη* und *πόλις* nicht streng geschieden werden cf Bd I, 97 A 88; S. 162 A 2 a. E.

Umständlichkeit ausspricht: „den, von welchem Mose im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, haben wir gefunden, nämlich Jesus — wir würden sagen, in der Person Jesu — von Nazareth, den Sohn Josephs.“ Hieraus haben wir zu entnehmen, daß Pt und Andr. und das andere namenlose Brüderpaar in dem bisherigen Verkehr mit Jesus von diesem auf die hl. Schriften hingewiesen worden sind, und daß Jesus ihnen aus denselben das Zeugnis ihres früheren Lehrers bestätigt hat. Jesus hat sofort die Anrede, mit welcher sie ihn begrüßt hatten, gerechtfertigt und sich als Schriftkundigen gezeigt; aber im Unterschied von der Lehrweise der Rabbinen mußte seine Lehre nach dem, was seine ersten Schüler in der Umgebung des Täufers gehört hatten, vor allem Selbstbezeugung sein. Der Rabbi [52]) hatte sich als Messias enthüllt, aber nichts von sich gesagt, was den Phil. darin hätte irre machen können, daß er sei, wofür er galt, ein Sohn Josephs. Der Ev hatte Geschmack genug, um das Gespräch zwischen Phil. und Nath. nicht durch die nach v. 13 f. überflüssige Belehrung zu unterbrechen, daß Jesus kein leiblicher Sohn Josephs war, und daß das Bekenntnis des Phil. noch nicht dem der späteren Gemeinde entsprach, cf zu 6, 42; 7, 27. 41 f. War Nathanael in Kana nahe bei Nazareth zu Hause (21, 2), so mag er den Zimmermann Joseph dem Namen nach gekannt haben (6, 42); jedenfalls lag es dem ziemlich weit von Nazareth wohnhaften Phil. nahe, einem Einwohner von Kana gegenüber Jesus als Nazarener zu bezeichnen, sicherlich ohne zu ahnen, daß er gerade dadurch den Nath. zum Widerspruch reizen werde. Die Frage, worin dieser sich äußert: „Aus Nazareth kann etwas gutes sein?“ ist in ihrer allgemeinen Fassung nicht dadurch schon erklärt, daß Naz. im AT nie erwähnt ist und mit keiner auf den Messias zu deutenden Weissagung bis dahin im Vorstellungskreis des Volks in Beziehung gesetzt worden war, wie etwa Bethlehem. Denn aus 7, 27 sehen wir, daß trotz der Erwartung, daß der Messias in Bethlehem werde geboren werden (Mt 2, 5; Jo 7, 41 f.), die Ansicht herrschte, der Messias, welcher eine Zeit lang sich verborgen halten werde (oben S. 122), werde unvermutet, man wisse nicht, woher, unter sein Volk treten. Naz. muß vielmehr aus irgend welchen uns unbekannten Anlässen [53]) in seiner Nachbarschaft als das gegolten haben, was wir ein „verrufenes Nest“ nennen. Aber in dem allgemeinen Urteil, daß von dort überhaupt nichts gutes zu erwarten sei, ist das Besondere ent-

[52]) Cf v. 38. 49; 3, 2; 6, 25; 7, 15. Berufung auf Mose und die Propheten 3, 14; 5, 46 f.; 7, 38; 8, 56; 10, 34; 13, 18; 17, 12 cf Lc 24, 25—27. 44.

[53]) Von großer Gewalttätigkeit der Einwohner zeugt Lc 4, 29 und ungünstig lautet das Urteil Mt 13, 58; Mr 6, 6. Thdr wollte wissen, daß Nazareth wegen starker Beimischung heidnischer Einwohner bei den Juden erschienen war.

halten, daß am allerwenigsten der Messias aus Naz. kommen könne. Die Antwort des Phil.: „komm und siehe“.[54]) d. h. überzeuge dich durch den Augenschein, daß das Beste, was wir erhofften, in dem Nazarener Jesus uns nahe getreten ist, spiegelt ebenso wie das erste Wort des Phil. die bedächtige, aber auch zuversichtliche Ruhe des Mannes wider. Daß Nath. der Aufforderung gefolgt ist, und daß Phil. ihn Jesu zugeführt hat, wird nicht eigens erzählt. Ersteres zeigt der Fortgang der Erzählung; das Andere schließen wir aus der Analogie von v. 42 und der Natur des Vorgangs. Als Jesus den in der Begleitung des Phil. auf ihn zukommenden Nath. erblickt, spricht er nicht zu Nath., sondern zu anderen bei ihm Anwesenden, nach v. 51 zu den bisher gewonnenen Schülern, über Nath.: „Sieh da (oder „da kommt“) einer, der wahrhaft ein Israelit ist, in welchem Trug nicht ist.“ Da *ἴδε* das in grammatischer Beziehung ganz erstarrte und mit dem Nominativ von Substantiven verbundene ebenso wie das von Jo sehr selten und nicht ganz im gleichen Sinn gebrauchte *ἰδού* gleich einem הִנֵּה oder Aram. הָא den Sinn eines *οὗτός ἐστιν* oder *ὧδέ ἐστιν* hat (1, 29; 19, 5. 14), kann das attributiv zu *Ἰσραηλίτης* gestellte *ἀληθῶς* um so weniger befremden.[55]) Im Gegensatz zu den vielen Israeliten, die es nur dem Namen nach, also nur scheinbar sind[56]), ist Nath. in der Tat und Wahrheit, was der Name *Ἰσρ.* besagt: er hat, was man von einem Israeliten erwarten sollte und beanspruchen kann: er ist ein echter Israelit. Eben diese Übereinstimmung zwischen dem ererbten Namen und dem ausgebildeten Charakter, zwischen dem so häufig trügenden Schein und dem inneren Wesen, wird durch das beigefügte *ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν* nur weiter ausgeführt und stärker betont, und nicht etwa behauptet, daß die Unfähigkeit zu Lug und Trug der wesentliche Zug des israelitischen Nationalcharakters sei, was auch ge-

[54]) Hier erst, nicht schon v. 39 (oben S. 127 A 36) und wieder 11, 34 (cf Ap 6, 1. 3. 5. 7 v. l.), sonst nicht im NT findet sich diese echt jüdische Ausdrucksweise, hebr. בּוֹא וּרְאֵה (im AT noch nicht ganz so cf jedoch 1 Sam 24, 15; 2 Sam 24, 13; 2 Reg 6, 13; 7, 14; Cant 3, 11 = Mr 6, 38, nach Schlatter S. 30. 46 stereotype Formel in Mechilta und sonst, cf desselben Jochanan b. Zakkai S. 36), aram. תָּא חֲזִי (so auch SsS[1] Jo 11, 34, dafür Sh Jo 1, 46; 11, 34 אתא וחזי, wo das eingeschobene) „und“ sklavische Rückübersetzung aus dem Griech. ist). Cf Levy, Neuhebr. WB I, 184; Buxtorf Lex. rabb. 238.

[55]) Cf 8, 31 *ἀληθῶς* = 8, 36 *ὄντως*. Denselben Gedanken (= *ἀληθῶς ὤν τι*) konnte Jo als Attribut eines Substantivs auch durch *ἀληθινός* (4, 23), nicht durch *ἀληθής* ausdrücken s. oben S. 67. Über den sonderbaren Zusatz *scriba* zwischen *verus* oder *vere* und *Israelita* s. Forsch I, 127 n. 4. Er ist wahrscheinlich doch nur eine exegetische Glosse Ephraims auf grund einer alten Tradition, die auch bei Chrys. hom. 20 und August. tract. 7, 17 vorliegt.

[56]) Jo 8, 44; Ap 2, 9; Mt 3, 9; Rm 2, 28 f.; 9, 6 f. Das Gegenteil von *ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν* s. AG. 13, 10.

schichtlich schwer nachzuweisen sein würde, schon wenn man sich nur des Ersten erinnert, welcher den Namen Israel getragen hat Gen 32, 29 cf 25, 27—34: 27, 5—36; 30, 37—43. Als einen Mann ohne Falsch charakterisirt Jesus den Nath. nur darum, weil er in Gesinnung und Verhalten wirklich ist, was viele nicht sind, die sich trotzdem Israeliten nennen. Der Grund zu diesem Urteil liegt nicht in der spöttischen Gegenfrage, womit Nath. die erste Meldung des Phil. aufgenommen hatte; denn diese hätte auch ein Heuchler tun können, und Jesus nennt v. 48 auf die Frage des erstaunten Nath., woher er ihn kenne, eine ganz andere, weiter zurückliegende Beobachtung als Grund seines Urteils. Es ist auch durch nichts angedeutet, daß jenes Wort des Nath. an Phil. Jesu bewußt geworden sei. Wäre es trotzdem der Fall, könnte man nur sagen, daß Jesus durch jenes trotzige und spöttische Wort sich in seinem günstigen Urteil über Nath. nicht habe irre machen lassen. Der Ev jedenfalls findet beides mit einander vereinbar, und zwar mit Recht. Schon ehe Phil. den Nath. rief, hat Jesus diesen unter einem Feigenbaum weilend gesehen. [57]) Nath. muß in dem Augenblick, an welchen Jesus ihn hiedurch erinnert, mit irgend etwas beschäftigt gewesen sein, was seine echt israelitische Denkweise bewies. Ob er, unter dem Feigenbaum sitzend, der verheißenen Zukunft gedacht hat, da jedermann unter seinem Weinstock und Feigenbaum im Frieden sitzen sollte (Micha 4, 4: Sach 3, 10), oder ob er um das Kommen dieses Friedensreiches inbrünstig gebetet hat, oder was sonst in seiner Seele vorgegangen oder in seinem Verhalten zu Tage getreten, erfahren wir nicht und müssen uns daran genügen lassen. daß Nath. hierin eine befriedigende Antwort auf seine Frage und mehr als dies erkennt. Ihn den räumlich Abwesenden hat der Seher aus der Ferne wie mit leiblichen Augen gesehen und hat ihn zugleich bis auf den Grund seiner Seele durchschaut. Das überwältigt ihn. Gegenüber dieser Erfahrung kann das bloße Vorurteil gegen die Heimat des Nazareners nicht standhalten. Der gesteigerten Selbstbezeugung Jesu entspricht die im Vergleich mit v. 41 und 45 gesteigerte Wärme des Bekenntnisses, in welchem Nath. seiner Empfindung Luft macht (49). Der Rabbi, als welchen auch er wie seine Vorgänger (38) und er erst jetzt, nicht schon v. 48, ihn anredet, ist ihm jetzt der Sohn Gottes, er ist ihm ein König Israels. Dabei ist die Ordnung der beiden Prädikate nicht

---

[57]) Diese Verbindung von *ὄντα ὑπὸ τ. σ.* nicht mit *σὲ Φιλ. φων.*, sondern mit *εἶδόν σε* ist durch v. 50 gesichert, aber auch v. 48 durch die Wortstellung empfohlen. Der Artikel bei *συκῆν* erklärt sich daraus, daß der betreffende Baum nicht nur vor dem geistigen Auge Jesu, sondern in folge der Erinnerung durch Jesus sofort auch in der Vorstellung Nath.'s determinirt ist.

zu übersehen. Bedeutete dem Nath. oder dem Ev ὁ υἱὸς τ. ϑ. ganz dasselbe wie Μεσσίας, so würde er dies als das nur durch volleren Ton von βασ. τ. Ἰσρ. verschiedene hinter dieses stellen. Durch seine Voranstellung ist es als der unmittelbare Ausdruck des empfangenen Eindrucks gekennzeichnet. An sich hatte das, was er so eben erfahren hatte, keine Beziehung zu der Erwartung eines verheißenen Königs oder Messias. Als einen Inhaber übermenschlichen Wissens, eines nicht nach Menschenart vermittelten Fernblicks und Tiefblicks hatte er Jesus kennen gelernt. Er erschien ihm als ein Wesen höherer Art.[58]) Da er aber durch das Zeugnis des Täufers auf eine bestimmte einzelne Person dieser Gattung und durch die Mitteilung des Phil. noch bestimmter als durch den Täufer auf Jesus als diese Person hingewiesen war (30. 34. 45), so nennt er diesen nicht einen, sondern den Sohn Gottes, woraus sich dann auch ergab, daß, wenn einem, dann nur ihm die Königsherrschaft in Israel gebühre. In der Antwort (50) spricht Jesus nicht etwa seine Verwunderung darüber aus, daß Nath. infolge der Bezeugung seines wunderbaren Wissens zum Glauben gelangt sei,[59]) woran auch gar nichts verwunderliches ist, sondern er stellt fest, was den Nath. zum Glauben bewogen hat, um dem gegenüberzustellen, daß er größere Dinge, als das soeben Erlebte, sehen werde. Damit sind noch wunderbarere Selbstbezeugungen Jesu in Aussicht gestellt, welche Nath. erleben wird. Dabei ist vorausgesetzt, daß er fortan in dauernder Gemeinschaft mit Jesus bleiben werde. Das Gleiche gilt aber auch von den übrigen Männern, deren Gläubigwerden an Jesus von v. 37 an erzählt worden ist. Denn, obwohl das letzte Wort (51) ausdrücklich als ein an Nath. gerichtetes eingeführt wird, wendet es sich doch an eine Mehrheit. Es läßt sich nicht beweisen, ist aber doch die allein natürliche Annahme, daß außer Phil. auch die anderen ersten Jünger anwesend waren. Durch ἀμήν, ἀμήν, λέγω ὑμῖν wird hier zum ersten Mal, wie noch 24 mal bei Jo eine feierliche Ankündigung Jesu eingeleitet. Die Anwendung dieser Beteuerungs-

---

[58]) Artikelloses υἱὸς (τοῦ) ϑεοῦ Jo 10, 36; 19, 7; Mt 14, 33; 27, 54 cf Bd I, 513, und für die Unterscheidung von ὁ υἱὸς τ. ϑ. und ὁ Χριστός Bd I, 145 ff. 534. 621. 638 ff. 696 f.

[59]) Mit noch geringerem Recht, als in den Parataxen, wo ein angenommener Fall ohne Konditionalpartikel dem asyndetisch angeschlossenen Folgesatz vorangeht (1 Kr 7, 18. 21. 27; Jk 5, 13 cf Winer § 41, 3; 60, 4; Blaß § 82, 9; Kühner-Gerth II, 233 f.), wird in den davon wohl zu unterscheidenden Satzverbindungen wie diese oder 20, 29 cf auch 1, 42, wo der erste Satz eine wirklich vorliegende Tatsache und der zweite eine nicht dadurch bedingte oder begründete andere Tatsache oder ein ebensolches Urteil aussagt, der erste Satz als Frage behandelt. Nicht einmal ein Ausruf der Verwunderung liegt vor. — Sd sehr frei und falsch: *si credis, etiam majora quam haec videbis* cf Jo 11, 40.

formel ist im übrigen die gleiche wie bei den Syn.,[60]) dem Jo eigentümlich nur die dort nie sich findende, im 4. Ev niemals fehlende Verdoppelung des ἀμήν. Ist schon überhaupt diese Formel in jüdischer Literatur nicht nachzuweisen, so ist doppelt schwierig zu entscheiden, ob Jo hier die wirkliche Redeweise Jesu genau wiedergegeben, die Syn. aber die Verdoppelung als entbehrliche Weitläufigkeit unterlassen haben, oder ob Jo in seiner Neigung, den Originallaut festzuhalten, einen nur ähnlichen Klang, sogut es ging, nachgebildet hat (s. A 60). Die so eingeführte Verheißung ist eine einheitliche; denn hier so wenig wie irgendwo, wo von Öffnung des Himmels neben einem anderen Vorgang als Gegenstand eines Sehens die Rede ist, ist jene als ein besonderer Akt für sich gemeint.[61]) Indem die Jünger die Engel Gottes hinaufsteigen und auf den Menschensohn herabsteigen sehen, sehen sie auch, daß der Himmel, der Wohnsitz und der Thron Gottes (Mt 5, 34), vor welchem die Engel dienend stehen und von wo sie zur Ausführung der dort empfangenen Befehle in die Welt entsandt werden, über Jesus nicht verschlossen ist. Der Ausdruck erinnert so deutlich an das Traumgesicht Jakobs, daß die Erinnerung daran auch in der Absicht des Redenden gelegen haben wird.[62]) Wie die im Traum geschauten, auf einer von der Erde zum Himmel reichenden Leiter auf- und niedersteigenden Engel dem Erzvater beim Beginn seiner gefahrvollen Reise in die Fremde versichern sollten, daß Gott durch Vermittlung seiner dienenden Geister ihm ununterbrochen seinen Schutz werde angedeihen lassen, so sieht Jesus bei seinem ersten Heraustreten aus der bisherigen Verborgenheit seines Lebens zwischen sich und Gott im Himmel einen beständigen, durch die Engel Gottes vermittelten Verkehr sich vollziehen. Und die Jünger sollen dies auch sehen. Der Zweck dieses Verkehrs kann aber nach dem Zusammenhang nicht wie bei Jakob die Beschützung Jesu vor Gefahren sein, sondern nur die Befähigung Jesu zu noch wunderbareren Bezeugungen als die, welche Nath. und die übrigen Jünger

---

[60]) Cf Bd I, 212f. Verdoppelung des die vorangehende Rede bestätigenden hebr. אָמֵן ist nicht selten Num 5, 22; Neh 8, 6; durch „und" verbunden Ps 41, 14; 72, 19. Vergleichbar ist ναί, ἀμήν Ap 1, 7. Schwach bezeugt ist doppeltes ἀμήν im Munde Jesu außer bei Jo nur noch Lc 4, 24 durch D u. wenige Min. Delitzsch, Ztschr. f. luth. Th. u. K. 1856 S. 422f. meinte, es sei Imitation von aram. אָמֵן אֲמַרְנָא, das zweite Wort Kontraktion von אֲמַר אנא, also das Ganze: „wahrlich, ich sage". Daneben hätte Jo doch noch ein λέγω für seine Leser unentbehrlich gefunden.

[61]) Cf Mt 3, 16; Mr 1, 10; AG 7, 56; Ap 19, 11 Bd I, 141.

[62]) Gen 28, 12 LXX *καὶ ἰδοὺ κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῇ, ἧς ἡ κεφαλὴ ἀφικνεῖτο εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ ἀνέβαινον καὶ κατέβαινον ἐπ᾽ αὐτῆς* (v. l. *αὐτῇ* u. *αὐτήν*, einige auch nach Jo 1, 51 *ἀναβαίνοντες κ. καταβαίνοντες*). Die Bedeutung der Vision am deutlichsten Gen 28, 15. 21 cf 48, 16; Ps 34, 8; 91, 11; auch Mt 4, 6. 11; 26, 53.

in jenen Tagen erlebt haben. Dabei liegt die Anschauung zu grunde, daß die größeren Taten, die Jesus in Aussicht stellt, nicht zu Stande kommen können und werden, ohne daß Gott die Geister, durch deren Dienst er seine Herrschaft über die Natur ausübt und seinen Willen in der Welt ausrichtet,[63]) Jesu zur Verfügung stellt, eine Anschauung, zu welcher auch der heidnische, aber dem Judentum nahegetretene Hauptmann (Mt 8, 8f. Bd I, 336f.) und in arger Mißdeutung die Pharisäer (Mt 12, 24) sich bekannten. Daß Jesus, wenn er von Engeln sprach, und Jo, wenn er von solchen schrieb, sich nicht inhaltlos gewordener Formen einer abgestorbenen Religion zu allegorischer Einkleidung religiöser Gedanken bedienten, sondern in der altisraelitischen Anschauung von den in der Welt und zwar zunächst in der Natur waltenden Geistern Gottes mit lebendigem Glauben standen, bedarf keines Beweises. Es fragt sich nur, wie die Jünger das Wirken der an sich unsichtbaren Geister Gottes im Dienst Jesu sollen zu s e h e n bekommen. Offenbar nicht in sichtbarer Erscheinung von Engeln, die sie von Jesus zum Himmel und vom Himmel auf Jesus auf- und niedersteigen sahen; denn sie haben solche nicht gesehen. Der Engel, welcher nach Lc 22, 43 Jesus in Gethsemane stärkte, ist von keinem der schlaftrunkenen drei Begleiter Jesu und die bei und nach der Auferstehung erschienenen Engel (Mt 28, 2; Mr 16, 6; Lc 24, 4. 23; Jo 20, 12) von keinem der Jünger gesehen worden. Aber auch wenn dies der Fall gewesen wäre, wäre das doch kein Sehen des Auf- und Niedersteigens von Engeln von und zu Jesus gewesen, und es hätte nichts zu schaffen gehabt mit der größeren und wunderbareren Bezeugung, die Jesus dem Nath. und seinen Genossen hier ankündigt und zwar für die nächste Zukunft. Dies würde sich aus dem Zusammenhang ergeben, auch wenn das *ἀπ᾽ ἄρτι* vor *ὄψεσθε* unecht wäre.[64]) Wahr-

[63]) Ps 103, 20f.; 104, 4 (Hb 1, 7. 14); die alte Interpolation Jo 5, 4; Ap 14, 18 (der Engel, der über das Feuer Macht hat); 16, 5 (der Engel der Wasser) cf noch immer Hofmann, Schriftbew. I², 314. 324ff. Dahin gehört alles, was von physischer Wirkung böser Geister in der Bibel gesagt wird. Der Gedanke, daß die Engel Jesum beschützen (Mt 26, 53) oder „auf Händen tragen" (Mt 4, 6) s. A 62, kommt an unserer Stelle nur insofern in Betracht, als es sich wie bei dem Wandeln auf dem Wasser Jo 6, 19 um eine Wirkung auf die leibliche Natur Jesu und auf die Elemente handelt, ohne welche die wunderbare Selbstbezeugung Jesu, das Zeichen, welches er vor den Jüngern tut, unmöglich wäre. — Fraglich mag bleiben, ob das vorangestellte Aufsteigen der Engel von Jesus zum Himmel mit der Vorstellung zu verbinden ist, daß die Engel die Gebete vor Gott tragen Ap 8, 3ff.; Tob 12, 15 (cod. B) cf die Folge von Gebet und Engelerscheinung Lc 1, 8—13; AG 10, 3f. Jedenfalls entspricht es der Ansicht unseres Ev, alle Wundertaten Jesu ebensosehr als Erhörung seiner Gebete (11, 41), und als Gaben Gottes (5, 19ff.), wie als durch den Dienst der Engel vermittelte Taten Jesu anzusehen.

[64]) *ἀπ᾽ ἄρτι* die große Masse der Unc u. Min, S¹·³Sh (SsSc fehlen);

scheinlich aber hat die unzeitige Erinnerung an die Engelerscheinungen am Schluß der ev Geschichte, die in der alten Kirche verbreitet war, in manchen Kreisen die Tilgung des damit unverträglichen ἀπ᾿ ἄρτι veranlaßt. Im anderen Fall wäre es eine sachlich richtige Glosse. Der Satz enthält die Ankündigung der wunderbaren Taten Jesu vor seinen Jüngern, deren Erzählung sofort mit 2, 1—11 beginnt. Es verhält sich mit dem ὄψεσθε ganz ebenso wie mit dem ἐθεασάμεθα 1, 14. Wie die Jünger die an sich unsichtbare Herrlichkeit des fleischgewordenen Logos in der gesamten sinnenfälligen Lebensbetätigung Jesu geschaut haben, so in den wunderbaren Taten Jesu einen beständigen, durch Engel vermittelten Verkehr zwischen dem weltregirenden Gott im Himmel und dem auf Erden wandelnden und handelnden Jesus. Dieser Verkehr hat bereits begonnen, da Jesus dies sagt; sonst würde ἀναβαίνοντας nicht vor, sondern hinter καταβαίνοντας stehen. Auch die wunderbaren Proben des in die Ferne des räumlich Abwesenden und in die verborgene Tiefe der Menschenherzen reichenden Sehens und Wissens, welche die ersten Jünger in jenen Tagen zu erfahren bekommen hatten, lehrt Jesus sie ansehen als Beweise dafür, daß die Engel Gottes dem Menschensohn als Diener zur Verfügung stehen. Die erste Selbstbenennung Jesu im 4. Ev außer dem einfachen Ich (39. 48. 50) und anstatt desselben lautet ὁ υἱὸς τ. ἀ.[65]) Da dieser Begriff voraussetzt, daß der so Benannte ein Menschenkind, ein Glied des Menschengeschlechtes ist (5, 27), so leuchtet ein, daß diese Benennung gerade in diesem Satz am Platz war. Daß Jesus von Geburt Gottes Sohn in einem ihn vor allen Menschen auszeichnenden Sinn ist (13. 14), und daß bei dem Empfang der Taufe der ihn zur Ausführung seines Berufs befähigende Geist über ihn gekommen ist (32 f.), macht es nicht überflüssig, daß ein ununterbrochener Verkehr zwischen Gott und ihm und ein in vielen einzelnen Akten verlaufender Zufluß himmlischer Kräfte auf Jesus zum Zweck der Vollbringung wunderbarer Taten stattfinde: denn er ist ein Menschensohn, ein Mensch von Fleisch und Blut, wie alle anderen Menschen von Natur unter den Bedingungen und in den Schranken geschöpflichen

---

Chrys. Thdr, von Lat der altertümliche e, q, Aug. wenn auch nicht z. St.: om. ℵBLOl, Kopt, Orig. c. Cels. I, 48. Cyr., die meisten Lat (a — Vulg Aug. z. St.); Aphr 385. Die Erinnerung an Mt 26, 64, wo weder von Engeln noch von Erlebnissen der Jünger die Rede ist, lag viel ferner, als die an die Engelerscheinungen am Ende der ev Geschichte. Selbst ein Thdr syr. p. 58, der die Engel richtig als diejenige bezeichnet, welche Jesu zu seinen Wundertaten dienten, und an Mt 4, 11 erinnert, kommt dann doch auf jene Engelerscheinungen als Erfüllungen der Verheißung Jesu.

[65]) Von den durchweg von Jo absehenden neueren Erörterungen dieses Begriffs braucht hier nicht nochmals gehandelt zu werden cf Bd I, 346—357.

Daseins lebend. Weil er aber **der** Menschensohn ist, der Mensch, in welchem die schöpfungsmäßige Idee des Menschen sich wahrhaft verwirklichen soll, dürfen ihm auch die Kräfte und die Diener nicht fehlen, durch welche er wie ein König über die Natur gebietet. Gott stellt sie ihm zur Verfügung, soweit es sein Beruf erfordert. Dieser Beruf aber umfaßt die Menschheit. Nath. hatte ihn den Gottessohn und einen König Israels genannt, und Jesus hatte dies als ein Bekenntnis rechten Glaubens gelten lassen. Darum ist doch nicht weniger deutlich, daß das Selbstbekenntnis Jesu zu beiden Teilen des Bekenntnisses seines Jüngers einen Gegensatz bildet. Der Gottessohn ist darum nicht weniger **ein** Menschenkind (5, 17—27), und der König Israels ist **der** Menschensohn und als solcher berufen, die ganze Menschenwelt zu retten und zum Ziel zu führen (1, 9. 29; 3, 13—17).

Da wir gesehen haben, daß die 5 ersten Männer, die nach v. 37—44 um Jesus sich sammelten, dieselben sind, welche in den vier Apostelverzeichnissen des NT's die ersten 5 Stellen einnehmen und zwar in derselben Ordnung, sofern auch dort an die zwei Brüderpaare Phil. als fünfter sich anschließt, so drängt sich die Vermutung auf, daß auch Nath. unter den Aposteln zu suchen und in dem 6. Apostel wiederzufinden sei. Bei den Syn. bildet Bartholomäus als 6. mit Phil. ein Paar (Mt 10, 3; Mr 3, 18; Lc 6, 14), wie Nath. bei Jo. Nur AG 1, 13 hat er diese Stelle an Thomas abgetreten und nimmt selbst die 7. Stelle hinter Thomas ein. Hinter Thomas ist aber auch Nath. Jo 21, 2 unter lauter Aposteln genannt. Mit Thomas, welcher Jo 11, 16; 14, 5; 20, 24—29 nur unter diesem Namen vorkommt, kann Nath. eben deshalb auch abgesehen von 21, 2 nicht identificirt werden. Um so leichter mit Bartholomaeus; denn neben diesem Namen, welcher wie Bar-Abba, Bar-saba, Bar-Jochanan seinen Träger nur als Sohn eines gewissen Tholmaj [66]) bezeichnet, muß dieser Apostel noch einen wirklichen Eigennamen gehabt haben. Die alte Annahme, daß dieser Name Nathanael war, hat eine der Gewißheit nahekommende Wahrscheinlichkeit. [67])

---

[66]) Über diesen Namen zu handeln, ist hier kein Anlaß. Der althebr. Name נְתַנְאֵל Num 1, 8; Esra 10, 22; 1 Chron 2, 14; 15, 24 (LXX *Ναθαναήλ*, Josephus *Ναθαναῆλος*, Ss zu Jo 21, 2 נתנאיל cf S^1Sh) war auch in christlicher Zeit bei den Juden üblich cf Jos. ant. XX, 1, 2; jer. Chagiga 77ª (ein Rabbi, Simeon, Nathanaels Sohn, um 100), auch bei den Samaritern als Name nicht weniger Hoherpriester (Chron. Sam. ed. Neubauer Journ. asiat. XIV (1869) p. 404, 1; 405, 3. 10; 406, 15; 407, 12. 15. 18), selten bei Christen z. B. Palladius, hist. Laus. ed. Butler p. 40, 12.

[67]) Die sogen. apostolische Kirchenordnung (Doctr. XII apost. ed. Funk p. 50. 54) hat den Nathanael in ihren sonderbaren Apostelkatalog aufgenommen, und ihm Aussprüche zugeschrieben, deren erster *τέκνον, μὴ γίνου ψεύστης* an Jo 1, 47 sich anschließt. Sie unterscheidet von ihm den

4. **Die erste Tatoffenbarung der Herrlichkeit Jesu 2, 1—11.** Da Jo 1, 19—39 Ereignisse von 3 aufeinanderfolgenden Tagen, darauf wieder von zwei Tagen v. 41—51 berichtet hat, ohne ausdrücklich zu sagen, ob die zweite Reihe an die erste sich unmittelbar angeschlossen habe (s. oben S. 129), kann es nicht seine Absicht sein, daß der Leser die Tage von anfang an zähle, als ob er ein lückenloses Tagebuch vor sich hätte. Jo pflegt nur den Zeitabstand eines neuen Ereignisses von dem letzten vorher berichteten anzugeben, und er tut dies nur da mit bestimmten Zeitangaben, wo die Kürze der Zwischenzeit von Bedeutung für das innere Verhältnis der beiden Ereignisse ist.[68]) So auch hier. Am 3. Tage nach den 1, 43—51 berichteten Vorgängen fand zu Kana in Galiläa eine Hochzeit statt, d. h. zwischen dem Tage, an welchem Jesus, im Begriff, die Reise vom Jordan nach Galiläa anzutreten, den Philippus zur Mitreise aufforderte und dieser den Nathanael zu Jesus führte, und dem 2, 1 bezeichneten Tage lagen zwei Nächte. Ob dieser 3. Tag der 7., 8. oder 9. Tag seit dem Beginn der Erzählung 1, 19 war, erfahren wir nicht. Obwohl *γάμος γίνεται* an sich nicht heißt „eine Hochzeitsfeier

---

Bartholomaeus wahrscheinlich nicht mit mehr Recht, wie sie Petrus von Kephas unterscheidet. Über die mancherlei ebenso haltlosen Identifikationen Nathanael's mit Levi-Matthaeus-Johannes s. C. Horn, Abfassungszeit etc. von Jo 21 (1904) S. 141 ff. Die oben im Text begründete Identifikation mit Bartholomaeus scheint der alten Kirche fremd geblieben zu sein und erst im Mittelalter aufgekommen s. die ältere Literatur hierüber bei Lampe I. 467. Von den altkirchlichen Traditionen über Bartholomaeus wäre von einiger Glaubwürdigkeit und von Wichtigkeit für Nathanael nur etwa die durch Pantänus um 180 vermittelte bei Eus. p. V, 10, 3, wonach er den Juden im Land der „Indier“ das Christentum und das hebr. Ev des Mt gebracht haben soll, cf GK II, 666.

[68]) Die Wahrheit der Aussage des Täufers über den abwesenden Jesus 1, 26 findet gleich am nächsten Tage ihre Bestätigung: er steht bereits inmitten des Volks und der T. kennt ihn; daher 1, 29 *τῇ ἐπαύριον*. Die Wiederholung des Zeugnisses von 1, 29 am folgenden Tage 1, 35, welche durch *πάλιν* noch besonders hervorgehoben wird, gibt dem Wort den Charakter einer zwar indirekten, aber dringlichen Aufforderung an die Hörer. Nachdem die beiden Ersten, die in Jesus den Messias gefunden, ihre nächsten Angehörigen durch Bezeugung ihres jungen Glaubens bewogen haben, zu Jesus zu kommen (1, 40—42 s. oben S. 130 f.), wiederholt sich dies am nächstfolgenden Tage zwischen Philippus und Nathanael 1, 43. Die Verheißung 1, 51 hat sich rasch genug erfüllt 2, 1—11. Diese rasche Folge ist noch stärker ausgedrückt durch die stattlich bezeugte, die Zahl mehr hervorhebende LA *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* (BU Ferr., b e q r cf die Varianten zu 1 Kr 15, 4), vollends durch das *die altero* einiger Hss der Vulg. — Die Zählung ist die gleiche wie Lc 13, 32 f. oder in den Aussagen über die Auferstehung Jesu Mt 16, 21; 17, 23; 27, 64 (daneben *ἐν τρισὶν ἡμ.*, *διὰ τριῶν ἡμ.* Mt 26, 61; 27, 40; Mr 14, 58; 15, 29; Jo 2, 19 und noch ungenauer *μετὰ τρεῖς ἡμ.* Mt 27, 63; Mr 9, 31; 10, 34 cf Mt 12, 40). Es handelt sich also um 3 Tagereisen, nicht wie z. B. Guérin, Galilée I, 172 voraussetzt, um vier.

beginnt,“ sondern „eine Hochzeit findet statt,“ [69]) so ist doch bei einer mehrtägigen Feier, wie es die Hochzeiten bei den Juden zu sein pflegten, [70]) selbstverständlich, daß der Zeitabstand derselben von einem früheren Ereignis oder Zeitpunkt vom Anfang der Feier an zurückgerechnet wird, weil sonst die Zeitangabe von nichtssagender Unbestimmtheit wäre. [71]) Die Meinung von 2, 1 kann also nur die sein, daß die Hochzeitsfeier am dritten Tage, von dem Tage von 1, 43 an gerechnet, ihren Anfang nahm. Daß aber Jesus mit seinen Jüngern an demselben Tage in Kana eintraf, oder mit anderen Worten, daß das *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* der Sache nach nicht zu *ἐγένετο γάμος*, sondern zu dem in v. 2 Berichteten gehöre, ist jedenfalls nicht zu beweisen, und ist wenig wahrscheinlich. Denn schon die Worte *καὶ ἦν ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ ἐκεῖ* versetzen uns mitten in das Fest. Es heißt ja nicht, daß Maria zu der Hochzeit sich einfand, sondern daß sie zu den Festgästen gehörte cf 12, 2. Von diesem Dasein der Mutter auf der Hochzeit hebt sich als ein neu eintretendes Ereignis ab die Zuziehung Jesu und der Jünger zur Teilnahme an dem Feste: „Eingeladen aber wurde auch Jesus und seine Jünger zur Hochzeit.“ [72]) Nicht nur das neue Subjekt tritt dem

---

[69]) Cf 10, 22; Mt 14, 5; 26, 2 (Bd I², 678); 2 Chr 30, 26; 2 Mkk 6, 7. Ebenso *γίνεται δεῖπνον* Jo 13, 2, *γενέσια* Mt 14, 6, *ἀπογραφή* Lc 2, 2.

[70]) Cf Bd I, 670 A 31. Siebentägige Hochzeitsfeier Judc 14, 10—18; Tob 11, 18 (al. 19, al. 21, cod. B; dagegen 14 Tage Tob 8, 19); als Regel vorausgesetzt z. B. Tosefta Berach. II, 10 Zuckerm. p. 4, 7: „alle 7 Tage“ (sc. der Hochzeit); R. Abahu nach Tanchuma, Ekeb 7, citirt von Weber, Jüd. Theol. § 82: „Wie die Tage des Hochzeitsmahles 7 sind, so die Tage des Messias 7000 Jahre“.

[71]) Cf Bd I, 678 und unten zu Jo 12, 1. Gegen die Beziehung der Zeitangabe auf den Beginn der Hochzeit statt auf die Ankunft Jesu ist nicht einzuwenden, daß sie dadurch belanglos werde. Erstens bleibt doch bemerkenswert, daß das Wort Jo 1, 51 bei Gelegenheit eines mehrtägigen Festes, welches am 3. Tage darnach seinen Anfang nahm, sich erfüllt hat. Zweitens kann der in Kana heimische Nathanael (21, 2) im voraus den Zeitpunkt der Hochzeit gewußt und auf der Reise mit seinen Genossen davon gesprochen haben, so daß dem Erzähler, der einer von diesen war, von dorther diese Zeitangabe in Erinnerung blieb.

[72]) Cf denselben Tempuswechsel Jo 12, 2 *ἐποίησαν δεῖπνον — διηκόνει ... εἷς ἦν — ἤλειψεν*, oder 10, 22—24 *ἐγένετο — περιεπάτει — ἐκύκλωσαν*. Die an sich mögliche plusquamperf. Fassung von *ἐκλήθη* (cf Mt 14, 3; Jo 12, 10), wonach Jesus und seine Jünger schon geraume Zeit vorher zu der bevorstehenden Hochzeit geladen gewesen wären (Mt 22, 3, Bd I, 626 A 39; S. 628) ist dadurch ausgeschlossen, daß Jesus vor wenigen Tagen noch gar keine Jünger hatte und seither auf einer Reise gewesen ist, wo ihn eine Einladung zur Hochzeit in Kana nicht erreichen konnte. — Daß *ἦν ἐκεῖ* nicht heißt „sie befand sich in Kana“, sondern = *ἦν ἐν τῷ γάμῳ*, sollte sich von selbst verstehen. Andernfalls wäre gar nicht gesagt, daß Maria an der Hochzeit teilnahm, und das *καί* v. 2 wäre unmöglich. Der Einwand, daß *γάμος* keinen Ort bezeichne, wird durch Stellen wie Mt 25, 10 *εἰσῆλθον εἰς τοὺς γάμους καὶ ἐκλείσθη ἡ θύρα* (cf Mt 22, 4, auch Bd I, 338 f. zu Mt 8, 12) und durch das nächstfolgende *ἐκεῖ* v. 6 widerlegt, was doch

des vorigen Satzes gegenüber, sondern vermöge der Wortstellung auch das ἐκλήθη dem ἦν. Wir erfahren also gar nicht, wie lange die Feier bereits gedauert hatte, als die vom Jordan her Ankommenden eingeladen wurden, an der weiteren Feier teilzunehmen. Nach v. 3 und 10 ist zu vermuten, daß das Fest sich bereits dem Ende zuneigte und seit Beginn desselben bis zur Ankunft der neuen Gäste bereits mehr als ein Tag verstrichen war. Bei dieser Auslegung von v. 1—2 entsteht die Schwierigkeit gar nicht, welche man manchmal darin gefunden hat, daß Jesus und seine Begleiter die Reise von dem Ort der Begegnung Jesu mit dem Täufer bis Kana in so kurzer Zeit zurückgelegt haben sollte. Übrigens hat man diese Schwierigkeit übertrieben. Da man Fußreisen, zumal in heißem Klima, früh am Morgen anzutreten pflegt, so kommt zu dem Tag von 1, 43—51 als erstem Reisetag der ganze folgende, aber auch noch der dritte Tag; denn das δεῖπνον τοῦ γάμου (Ap 19, 9) pflegte gegen Abend gehalten zu werden und zog sich oft tief in die Nacht hinein (Lc 12, 36—38). Um die Frage, ob rüstige Männer den in Rede stehenden Weg in drei Tagereisen zurücklegen können, sicher zu beantworten, müßte man Ausgangspunkt und Ziel der Reise genauer kennen. Was den ersteren anlangt, meine ich mindestens sehr wahrscheinlich gemacht zu haben, daß er um ein beträchtliches Stück nördlicher lag als die traditionelle Taufstätte des Johannes (S. 117). Es fehlt auch nicht an Gründen für die Annahme, daß die Herberge Jesu, vielleicht auch die der aus Galiläa stammenden ersten Jünger an der Westseite des Jordan lag (S. 127 A 35). Durch beides wird der Weg bis Kana gekürzt. Die Meinungsverschiedenheiten über die Lage des hier gemeinten Kana sind auch noch nicht geschlichtet. Sehr unsicher ist die herrschende Annahme, daß der Zusatz τῆς Γαλιλαίας 2, 1. 11; 4, 46; 21, 2 dieses Kana als das galiläische von einem anderen außerhalb Galiläas gelegenen Kana unterscheiden sollte. Es gab in Galiläa mehrere Orte dieses Namens,[73]) und die Beispiele

---

auch nicht heißt: in Kana, sondern: im Hochzeitshaus. Nach stark bezeugter LA heißt Mt 22, 11 der Hochzeitssaal geradezu ὁ γάμος. Auch wir sagen „auf der Hochzeit", als ob das Wort einen Platz bezeichnete, oder „auf dem Ball", weil dieses Wort die Vorstellung des Tanzbodens unausweichlich mit sich bringt. Die Meinung, daß die Familie Jesu damals in Kana gewohnt habe (z. B. H. Ewald), steht nicht nur mit aller sonstigen Überlieferung in Widerspruch (Mr 1, 9, für noch spätere Zeit Mt 4, 13), sondern auch mit Jo 1, 48; denn wie hätte Nathanael sich wundern können, daß der seit einiger Zeit in seinem Heimatsdorf ansässige Jesus ihn kenne! Von einer Übersiedelung der Familie von ihrem bisherigen Wohnort Nazareth 1, 45 hören wir erst 2, 12.

[73]) S. unten A 76f. Auch das קָנָה Jos 19, 28 im Gebiet des Stammes Ascher hat wenigstens Eus. Onom. (Klostern. 116, 4) zu Galiläa gerechnet und als Ort der Hochzeit bezeichnet, während es wahrscheinlich nahe

für die Beifügung des Landschaftsnamens im Genitiv zum Ortsnamen auch da, wo ein Gegensatz zu einem anderen gleichnamigen Ort nicht obwaltet, sind zahlreich.[74]) Jo sagt seinen Lesern, die das nicht wissen konnten, damit nur, daß Kana in dem Teil Palästinas lag, wohin Jesus nach 1, 43 abzureisen sich angeschickt hatte. Er erspart es sich dadurch, vor 2, 2 umständlich zu berichten, daß Jesus seine Reiseabsicht ausgeführt habe, nach Galiläa gekommen sei und dort angekommen, nach Kana sich begeben habe cf Mt 2, 22 f. Da wir aus 1, 45 und den Syn. wissen, daß Jesus vor seiner Übersiedelung nach Kapernaum (2, 12 cf Mt 4, 13) in Nazareth ansässig war, wird dies das nächste Ziel seiner Heimreise gewesen sein. Da er aber seine Mutter, vielleicht auch seine Brüder, [75]) nicht in Nazareth antraf und hörte, daß sie sich auf einer Hochzeit in Kana befinde, wird er seine Reise alsbald bis dahin fortgesetzt haben, wozu auch der Umstand, daß einer seiner Begleiter, Nathanael in Kana zu Hause war (21, 2), beigetragen haben mag. Denn es sollte sich von selbst verstehen, daß die 2, 2. 11. 12 genannten *μαθηταί* keine anderen Personen sind als die 6 Männer, die sich wenige Tage vorher als erste Schüler an Jesus als ihren „Rabbi“ (1, 38. 49) angeschlossen hatten und auf der Reise nach Galiläa dessen Gefolge bildeten. Darunter auch die Söhne des Zebedäus, als deren einen der Erzähler sich zu erkennen gegeben hat (oben S. 129 f.). Bei dem Versuch, die Lage von Kana zu bestimmen, ist ferner abzusehen von der überall durchbrochenen Regel, daß *K* semitischem ק, *X* dagegen auch im Anlaut dem כ entsprechen sollte. [76]) In dieser Beziehung hat man freie

---

bei Tyrus zu suchen ist (Buhl 229) und zur Zeit Christi zu Phönicien gehörte.

[74]) Cf Bd I, 87. Mr 1, 9; Mt 21, 11 *Ναζαρὲτ τῆς Γαλ.* Hiezu verhält sich der Ausdruck Lc 1, 26 cf 2, 4 wie Jos. vita 16 *ἐν κώμῃ τῆς Γαλ. ἣ προσαγορεύεται Κανά* zu Jo 2, 1. 11. — Ignatius setzt *τῆς Ἀσίας* zu den Namen Ephesus, Tralles, Smyrna in den Grußüberschriften der Briefe an die betreffenden Gemeinden, wozu überhaupt keine äußere Nötigung vorlag, jedenfalls aber nicht das Bedürfnis einer Unterscheidung von gleichnamigen Städten wie etwa bei Philadelphia (inscr.) oder dem eigenen Wohnsitz *Ἀντιόχεια* Philad. 10, 1; Smyrn. 11, 1; ad Pol. 7, 1. Es gab kein zweites Ephesus, Tralles oder Smyrna. Die häufige Erwähnung Syriens bei Ignatius (s. Ind.) zeigt, daß es ihm als einem Fremdling in der Provinz Asien natürlich war, den Gegensatz seiner Heimat und des Landes, in welchem seine Leser zu Hause waren, fast regelmäßig zum Ausdruck zu bringen. — Auch bei Bethsaida 12, 21 dient *τῆς Γαλ.* nicht zur Unterscheidung von einem anderen Beths., wozu bei der ersten Erwähnung 1, 44 viel eher ein Bedürfnis gewesen wäre, sondern zur Motivirung des Vorgangs s. dort. Cf auch Just. apol. I inscr.; Iren. III, 1, 1 *ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας.*

[75]) Epiph. haer. 78, 13; Chrys. u. a. dichteten dies zu. Andrerseits ging Orig. tom. X, 9 zu weit, wenn er aus ihrer Nichterwähnung ihre Abwesenheit erschloß. Auch die Anwesenheit der Mutter wird nur erwähnt, weil diese handelnd eingreift.

[76]) Der Unterschied wird z. B. gemacht bei *Χαναάν, Χαναναῖος* (Mt

Wahl zwischen den beiden bisher hauptsächlich ins Auge gefaßten Ortschaften: einem in Ruinen liegenden קאנא (Khirbet Kana, auch Kanat el-Dschelil genannt) c. 13 Kilom. gerade nödlich von Nazareth [77]) und einem כפר כנה (Kephar Kenna) c. 5 Kilom. nordöstlich von Nazareth. [78]) Eine durch hohes Alter und Einstimmig-

15. 22; AG 7, 11; 13, 19; LXX) und *Καναναῖος* Mt 10, 4 (Bd I, 391). Dagegen entspricht *κ* einem כ konstant in *Καπερναούμ* NT, Josephus, Ptolemaeus, Bd I, 161, *Κάρμηλος* LXX, Jos.; *Κητιείμ*, *Κιτιαῖοι*, *Κιταῖοι* LXX, Jos.; *Κῦρος*, *Κηφᾶς* (während der Anlaut von *Καϊαφᾶς* wahrscheinlich ק ist). Es fehlt nicht an Schwankungen in der Schreibung des gleichen Namens wie *Χαφαρσαλαμα* 1 Mkk 7, 31 = *Καφαρσαλαμα* Jos. ant. XII, 10, 4. Die Syrer haben für das ntl *Κανα* konstant קטנא. So Ss Sc (soweit sie vorhanden sind) S[1] (daher auch das arab. Diatessaron und der syr. Thdr p. 59, 15) S[3] (nur 4, 46 am Rand griech. *Κανα*, so auch Sh קאנא, קנא, eine Hs zu 21, 2 קנתא). Ob dies mit den Varianten der LXX zu Jos 19, 15 (cf auch jer. Megilla fol. 71[a], l. 14 v. u.) und Jos 19, 28 zusammenhängt? cf Lightfoot horae p. 923; Neubauer, géogr. du Talmud 189. Immerhin ist bemerkenswert, daß die alten Syrer sämtlich den Namen Jo 2, 1 mit ק schreiben. Dies setzen auch die griech. Onomastica und Hieron. in dem seinigen voraus Onom. ed. Lagarde 66, 14; 177, 59; 193, 25; 203, 5; ferner Epiph. haer. 51, 30. Dazu kommt die Legende, wonach der namenlose Bräutigam Jo 2, 9 der Apostel *Σίμων ὁ Καναναῖος* (v. l. *Κανανίτης*) Mt 10, 4; Mr 3, 18, was man als Simon von Kana deutete, gewesen sein soll. So der Mönch Epiphanius (ed. Dressel p. 31f. 35) in seinem Leben der Maria, und nach ihm ein auf Hippolytus sich berufendes Schriftstück (Diekamp, Hippol. von Theben p. LXVII. 52), wo dieser Simon von Kana mit Simon dem Bruder Jesu (Mt 13, 55), angeblich aus einer früheren Ehe Josephs, identificirt wird. Eine ausführlichere Legende setzen die Angaben in dem „Religionsgespräch am Hof der Sassaniden" voraus (ed. Bratke S. 35 cf Anastasius abbas, Disput. adv. Jud. Migne 89, 1248, dazu Bratke S. 106ff., auch S. 218f.), wo der Bräutigam Simon der Galiläer genannt und Nathanael, Nicodemus, Joseph von Arimathaea und zwei sonst unbekannte Männer Bizes und Alexander als Gäste auf der Hochzeit erwähnt werden. Andere haben den Apostel Simon Cananaeus mit Simon dem Bräutigam von Kana und außerdem noch mit Nathanael identificirt cf Lipsius, Apokr. Apostelgesch. I, 21; III, 150. 151; Ergänzungsheft S. 77. 94. Nach Niceph. Kall. VIII, 30 (Migne 146 col, 114) soll Kaiserin Helena an dem Platz, wo die Hochzeit des Simon Cananites stattfand, eine Kirche oder Kapelle haben bauen lassen, und nach Guérin, Galilée I, 172 soll eine halb zerstörte Moschee in Kephar Kenna noch immer Beit Semaan (Haus Simons) heißen.

[77]) Für dieses trat besonders Robinson, Pal. III, 443—449; Neue Forsch. 140 ein. Jedenfalls ist Jos. vita 16 dieses gemeint. Sehr zweifelhaft erscheint, ob Theodosius um 530 (Itin. Hieros. ed. Geyer p. 139, 13) dasselbe Cana Galilaeae nennt, also als Schauplatz von Jo 2 ansieht (so Buhl, Geogr. S. 219). Die Ziffern könnten nicht in Ordnung sein, wenn die Distanz zwischen Diocaesarea (Sephoris) und Kanat el Dschelil einerseits und Nazareth andrerseits ganz gleich auf 5 röm. Meilen berechnet sein sollte. Abgesehen aber von dieser Ziffer, welche für Nazareth zu hoch ist, würde die Gleichheit der Distanz eher auf Kephar Kenna führen. — Der Name Kanat el Dschelil (= *Κ. τῆς Γαλιλαίας*) stammt aus Jo 2, 1 und ist dem Ort erst von denjenigen Christen gegeben worden, welche ihn mit dem joh. Kana identificirten. Andere Christen, welche Kephar Kenna bevorzugten, gaben und geben diesem denselben Namen.

[78]) Dieses meinte wahrscheinlich Hier. epist, 108, 13; denn erstens

keit bedeutende Tradition über den Ort der ersten Wundertat Jesu gibt es nicht. Die größere Nähe bei Nazareth, welche die Teilnahme Marias an der Hochzeit und die sofortige Weiterreise Jesu über Nazareth hinaus dorthin begreiflicher machen würde, spricht zugunsten von Kephar (Kafr) Kenna; aber noch mehr dafür, daß eine Quelle Ain Kana (עין קנא), kaum $^1/_2$ Stunde von Nazareth vor dem Dorf er-Reineh auf dem Wege nach Kephar Kenna den Namen Kana von Jo 2, 1 bewahrt hat.[79]) Es würde dann, abgesehen von der unbedeutenden Kürzung des Reisewegs Jesu, auch das an sich nicht schwerwiegende orthographische Bedenken schwinden, das man gegen Kephar Kenna über Gebühr geltend gemacht hat. Die Entfernung zwischen dem mutmaßlichen Ausgangspunkt der Reise[80]) und Kephar Kenna oder dem noch eine Stunde näher bei Nazareth gelegenen Punkt, welchen Ain Kana bezeichnet, wäre nicht so groß, um es unwahrscheinlich zu machen, daß die 7 jüngeren Männer, wenn sie am Morgen eines Tages ihre Reise antraten, gegen Abend des dritten d. h. übernächsten Tages am Ort der Hochzeit eintrafen. Aber der Text läßt, wie gezeigt, die Möglichkeit offen, daß sie um einen Tag oder mehrere Tage später dort ankamen.

Nachdem durch v. 1—2 die Situation kurz, aber scharf ge-

---

bieten nach Vallarsi die Hss. nicht Cana, sondern Chanaam, und zweitens liegt nicht Kanat el Dschelil, wohl aber Kephar Kenna an dem dort kurz beschriebenen Weg von Nazareth nach Kapernaum. Über Theodosius s. A 77. Völlig deutlich spricht hiefür Antoninus (Geyer p. 161, 7—12).

[79]) Cf Palest. Explor. Fund, Memoirs I, 363; dazu die große Karte von Westpalästina. Prof. Guthe, der Prot. R.E. VI, 343, 37 die Kombination mit dem joh. Kana zur Erwägung stellt, teilte mir freundlichst mit, daß er im Gespräch mit dem verstorbenen russischen Palästinaforscher Hitrowo auf diesen Gedanken gekommen sei. Auch Sanday, Sacred sites of the gospels (1903) p. 24 erklärt dies für das Wahrscheinlichste.

[80]) S. oben S. 127 A 35. Der Abstand von der Mündung des W. Muhair bis Ain Kana beträgt in der Luftlinie nicht ganz 90 km. Je nachdem Jesus den Weg über Fasail und Akrabe oder durch das W. Fariá oder, was weniger wahrscheinlich ist, über Besan wählte, ergeben sich verschiedene Ansätze für den wirklichen Reiseweg. Da aber keiner dieser Wege besondere Terrainschwierigkeiten bietet, mag c. 100 km ein ungefähr zutreffender Ansatz sein. Wer Fußreisen zu machen pflegt, wird es doch nicht für eine unglaubliche Leistung halten, daß rüstige und des dortigen Klimas gewohnte Männer an 3 auf einander folgenden Tagen je c. 33 km zurücklegen, wozu sie etwa 7 Stunden am Tage gebrauchten. Jos. vita 52 berechnet den Weg von Galiläa (nach dem Zusammenhang von Jafa dicht bei Nazareth) durch Samaria nach Jerusalem, der in der Luftlinie etwa 10 km länger ist, als der hier angenommene, zu 3 Tagereisen. Marcus in der Vita Porphyrii c. 14—17 beschreibt eine Reise von Jerusalem nach Cäsarea in 2 Tagen, von Cäsarea nach Gaza, wo die Reisenden spät Abends ermüdet ankamen, wiederum in 2 Tagen mit einem einzigen Nachtquartier in Diospolis (Lydda), namentlich letzteres eine große Leistung, wenn man bedenkt, daß neben den reitenden Reisenden zwei Eseltreiber zu Fuß gingen.

zeichnet ist, beginnt die Erzählung in echt jüdischer Weise mit den Worten: „Und sie hatten keinen Wein; denn der Hochzeitswein ging zu Ende. Da sagt die Mutter Jesu zu ihm: es ist kein Wein da.“ [81]) Die ältere Freundin des Hauses [82]) empfindet die Verlegenheit der Gastgeber um so lebhafter, als sie sich sagen mochte, daß der unerwartete Zuwachs, welchen die Festgesellschaft durch die Ankunft ihres Sohnes und seiner 6 Begleiter bekommen hatte, die Verlegenheit mit verursacht habe. [83]) Um so natürlicher erscheint es, daß sie ihren erstgeborenen Sohn an ihrer Sorge teilnehmen läßt, wie sie es bis dahin im eigenen Hause zu tun gewohnt gewesen sein wird. Sie fragt ihn um nichts und fordert nichts von ihm. Am allerwenigsten erwartet sie eine Wundertat; denn was Jesus alsbald tat, war seine erste Handlung dieser Art; und Worte, wie seine Jünger sie kürzlich ihn hatten sprechen hören (1, 49 f.), kann Maria vor der Taufe Jesu aus seinem Munde nicht gehört haben. Jesus aber hört aus den wenigen bescheidenen Worten der Mutter eine Zumutung heraus, die er mit strengem Ernst zurückweist. Durch *τί ἐμοὶ καὶ σοί*, hier wie sonst unübertrefflich von Luther übersetzt: „was habe ich mit dir zu schaffen“, lehnt er im Ton der Entrüstung jeden Anspruch, den die Mutter an ihn zu erheben scheint, und damit jede Einwirkung derselben auf sich und sein Tun ab. [84]) Verstärkt wird

---

[81]) So übersetze ich die LA von ℵ* *καὶ οἶνον οὐκ εἶχον, ὅτι συνετελέσθη ὁ οἶνος τοῦ γάμου. εἶτα λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνος οὐκ ἔστιν.* Bis *λέγει* wird dieser Text in allem wesentlichen bestätigt durch die besten Lat (a b e ff², bis *γάμου* auch Gaudentius) und durch die syr. Randlesart von S³ (s. auch Adler vers. syr. p. 57). An dieser Stelle empfindet man besonders schmerzlich den Defekt von Ss Sc. Für das Wort der Maria in dieser Fassung ist eigentlich nur ℵ anzuführen, dessen Korrektoren hier nichts „verbessert“ haben; denn das syr. חמרא לית להון S¹ Sh kann Umschreibung des T. rec. sein. Sd hat vor dem Wort der Maria, e ff² l, Ambros. ed. Bened. I, 1181; II, 257 hinter demselben die Anrede *fili*, Sd außerdem noch v. 5 „mein Sohn“ hinter *λέγῃ ὑμῖν*. Es werden das doch nur Glossen sein, wodurch das *γύναι* in der Antwort noch schärfer hervorgehoben werden sollte, vielleicht auch Reminiscenz an Lc 2, 48. Mit denen, welche urteilen, daß vorstehender Text aus dem T. rec. (*καὶ ὑστερήσαντος οἴνου λέγει ἡ μήτηρ . . . . οἶνον οὐκ ἔχουσιν*) durch griechische Recensenten angefertigt sei, muß man nicht streiten. Aber auch die gewaltsamen Streichungen von Blaß haben nichts überzeugendes. Zu *οἶνος τοῦ γάμου* cf *ἔνδυμα γάμου* Mt 22, 11; zu *οἶνος οὐκ ἔστιν* hebr. אין z. B. Num 20, 5 Jer 31, 15 (Mt 2, 18), aram. לית.

[82]) Daß Jo sie nie mit Namen nennt v. 3—5; 6, 42; 19, 25—27 will ebenso wie das Verschweigen der Namen seiner nächsten Verwandten verstanden sein cf 19, 26, auch oben S. 9 f.

[83]) Dies deutet die Erweiterung in e l an: *et factum est per multam turbam vocitorum* (*τῶν κεκλημένων* cf v. 2 *ἐκλήθη*, e *fuit vocitus*) *vinum consummari.*

[84]) Cf Judc 11, 12; 2 Sam 16, 10; 19, 23; 1 Reg 17, 18; 2 Reg 3, 13; Mt 8, 29; Mr 1, 24; 5, 7; Lc 4, 34; 8, 28; auch Epict. diss. I, 22, 15; II

der Eindruck des harten Wortes dadurch, daß Jesus seine Mutter mit *γύναι* anredet, mag man diesen Anruf, wie meist geschehen ist, zu der vorangehenden Frage ziehen, oder, was sich mehr empfiehlt, als Einleitung des nachfolgenden Urteils fassen. [85]) Das Verächtliche, was in unserer alltäglichen Rede dem Wort „Weib", zumal als Anrede anhaftet, liegt durchaus nicht darin (cf 19, 26: 20, 13. 15); aber es war doch für die Mutter eine unmißverständliche Erinnerung daran, daß sie nicht meinen soll, Jesus sei auch jetzt noch wie bisher der gehorsame Sohn (Lc 2, 51), welcher in den Dingen des häuslichen Lebens — und nur um ein solches handelte es sich dem Anschein nach — den Wünschen und Winken der Mutter willig entspricht. [86]) Eine neue Zeit ist für ihn angebrochen, seit er mit der Taufe zugleich die Berufung zum Werk des Geisttäufers und den Geist, der ihn zur Ausrichtung dieses Berufes befähigt und antreibt, empfangen hat (1, 32—34). Alle anderen Beziehungen und Verpflichtungen sind seitdem zurückgetreten hinter das Berufswerk, zu dessen Ausführung er bereits angefangen hat, in dem Schülerkreis, der sich ungesucht um ihn sammelt, tätig zu sein (1, 35—51). Aber, wie er den Antrieb dazu nicht aus dem eigenwilligen Entschluß schöpfte, eine Jüngerschaft zu bilden, sondern aus dem Willen und der Fügung Gottes, der ihm ohne sein Zutun Menschen zuführt und sie seiner Führung anvertraut (6, 38 f. 44 f.; 17, 2. 6), so betrachtet er auch die ersten Betätigungen seines Berufsbewußtseins in diesem kleinen Kreise nur erst als geringe Vorspiele größerer Taten (1, 50 f.). Den Fortschritt zu solchen Taten will Jesus ebensowenig wie den ersten Anfang eigenmächtig machen; er vertraut auf den Wink des Vaters, ohne welchen er nichts tun kann (5, 19). Aber eben darum wird ihm die harmlose Mitteilung seiner Mutter zu einer Versuchung,

19, 16. 19; ähnliches schon bei den Klassikern Kühner-Gerth I, 417 A 20, jedoch nicht die stereotype Formel und meist vom Verhältnis zwischen Person und Sache. So auch 2 Reg 9, 18 f.; Jer 2, 18 cf 2 Kr 6, 14—16; Epict. IV, 2, 8. Blaß (praef. p. XV) liest nach Nonnus *ἤ σοί* in dem Sinn: „das geht weder mich noch dich an".

[85]) So Hofmann, Schriftbeweis III, 406. Ganz überwiegend steht der Vocativ an der Spitze des Satzes. So *γύναι* Jo 4, 21; 19, 26; 20, 13. 15; Mt 15, 28; Lc 13, 12; 22, 57, ebenso *τέκνον, τεκνία, παιδία, πάτερ* Jo 11, 41; 12, 27. 28; 13, 33; 17, 1. 11. 24. 25; 21, 5; Lc 2, 48; 15, 31; 16, 25 und Titel wie *διδάσκαλε, ῥαββι, κύριε* Jo 1, 38. 49; 3, 1. 26; 4, 11. 15. 19. 31; 6, 25; 9, 2; 11, 3. 8. 12. 21; auch Eigennamen Lc 7, 40; 10, 41; 22, 31; Jo 20, 16; 21, 15—17. Nur ganz kurze Worte wie *ναί* Jo 11, 27, *πιστεύω* Jo 9, 38, *θάρσει* Mt 9, 2, *χαῖρε* Mt 26, 49 stehen häufig vor dem Anruf. Hinter *τί ἐμοὶ καὶ σοί* ist der Anruf Mr 1, 24 = Lc 4, 34 wahrscheinlich zu diesem zu ziehen (cf 2 Sam 16, 10), Lc 8, 28 = Mr 5, 7 = Mt 8, 29 zum Folgenden.

[86]) Dem widerspricht keineswegs das gleiche *γύναι* 19, 26; denn auch dort ist damit, nur in anderer Richtung und in umfassenderem Sinn, gesagt, daß das Verhältnis des Sohnes zur Mutter fortan nicht mehr die Beziehungen zwischen Jesus und Maria bestimmen soll.

welche er mit Entrüstung zurückweist.[87]) In der Verlegenheit des Hauses, welche durch sein und seiner zahlreichen Begleitung unerwartetes Eintreffen mit veranlaßt ist, in der berechtigten Teilnahme seiner Mutter, in dem natürlichen Wunsch, den Freunden wo möglich eine peinliche Störung des frohen Festes zu ersparen, liegt für ihn ein Anreiz, jetzt ohne jeden Aufschub von der Macht, deren er sich bewußt war (1, 51), Gebrauch zu machen. Aber nicht von Menschen und von menschlichen Empfindungen darf die Aufforderung dazu ausgehen. Ehe er innerlich des göttlichen Willens gewiß geworden ist, daß jetzt Neues und Größeres durch ihn geschehen soll, kann und darf Jesus im einzelnen Fall nicht handeln. Darum muß auch die Mutter die strenge Abweisung ihres nur angedeuteten Wunsches ertragen; aber er selbst enthüllt auch den Grund des befremdlichen ersten Wortes durch das zweite: „Weib, noch ist meine Stunde nicht gekommen“. *Ὥρα* bezeichnet nicht nur den kürzer oder länger bemessenen Zeitraum (Tagesstunde und Jahreszeit), sondern auch, wie *καιρός* und wie das junghebräische und aramäische שָׁעָה (שַׁעְתָּא) insbesondere den für irgend etwas geeigneten Zeitpunkt. Letztere Bedeutung eignet dem Wort und seinen Synonymen fast regelmäßig, wo er mit einem Genitiv der Sache [88]) oder auch, wie hier, der Person verbunden ist. Nur indem man den Unterschied dieser beiden Arten genitivischer Näherbestimmung übersah, konnte man zu der trivialen Auffassung gelangen, Jesus wolle nichts weiter sagen, als daß der rechte Zeitpunkt noch nicht gekommen sei, für den nötigen Wein zu sorgen, womit der in ihrem ängstlichen Mitgefühl voreiligen Mutter gesagt wäre, sie solle sich noch einige Minuten gedulden. Daß dadurch die effektvolle Rede Jesu und der ganze bedeutungsvolle Vorgang jämmerlich entleert wird, bedarf keines weiteren Nachweises. Nach einer bestimmten Person wird diejenige Stunde oder Zeit genannt, welche ihrem Charakter entspricht und für ihre Zwecke geeignet,[89]) oder welche für ihre Existenz entscheidend ist, wie die Stunde der Niederkunft für das Weib,[90]) oder die Zeit des letzten Auftretens Jesu in Jerusalem für diese Stadt (Lc 19, 42. 44); aber auch die Zeit, welche durch die betreffende Person charakteristisch bestimmt

[87]) Cf Mt 16, 22f. trotz der in die Augen springenden Verschiedenheiten.

[88]) 2 Sam 24, 15; Ruth 2, 14; Sir 18, 19 al. 20; Lc 14, 17; ebenso *καιρός* Kohel 3, 1--8; Sir 40, 5. 7. 24; Mr 11, 13; Lc 1, 20; Mt 13, 30; das häufige בְּעִתּוֹ Ps 104, 27; zu שָׁעָה cf Schlatter S. 10. 33. 59.

[89]) Lc 22, 53 (dazu Hofmann VIII, 540) cf Philo leg. ad Caj. 26 *σός νῦν ὁ καιρός ἐστιν, Ἑλίκων.*

[90]) Jo 16, 21. Verwandt ist der Gebrauch von *ἡμέρα* sowohl da, wo es den Tag der Geburt (Job 3, 1; Jo 8, 56), so auch שׁעה jer. Taanith III, 67ᵃ, s. Jastrow s. v.), als wo es den Tag der Niederlage, der Bestrafung oder des Todes bezeichnet (Ps 37, 13; 1 Sam 26, 10; Job 18, 20).

und gleichsam beherrscht wird, indem diese Raum gewinnt, sich ungehemmt geltend zu machen.[91]) In der Natur der Sache liegt es, daß im einzelnen Fall die eine oder andere Bedeutung nicht ausschließlich Platz greift. Wenn Jesus auf die Aufforderung seiner Brüder, in Jerusalem und damit vor aller Welt sich durch Taten der Macht zu offenbaren, antwortet: *ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πάρεστιν* Jo 7, 6, so ergibt sich aus dem Zusammenhang der Gedanke, daß für ihn der Zeitpunkt der rückhaltlosen Offenbarung noch nicht gekommen sei. Daß aber Jesus mit dieser zugleich das Ende seines Wirkens auf Erden, seinen Tod verbunden denkt, zeigt 7, 8 cf Mt 26, 18. Wenn der Ev in bezug auf dieselbe Zeit, um zu erklären, daß die mehrfach versuchte Verhaftung Jesu nicht zu Stande kam, bemerkt, daß die Stunde Jesu damals, ein halbes Jahr vor seinem Tod, noch nicht gekommen war (7, 30; 8, 20), so schwebt ihm allerdings als wesentlicher Inhalt dieser Stunde die Überlieferung Jesu in die Hände seiner Feinde vor; aber darum heißt „die Stunde Jesu“ doch nicht seine Todesstunde oder die Zeit seines Leidens. Der Ausdruck behält seine Elasticität und bedarf der näherbestimmenden Umschreibung, um den Lebensausgang zu beschreiben 12, 23. 27; 13, 1; 17, 1; aber auch an diesen Stellen ist nicht die Todesstunde für sich,[92]) sondern der durch Tod, Auferstehung und Erhöhung sich vollziehende Übergang aus der Welt zu Gott gemeint. An der vorliegenden Stelle fehlt jede Näherbestimmung des Begriffs *ἡ ὥρα μου*, und der Zusammenhang der Erzählung läßt nicht einmal in dem beschränkten Maße wie 7, 6 für den Hintergedanken Raum, daß die Zeit der rückhaltlosen Selbstoffenbarung zugleich auch die Stunde der Entscheidung über das Erdenschicksal Jesu sein werde. Aber abgesehen hievon ist der in Wort und Tat sich vollziehende Hergang wesentlich der gleiche, wie 7, 3—10. Nur mittelbar und ohne Bewußtsein um die Tragweite ihrer Worte und die Bedeutung, welche Jesus in dieselben legen werde, richtet hier die Mutter, mit größter Endschiedenheit und klar ausgesprochener Absicht richten dort die Brüder an Jesus die Aufforderung, seine zuwartende und untätige Haltung aufzugeben und durch machtvolles

---

[91]) So wird nach Analogie von *ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου* (2 Th 2, 2; 1 Kr 5, 5; Phl 1, 6. 10; 2 Pt 3, 10 cf Jes 2, 12; Joel 1, 15; Mal 3, 23) von dem *καιρός* des Menschen der Gesetzlosigkeit geredet d. h. von dem zukünftigen Zeitpunkt, in welchem der Antichrist im Unterschied von seinem gegenwärtigen verborgenen und durch andere Gewalten niedergehaltenen Dasein offen hervortreten und die Weltlage beherrschen wird (2 Th 2, 6). Es ist die antichristliche Weltepoche. Cf auch *καιροὶ ἐθνῶν* Lc 21, 24, auch *αἱ ἡμέραι Ἡρώδου, Ἰωάννου* etc.

[92]) Ich suche vergeblich nach Stellen, wo *ὥρα, καιρός τινος* oder עֵת im Sinne unseres „sein Stündlein“ gebraucht wäre. Luther gebraucht es Sir 11, 19; 39, 37 ohne sicheren Anhalt im griech. Text.

Handeln zu zeigen, wer er sei und was er vermöge. Indem Jesus hier wie dort solcher Aufforderung sein Bewußtsein entgegenhält, daß für ihn die Zeit zu so rückhaltloser Selbstoffenbarung noch nicht gekommen sei, lehnt er auch die bestimmte äußere Handlung ab, welche man ihm zumutet, entsprechend der verschiedenen Art, wie die Zumutung an ihn herangetreten ist, dort 7, 6 deutlicher und entschiedener, hier mehr andeutend, aber in viel größerer Erregung. In beiden Fällen aber tut er bald darauf dennoch, was er anfangs nicht tun zu wollen erklärt hat. Er ändert seinen Entschluß in bezug auf das äußere Tun und Lassen, nicht als ob er das Urteil, worauf sich seine anfängliche Weigerung gründete, als Irrtum widerriefe, sondern weil ihm inzwischen klar geworden ist, daß sich mit dem richtig erkannten *οὔπω* das einzelne Handeln wohl vertrage, welches er anfangs verweigert hat, weil ihm der Fingerzeig des Vaters noch fehlte, der ihn zum Handeln ermächtigte, und die besondere Art des Handelns ihm zeigte.[93]) Die Ausgleichung zwischen der festgehaltenen Erkenntnis des *οὔπω* und der Veränderung des Entschlusses in bezug auf das äußere Handeln zeigt sich in der Art des nachfolgenden Handelns. Was 7, 10 mit den Worten *οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ* kurz ausgedrückt ist, zeigt hier der weitere Verlauf der Erzählung. — Wie Jesus aus dem ersten Wort seiner Mutter eine Verlockung herausgehört hat, welche von dieser nicht beabsichtigt war, so schöpft diese aus seiner Antwort eine Hoffnung auf Erfüllung ihres Wunsches, welche Jesus nicht in ihr erregen wollte. Da Maria, wie bereits bemerkt wurde, keine Ahnung von dem neuen Lebensstand hatte, in welchen Jesus jetzt eingetreten war, und da sie ihre indirekte Bitte in keinerlei Beziehung zu dem eben erst angetretenen Berufswerk Jesu gesetzt hatte, so kann sie auch das *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* nicht verstanden haben, wie es gemeint war. Aber mit echt weiblicher Klugheit hängt sie sich an das „noch nicht“, aus dem sie ein „später“ heraushört (13, 36). Sie kann nicht denken, daß ihr Sohn ohne Mitgefühl für die Verlegenheit des befreundeten Hauses bleiben und daß er nicht auf Aushilfe sinnen sollte, wenn er auch zunächst nach Männerart die von der Frau ausgegangene Anregung schroff zurückgewiesen hat. Die für sie darin liegende Zurechtweisung läßt sie schweigend über sich ergehen und erwidert ihrem Sohne überhaupt nichts, sondern sagt zu den Dienern: „was immer er euch sagen mag, tuet“. Schon der Wortlaut (*ὅ τι ἄν*) läßt er-

---

[93]) Cf 5, 19 f. Dem göttlichen *δεικνύναι* in bezug auf das Handeln Jesu entspricht das *διδάσκειν* Gottes in bezug auf das Reden und Lehren 8, 28 cf 5, 30; 8, 26. 40. Nächst 7, 3—10 bringt 11, 3 ff. eine aufklärende Parallele; 11, 41 f. berechtigt den Exegeten, überall das Gebet Jesu als die Form zu denken, in welcher das successive Geben und Nehmen, Lehren und Hören, Zeigen und Sehen zwischen Gott und Jesus sich vollzieht.

kennen, daß sie eine bestimmte Vorstellung von dem, was Jesus tun werde, nicht hat. Nur daraus, daß sie voraussetzt, er werde den Dienern Aufträge erteilen, dürfen wir die Vermutung schöpfen, daß sie meint, er werde eine oder mehrere Diener ausschicken, um von anderwärts Wein zu holen.[94]) In der Tat gibt Jesus den Dienern einen Auftrag, aber einen solchen, von dem Maria nichts ahnen konnte. Sechs große, je 3—4 Metreten fassende Steinkrüge,[95]) welche zum Zweck der nach jüdischem Brauch erforderlichen Händewaschungen im Hause oder Hofe aufgestellt waren,[96]) heißt Jesus die Diener mit Wasser füllen und alsdann von dem neuen Inhalt der Wasserkrüge dem Tafelaufseher[97]) eine Probe bringen. „Da[98]) aber der Tafelaufseher das Wasser, welches Wein geworden, kostete und (da er) nicht wußte, woher er (dieser Wein)

---

[94]) Ist oben S. 149 über die Lage von Kana richtig geurteilt, so konnte der nötige Weinvorrat innerhalb einer Stunde von Nazareth herbeigeschafft werden.

[95]) Ist, was doch wohl das Wahrscheinlichste ist, der attische Metretes (= $1\frac{1}{2}$ röm. Amphora = 72 Sextarii = 39,39 Liter) gemeint, so faßte jeder der Steinkrüge (2—3 Metreten =) 78,79—118,18 Liter, also alle 6 : 472, 74—709,11 Liter, cf Hultsch, Griech. u. röm. Metrologie, 2. Aufl. 1882 S. 101 f. 108 f. 703 s. auch Epiph. de mens. 42, 3 und im syrischen Kapitelverzeichnis 3, 22 ed. Lagarde (Symmicta II) p. 194. 212. Wäre der syrische oder antiochenische Metretes (der Seleucidenzeit) gemeint, so würden sich noch erheblich höhere Ziffern ergeben cf Hultsch S. 584. 587. Auch ohnedies hat Jo seine unverkennbare Absicht, die verschwenderische Fülle der Gabe zu veranschaulichen, vollkommen erreicht. — Unaufgeklärt ist noch, woher Theoph. lat. (Forsch. II, 80) 7 statt 6 Krüge hat.

[96]) Das teils hinter *ἕξ*, teils hinter *Ἰουδαίων*, vereinzelt auch hinter *ἐκεῖ* und hinter *ὑδρίαι* gestellte, in ℵ* a e ganz fehlende *κείμεναι* ist wegen dieser Art der Bezeugung sehr verdächtig, würde aber, wenn echt, auf alle Fälle mit *ἦσαν* zusammen ein periphrastisches Imperf. bilden cf 1, 9. 28. — Das *κατὰ τ. καθ. τῶν Ἰουδαίων* setzt nichtjüdische und außerpalästinische Leser voraus cf 19, 40. 42; Mr 7, 3. Hauptsache ist jedenfalls das Händewaschen; daneben kommt aber auch das Waschen der Füße Lc 7, 44 cf Jo 13, 5 ff. und das Reinigen der Eß- und Trinkgeräte in Betracht cf Mr 7, 4; Mt 23, 25, allgemeiner Hb 9, 10.

[97]) So etwa wird das in der vorchristlichen griech. und auch röm. Literatur nicht nachgewiesene *ἀρχιτρίκλινος* zu übersetzen sein, gleichbedeutend mit *tricliniarches* und keineswegs mit *συμποσιάρχης*, dem von der Trinkgesellschaft gewählten Vorsitzenden des Gelages. Bei Heliodor Aethiop. VII, 27 sind *ἀρχιτρίκλινοι καὶ οἰνοχόοι* (v. l. *ἀρχιοινοχόοι* cf Gen 40, 1 ff.) synonyme Bezeichnungen der bei der königlichen Tafel aufwartenden Bedienten. Da den Juden *τρικλίνιον* als Fremdwort geläufig war, und sie manche Composita mit *ἀρχι* — (z. B. *ἀρχιληστής* s. zu Jo 18, 40) sich angeeignet hatten (Krauß, Lehnwörter II, 130. 274), so mag Jo das Wort *ἀρχιτρίκλινος* aus der Heimat mitgebracht haben. Cf auch *ἀρχιποίμην* 1 Pt 5, 4; Symm. 2 Reg 3, 4.

[98]) Durch diese Übersetzung des *ὡς* läßt sich verdecken, daß die Konjunktion im Verhältnis zu *ἐγεύσατο* wesentlich temporal, im Verhältnis zu *οὐκ ᾔδει* einigermaßen causal gemeint ist cf Kühner-Gerth II, 460, eine dem Schriftsteller schwerlich bewußte Nüancirung cf Jo 4, 1; 11, 33; 19, 33.

sei — die Diener aber, die das Wasser geschöpft hatten, wußten es — ruft er dem Bräutigam zu“ [99]) und rühmt in launigem Ton die überraschende Güte des Weines (v. 10). Wenn er den Bräutigam als den Spender des jetzt erst aufgetragenen wie des bisher getrunkenen Weines anredet, so ist vorausgesetzt, daß er überhaupt der Gastgeber war, daß also in diesem Fall die Hochzeit im Hause des Bräutigams gefeiert wurde, der bereits Herr im eigenen Hause ist, sei es, daß er keine Eltern mehr hat, oder daß er schon vor seiner Verheiratung ein selbständiges Hauswesen gegründet hat cf Bd I^2, 670 A 31. Über die Tatsächlichkeit des wunderbaren Vorgangs läßt der Erzähler keinen Zweifel. Jesus hat nicht die Sinne der sämtlichen Festteilnehmer berückt, daß sie wähnten einen besonders guten Wein zu trinken, während sie klares Brunnenwasser tranken, sondern er hat durch seinen in den an die Diener gerichteten Worten zum Ausdruck gebrachten Willen aus dem Wasser Wein hergestellt, das Wasser in Wein verwandelt (4, 46 cf Mt 4, 3). Zur Auslegung des Textes gehört auch nicht eine ernsthafte Würdigung der Versuche, die berichtete Tatsache dadurch denkbar zu machen, daß man vermöge einer undurchführbaren Unterscheidung von Substanz und Accidens die wunderbare Wirkung auf Farbe und Geschmack beschränkt, den Stoff aber davon unberührt sein läßt. Soll das nicht ein verschämter Ausdruck der vorher erwähnten Meinung sein, daß es sich nur um eine suggestive Wirkung Jesu auf die, sei es nüchternen, sei es trunkenen Hochzeitsgäste handelt, so genügt wohl die Erinnerung, daß Geschmack und Farbe von der chemischen Zusammensetzung des Stoffs abhängen. Das große Wunder ist begleitet von mehreren kleineren. Die Diener gehorchen ohne Widerrede den für sie doch unbegreiflichen Anweisungen Jesu, wie in ähnlichem Fall seine gläubigen Jünger 6, 10—12. Die imponirende Hoheit des Auftretens Jesu muß hier wie 2, 15 f.; 7, 30. 45 f.; 8, 59; 10, 39; 18, 6 in der Tat sehr Auffälliges erklären. Für den Ev wie für die seinem Zeugnis vertrauenden Leser zeigt sich bei dieser ersten Machttat Jesu wie bei der letzten, die Jo berichtet (c. 11), ein wunderbares Beieinander echt menschlicher Affekte und menschlichen Ringens nach der Erkenntnis des göttlichen Willens einerseits und übermenschlicher Macht

---

Schon mit καὶ οὐκ ᾔδει statt erst mit οἱ δέ die Parenthese beginnen zu lassen, ist unveranlaßt. Auch so schon ist die Bezeichnung des Subjekts im Nachsatz durch das wiederholte ὁ ἀρχιτ. aus dem Bedürfnis der Deutlichkeit wohl zu erklären.

99) Hier schwerlich wie 1, 49; 4, 16; 11, 28 „herbeirufen“; denn der Tafelaufseher wird sich ebenso wie der Bräutigam im Speisesaal befunden haben; nicht er ist zu den Dienern hinaus, sondern diese sind zu ihm hereingekommen. Also „laut beim Namen nennen, einem zurufen“ cf 13, 13; 18, 33 nach klass., besonders poet. Sprachgebrauch; Raphel. z. St. gibt prosaische Beispiele.

in der Ausrichtung des erkannten Willens Gottes andrerseits. Es ist eine erste Erscheinung des 1, 14 ausgesprochenen Geheimnisses. Auffällig ist ferner, daß nicht erzählt wird, was doch kaum ausgeblieben sein kann, daß der Tafelaufseher, der so nüchtern und launig zum Bräutigam redet, dem Ursprung des Weines durch Befragen der Diener nachgeforscht habe, oder daß diese aus eigenem Antrieb ihr Wissen darum in der Gesellschaft verbreitet und allgemeines Staunen erregt haben,[100]) und daß nicht einmal von der Mutter, deren Wunsch über Bitten und Verstehen erfüllt worden ist, gesagt wird, welchen Eindruck sie von dem Erlebnis empfangen hat. Der Ev sagt nur von einer Wirkung auf die Jünger. Dies läßt sich doch nicht aus der lauten Fröhlichkeit des zu Ende gehenden Festes erklären, und auch nicht daraus, daß manche von den Gästen das „Zeichen" erlebt und doch kein Zeichen gesehen haben mögen (6, 14. 26). Es zeigt sich vielmehr hier wie 1, 35 ff. und an vielen anderen Stellen des 4. Ev eine neben der scharfen Zeichnung von Einzelzügen um so auffälligere Vernachlässigung der vollständigen Ausführung der Geschichtsbilder. Was Jo gibt, sind Skizzen, die von lebendiger Erinnerung und Anschauung zeugen, aber eben nur Skizzen, aus welchen ein anderer ausgeführte Gemälde gemacht haben würde. Für ihn hat vor allem Bedeutung, was er v. 11 sagt: „Dies tat Jesus als Anfang der Zeichen zu Kana in Galiläa und offenbarte seine Herrlichkeit, und es glaubten an ihn seine Jünger." So nach der glaubwürdigeren LA *ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τ. σ.*, [101]) welche als Attraktion des neutrischen Objekts (*τοῦτο*) an das feminine Objektsprädikat (*ἀρχὴ τ. σ.*) aufzufassen ist. Der wesentliche Inhalt der Aussage ist also nicht, wie nach der LA mit *τὴν ἀρχήν*, daß dieses Ereignis in Kana stattgefunden habe, worüber der Leser durch v. 1 ausreichend unterrichtet ist, sondern daß Jesus mit dieser Tat den Anfang seines *σημεῖα ποιεῖν* gemacht habe. Daneben wird aber doch noch einmal daran erinnert, daß er dies sein erstes *σημεῖον* nicht in Judäa, woher er kam, sondern in einer galiläischen Ortschaft getan habe. Daß dies dem Ev von Wichtigkeit ist, sieht man auch aus 4, 46. 54. Zuerst Galiläa, dann erst

---

[100]) Dieser Erwartung suchten einige Lat (a b r) und S^3 c. ast. durch den Zusatz *et videntes factum mirabantur* hinter *qui hauserant aquam* v. 9 zu entsprechen.

[101]) So A B L N Δ Ol (der aber *σημείων* ausläßt), dagegen *τὴν ἀρχήν* א (bei Tischd. dafür Druckfehler A s. Vorrede p. XX) und die meisten. Gegen diese LA zeugt auch die Unnatürlichkeit der Wortstellung, statt deren man erwarten sollte *ταύτην τὴν ἀρχ. τ. σ.*, wie in einem Fragment des Orig. zu lesen ist (Preuschen p. 541, 30). Den Sinn der richtigen LA haben andere Varianten, wie das hinter *Γαλιλαίας* zugesetzte *πρώτην* in א* ausdrücken wollen, s. auch Epiphan. und mehrere Lat bei Tischd. Übrigens cf zur Konstruktion Lc 2, 2.

Judäa: das ist auch nach Jo die Ordnung der Schauplätze von Jesu Großtaten. Er nennt diese Taten regelmäßig *σημεῖα*[102]) und betrachtet sie unter dem hiedurch angezeigten Gesichtspunkt. Sie sind Zeichen, die über sich selbst hinausweisen und auf etwas anderes hinweisen, was sie bezeugen und beglaubigen, zunächst und allemal auf die Person, die sie tut, und auf deren Bedeutung,[103]) eben damit aber, in dem Falle Jesu, auch auf die neue Zeit, welche er herbeiführt. Sie sind gleichsam sprechende Tatbeweise, Glaube und Gehorsam fordernde Zeugnisse (Ex 4, 8f.). Das Wort wie der Gedanke war dem Juden jener Zeit vom AT her geläufig, aber auch in der apostolischen Christenheit von jeher gebräuchlich; es besteht kein Grund zu bezweifeln, daß Jesus selbst es gelegentlich auf seine Wundertaten angewandt und den apostolischen Sprachgebrauch in diesem Punkt begründet hat.[104]) Dieser Ge-

---

[102]) So der Ev 2, 23; 4, 54; 6, 2. 14; 12, 37; 20, 30; Jesus 4, 48 (+ *καὶ τέρατα*); 6, 26; andere Leute 3, 2; 7, 31; 9, 16; 11, 47; 12, 18 (indirekt auch 10, 41); die Zeichenforderung 2, 18 cf 6, 30. Nie von den Syn. und bei den Syn. unmittelbar von den Taten Jesu gebraucht (etwa mit Ausnahme von Lc 23, 8). Aus dem Munde der zeichenfordernden Gegner eignet Jesus es sich an Mt 12, 38f.; 16, 1; Mr 8, 11. 12; Lc 11, 29f., gebraucht es außerdem von den Vorzeichen und Anzeichen des Endes Mt 24, 30. 40; Lc 21, 11. 25. Dagegen von den Taten Jesu neben *δυνάμεις* und *τέρατα* AG 2, 22; von den Wundertaten und wunderbaren Erlebnissen der Apostel und der apostolischen Gemeinde, oft mit *τέρατα* verbunden AG 2, 43; 4, 30; 5, 12; Rm 15, 19; 2 Kr 12, 12; Hb 2, 4; Mr 16, 17. 20, vom Antichrist 2 Th 2, 9; Ap 13, 13f.; 16, 14; 19, 20. In LXX entspricht *σημεῖον* regelmäßig dem אוֹת Ex 4, 8f. 17; Jes 7, 11. 14 und das auch dort oft damit verbundene *τέρας* dem מוֹפֵת Ex 7, 3. In der jüdischen Literatur ist meistens נֵס, נִסָּא (im AT Fahne, Signal) das Äquivalent für *σημεῖον*, zuweilen steht aber auch das in der Transscription סִימָן, סִימָנָא bei Juden und Syrern überaus gebräuchliche griechische Fremdwort (Krauß, Lehnwörter II, 386—389 Kennzeichen, Merkmal, Typus, Vorzeichen, Meilenzeiger) im Sinn des hier in Rede stehenden biblischen *σημεῖον* cf Schlatter S. 37. 38. 63f. Dem *τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τ. ἀ.* Mt 24, 30 und *τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν* in dem apokryphen, aber historisch echten Spruch Mt 16, 3 (Bd I², 529) kann nur סימנא, nicht נסא zu Grunde liegen.

[103]) Cf z. B. *τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου* 2 Kr 12, 12 die einen Menschen als Apostel legitimirenden Wunder, cf auch *τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ* Mt 11, 2 Bd I², 416; anders, aber doch vergleichbar Mt 24, 30 = 24, 3.

[104]) S. Anfang und Schluß von A 102. Das nur Mt 11, 21. 23 cf 7, 22; Lc 10, 13 Jesu in den Mund gelegte *δυνάμεις* (= גבורות) gebrauchen die Syn auch sonst selten in diesem Sinn (Mt 13, 54. 58; Mr 6, 2. 5; Lc 19, 37 cf AG 2, 22; 8, 13; 19, 11; 1 Kr 12, 10. 28f.; 2 Kr 12, 12; Gl 3, 5). Jo meidet es gänzlich, und läßt dagegen Jesus regelmäßig von seinen *ἔργα* reden, und zwar nicht nur so, daß, wie Mt 11, 2, die Wundertaten darin inbegriffen sind (5. 36ª; 9, 3f. cf *τὸ ἔργον* 4, 34; 17, 4), sondern auch von diesen allein im Unterschied von dem Zeugnis seiner Rede und seiner geistigen Einwirkung auf die Menschen (5, 20. 36ᵇ; [7, 3]; 7, 21; 10, 25. 32f. 37f.; 14, 10—12; 15, 24). Die Unterscheidung ist aber, wie schon hiermit gesagt ist, keine streng durchgeführte. Wie Jesus trotz der vorwiegenden Unterscheidung zwischen *ἔργα* und *λόγοι* zu dem einen ihm aufgetragenen

brauch von *σημεῖον* entspricht aber ganz besonders der Anschauung des 4. Ev; denn das Wort drückt einerseits die große Bedeutung der Wundertaten Jesu aus als deutlicher Wegweiser zu Jesus, als handgreiflicher Zeugnisse, welche das Nichtglauben zur unverzeihlichen Sünde machen (12, 37; 15, 24), und andrerseits die Schranke ihrer Bedeutung; denn das Zeichen ist nicht die Sache. Obwohl Jesus schon einige Tage vorher seinen Jüngern Beweise wunderbaren Wissens gegeben 1, 42—48 und diese als das Geringere mit den größeren Dingen, die sie mit ihm erleben sollen, in eine Reihe gestellt hat 1, 50f., bezeichnet Jo doch erst die Tat von Kana als den Anfang seiner Zeichen. Jene Vorspiele kennzeichneten ihn als einen Seher, wie es vor ihm manche gegeben hat; das Wunder von Kana ist das erste der Werke, von welchen er selbst gesagt hat, daß kein anderer vor ihm sie getan habe 15, 24. Den Eindruck, welchen der Leser von selbst empfangen könnte, will Jo durch *καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ* unausweichlich machen. Aus 1, 14 ergibt sich, daß damit die aus der Ewigkeit stammende und daher unveräußerliche, im Fleisch erschienene, aber auch durch das Fleisch verhüllte Natur Jesu gemeint ist, deren Kundgebungen ihn als den mit keinem anderen Menschen Vergleichbaren, als den einzigen Gottessohn kennzeichneten. Eine erste Kundgebung von dieser Tragweite war allerdings das Wunder von Kana, und an den Jüngern erreichte es seinen Zweck. Durch die Wortstellung fällt nicht auf das Subjekt der Ton, als ob gesagt werden sollte, daß nur die Jünger, und nicht etwa die Mutter oder irgend ein anderer

---

ἔργον, welches in seiner Mannigfaltigkeit als *ἔργα* sich darstellt, gelegentlich Worte wie Werke, geistige wie physische Wirkungen rechnet, so zieht auch der Ev keine scharfe Grenze zwischen *σημεῖα* im engeren Sinn und der sonstigen Selbstbezeugung Jesu. Jo 1, 50f. werden die von wunderbarem Wissen zeugenden Worte Jesu mit den nachfolgenden größeren Tatbeweisen auf die gleiche Linie gestellt; 2, 23 ist nur von Wundertaten die Rede; aber nach 3, 2 cf 3, 11 ist es der Lehrer, welcher unter anderem auch dieses Mittels der Selbstbezeugung sich bedient, und 4, 45 wird die gesamte damalige Selbstbezeugung in Jerusalem: Tempelreinigung, Lehre, Wundertaten in *ὅσα ἐποίησεν* zusammengefaßt. S. zu 20, 30. Auch die Unterscheidung zwischen den vom Apostel Jo aufgezeichneten Reden Jesu, in welchen immer nur von den *ἔργα* im Sinn des geistigen Berufswirkens Jesu die Rede sei, und den Erzählungen des bearbeitenden Ev, welcher überall von den Wunderwerken als *σημεῖα* rede, ist undurchführbar. Jo 4, 48; 6, 26 redet Jesus von seinen *σημεῖα* (*καὶ τέρατα*), und die ungläubigen Brüder Jesu nennen 7, 3 nichts anderes als die Wundertaten Jesu *τὰ ἔργα σου*. S. unten z. St. und im allgemeinen Horn, Abfassungszeit von Jo 21 S. 12ff. gegen Wendt, das Jo Ev. 1900. — Jo hätte nach seiner Anschauung ebensogut sagen können, daß Jesus als Person in seiner gesamten Bezeugung ein einziges *σημεῖον* sei, wie daß er der fleischgewordene Logos sei. Andere haben unter ähnlichen Voraussetzungen so geredet Lc 2, 34; 11, 30; Jes 8, 18.

der Hochzeitsgäste die Tat Jesu gläubig anerkannt haben, sondern auf das Prädikat. Die Jünger, welche schon beim Antritt der Reise nach Galiläa gläubige Bekenner Jesu geworden waren, (s. besonders 1, 50), wurden aufs neue an ihn gläubig; denn dies heißt *ἐπίστευσαν* (2, 23; 4, 39. 41 etc.) im Unterschied von *ἐπίστευον* (12, 11. 37 cf zu 10, 38). Wie hier, hört man im 4. Ev noch oft, daß die bereits Glaubenden das Glauben als ein anzustrebendes und nur stufenweise zu erreichendes Ziel noch vor sich haben. [105]) Es geht *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*, denn der Glaube ist nicht wie das Wissen ein Besitz, den man auch unfreiwillig und unvermeidlich behält, solange Gedächtnis und Verstand nicht versagen, sondern er ist ein Sieg, der immer wieder errungen sein will (1 Jo 5, 4 cf 2, 13 f.); er ist Äußerung einer Kraft, welche der schwache Mensch nur durch immer neue Gabe Gottes empfängt (Mr 9, 24; Lc 17, 5; 22, 32). Durch das Zeugnis des Täufers sind die Ersten zum Anschluß an Jesus bewogen worden; deren Zeugnis an ihre Verwandten und Freunde hat weiter für Jesus geworben; dessen eigene Bezeugung zuerst durch Worte von steigender Wunderbarkeit, zuletzt durch eine alles Denken übersteigende Wundertat hat die Ansätze und Anfänge der bisher geschilderten religiösen Bewegung, deren Mittelpunkt Jesus war, zu einem befriedigenden Ziel geführt. Wer diesen geschlossenen Zusammenhang von 1, 19—2, 11 anerkennt, wird auch darin Bedeutung finden, daß der Ev eben diese Wundertat aus der zahllosen Menge derselben herausgegriffen und an die Spitze der wenigen, die er erzählt, gestellt hat. Es genügt zur Erklärung ja nicht, daß diese als die *ἀρχὴ τῶν σημείων* von besonderer Bedeutung für Jo war. Denn es ist seine Art, mit Übergehung allerwichtigster Voraussetzungen und Anfänge den Leser *in medias res* einzuführen. Andrerseits hat er dem Leser durch nichts eine allegorische Deutung von 2, 1—10 nahegelegt, am wenigsten durch das Wort *σημεῖα* v. 11, aber auch nicht durch begleitende Worte oder offenbar symbolische Manipulationen Jesu, welche wie in c. 9 einer einzelnen Wundertat den Stempel einer tatsächlichen Allegorie aufprägen. Allerdings tut Jesus, was nach der Aussage des Tafelaufsehers Sache des Bräutigams gewesen wäre. Aber dürfen wir darum sagen, daß Jesus an die Stelle des Bräutigams trete und damit bezeuge, daß er der Bräutigam der werdenden Gemeinde des Himmelreichs sei (cf 3, 29; Mt 9, 15)? [106]) Der Ev hat Jesus nicht dem Bräutigam, welcher eine stumme Nebenfigur ist, sondern

[105]) Jo 2, 22; 14, 1—11; 19, 35; 20, 8. 31. Schon Orig. frgm. 30 Preuschen p. 506 knüpfte an 2, 11 eine richtige allgemeine Beobachtung.

[106]) Schon Ephraim ev. conc. p. 55: *sponsus terrestris invitavit sponsum coelestem.* Ähnliches bei Cyr. I, 203; beiläufig auch Aug. tract. 7, 4; 8, 2 und viele spätere.

seiner Mutter gegenübergestellt, und nicht in seiner Eigenschaft als Bräutigam, sondern als Hausherr und Gastgeber wird jener in Anspruch genommen. Gewiß haben die Juden ihre Regeln über die Waschungen aus dem Gesetz abzuleiten versucht; aber darum sind doch die 6 Steinkrüge kein Bild des Gesetzes, so daß man in v. 6 eine Symbolisirung des Gedankens von 1, 16 f. finden dürfte. Jo gibt seinen mit den Sitten der Juden Palästinas unbekannten Lesern, nicht anders wie Mr 7, 3, eine für das Verständnis des äußeren Hergangs nützliche Aufklärung; und er gibt die Zahl und den Umfang der Krüge an, um die verschwenderische Fülle zu veranschaulichen, mit welcher Jesus dem Mangel abgeholfen (oben S. 155 A 95). Eine besondere, über den allgemeinen in v. 11 ausgedrückten Zweck hinausgehende lehrhafte, teilweise auch symbolisch angedeutete Bedeutung des ganzen Vorgangs ergibt sich erst aus dem Zusammenhang der Ereignisse. Sind die Jünger, deren Glauben und Erkennen durch diese erste Wundertat Jesu, die sie erlebten, eine mächtige Förderung erfuhr, bis vor wenigen Tagen Schüler des Täufers gewesen, so mußte schon der Gegensatz zwischen ihrem früheren Meister, der als Asket in der Einöde lebte, und dem neuen Meister, der mit ihnen unter die fröhlich feiernden Leute im Hochzeitshaus sich mischte, einen tiefen Eindruck auf sie machen (Mt 9, 14—17; 11, 18 f.). Fällt ferner die Taufe des Johannes, welche 1, 26. 31. 33 immer wieder mit fast befremdlichem Nachdruck als Wassertaufe charakterisirt ist, unter den Begriff des *καθαρισμός* (3, 25), so mußte für die, welche eben erst vom Täufer zu Jesus den Weg gefunden hatten, bedeutsam werden, daß die erste auffällige Tat, die sie Jesus tun sahen, darin bestand, daß er Wasser, welches an sich nur äußerlich reinigt, in Wein verwandelt, der das Herz erfreut (Ps 104, 15); und war das Wasser der Johannistaufe das symbolische Mittel der Reinigung von den Sünden, so wurde der Wein, welchen Jesus spendet, zum Sinnbild der den Menschen im Innersten erquickenden Heilsgüter.[107]) Dazu kommt endlich der Gegensatz zwischen dem prophetischen Prediger, welcher nie ein Zeichen getan hat (10, 41), und Jesus, dem Mann der Tat wie des Wortes (Lc 24, 19), der aus geringfügigem Anlaß durch ein unscheinbares Wort das Unglaubliche vollbringt. Die Jünger erfuhren, daß sie nicht einen Rabbi mit dem andern vertauscht haben, sondern von dem Bußprediger und Wassertäufer, der nur fordern und verheißen kann, zu dem Erkorenen Gottes (1, 34), dem Messias und Gottessohn

---

[107]) Cf Jes 25, 6—9; 55, 1. Daß an diesen Stellen neben dem Wein noch andere Getränke und Speisen genannt werden, und daß Jesus selbst anderwärts das Wasser als Bild der wesentlichen Heilsgabe gebraucht (4, 10—14; 7, 37—39 cf Ap 21, 6; 22, 17), ändert nichts an der Vergleichbarkeit jener atl Stellen.

(1, 41. 49) gekommen sind, der aus dem Reichtum seines verborgenen Lebens allen Bedürftigen und Empfänglichen reichlich spendet, was kein anderer Mensch ihnen geben konnte (1, 16). — Der ersten Wundertat ist, wie man aus 4, 45. 46. 54 mit Sicherheit entnehmen kann, während des weiterfolgenden Aufenthaltes in Galiläa keine zweite gefolgt. Es war ein Anfang ohne alsbaldige Fortsetzung. Das *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* (v. 4) bleibt in Geltung.

II. Anfänge öffentlichen Wirkens Jesu 2, 12—4, 54.

1. Jesus der Eiferer um seines Vaters Haus 2, 12—22. Beachtet man, daß Jo mit *μετὰ τοῦτο*, welches hier 2, 12 textkritisch unanfechtbar ist, stets an ein unmittelbar vorher berichtetes Einzelereignis anknüpft und zu etwas ganz bald darauf Geschehenem überleitet,[1] so wird zu verstehen sein, daß Jesus sehr bald nach der Hochzeit sich nach Kapernaum begeben habe. Nimmt man hinzu, daß er bis zu seiner späteren abermaligen Reise von Judäa nach Galiläa (4, 45 ff.), also auch während des nicht langen diesmaligen Aufenthaltes in Kapernaum nichts Aufsehen Erregendes in Galiläa getan hat, so kann auch der Zweck der Reise nach Kapernaum nicht gewesen sein, dort eine öffentliche Wirksamkeit zu eröffnen. Sehr nahe liegt dagegen die Vermutung, daß Jesus nicht in der näheren Umgebung von Kana verweilen wollte, wo die Zeugen seiner ersten Großtat wohnten, und zwar solche, die nicht wie die Jünger unter seinem erziehenden Einfluß standen, und daher nicht das Zeichen verstanden, sondern durch Ausposaunen des Mirakels (*τέρας*) eine blöde Menge ihm zugeführt haben würden cf 5, 13. Er zieht sich in das weiter abliegende Kapernaum zurück, weil seine Stunde noch nicht gekommen ist. Dadurch war zugleich die Möglichkeit gegeben, daß er mit seinen Jüngern vereint blieb. Jo und Jk wohnten dort in ihrem Elternhaus (Mr 1, 19 f.) Pt und Andreas stammten zwar aus Bethsaida (Jo 1, 44), wohnten aber mit der Schwiegermutter des Pt im eigenen Hause zu Kapernaum (Mr 1, 29 f.). Alle vier lebten dort von der Fischerei und konnten ihr Gewerbe dort weiterbetreiben, ohne auf beständigen Verkehr mit Jesus zu

[1] Jo 11, 7. 11; 19, 28 cf 13, 27; dagegen überbrückt *μετὰ ταῦτα* 5, 1. 6, 1 jedenfalls Monate und ist darum sowie wegen des Plurals auch 3, 22; 5, 14; 7, 1; 19, 38; 21, 1 nicht als enge zeitliche Verknüpfung mit dem zuletzt berichteten Einzelereignis, sondern als ein „später“ im Gegensatz zu „sofort“ oder „schon jetzt“ zu verstehen cf 13, 7 (= *ὕστερον* 13, 36); Lc 17, 8.

verzichten. Ob auch Philippus, da sein Weg in die Heimat Bethsaida über Kapernaum führte, sich hier festhalten ließ, wissen wir nicht; sicher auch nicht, ob Nathanael in seiner Heimat Kana zurückblieb, oder ob auch er zu vorübergehendem oder längerem Aufenthalt mit nach Kapernaum ging. Das *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* wäre der natürliche Ausdruck auch dann, wenn von den sechsen der eine oder andere fernblieb cf 20, 19. 24. Während also die Reise nach Kapernaum für die Mehrzahl der Jünger eine Rückkehr an ihren Wohnsitz war, bedeutete sie für Jesus eine Übersiedelung von seinem bisherigen Wohnsitz Nazareth (oben S. 146 A 72) zu einem neuen. Nur daraus erklärt es sich, daß auch seine Mutter und Brüder ihn dahin begleiteten, und daß Jo diese vor den Jüngern nennt, und daß er das Subjekt von *κατέβη* nachträglich durch *αὐτὸς καὶ ἡ μήτηρ κτλ.* näherbestimmt, d. h. nämlich: wenn ich sage „er" (Jesus), so heißt das „er und seine Familie und seine Jünger".[2]) Es ist eine Übersiedelung der Familie Jesu nach Kapernaum. Seine Leser, die mit der syn. Tradition wenigstens den Grundzügen nach vertraut waren, erinnert Jo damit an Bekanntes,[3]) und er konnte sich um so eher Weitläufigkeiten ersparen, wie z. B. die selbstverständliche Bemerkung, daß ein solcher Umzug einer in Nazareth wohnhaften Familie nicht etwa vom Hochzeitshaus in Kana aus stattgefunden haben kann, wo die Brüder vielleicht gar nicht anwesend gewesen sind (oben S. 75), daß vielmehr Jesus und seine Mutter, vielleicht noch am Abend des großen Tages, Kana verlassen, das nahe Nazareth

---

[2]) Cf Jo 4, 53; 18, 1; Mr 2, 25; ähnlich auch Jo 4, 12; AG 7, 15; 16, 33 und die gegenteiligen Näherbestimmungen des Subjekts Jesus Jo 4, 1f.; 6, 15; Winer § 58, 6 a. E. Das ist hebräisch (Gen 13, 1; 14, 15; 19, 30) und jüdisch cf Schlatter S. 36.

[3]) Kapernaum die *ἰδία πόλις* Jesu Mt 9, 1 (Bd I², 366); dort ist er zu Hause Mr 2, 1 (Mt 13, 36?). Mutter und Brüder finden wir dort Mt 12, 46; Mr 3, 31 (auch 3, 21 *οἱ παρ' αὐτοῦ*). Auch Jo 6, 17. 24. 59 erscheint Kapernaum als regelmäßiger Aufenthaltsort Jesu. Die dortigen Einwohner sind mit seinen Familienverhältnissen bekannt 6, 42. Auch zu Jo 7, 2ff. wird man daher an Kapernaum als Ort zu denken haben. In Nazareth sind nur die Schwestern Jesu geblieben Mt 13, 56; Mr 6, 3; daher von Jo hier nicht mitgenannt. Sie werden durch Ehebande dort festgehalten gewesen sein. Wenn Mt, der über die ganze Zwischenzeit zwischen der Taufe und Versuchung Jesu und der Verhaftung des Täufers schweigend hinweggeht, die Übersiedelung Jesu von Nazareth nach Kapernaum mit letzterer Tatsache verknüpft Mt 4, 13, so hat er von seiner auch sonst, besonders in den Reden, bewiesenen Freiheit Gebrauch gemacht cf Bd I², 160 A 1. Für Jo bestand kein Grund, diese Tatsache in frühere Zeit zurückzuverlegen, da er von irgend welchen Begebenheiten in Kapernaum hier nichts zu berichten hat. Er gibt also aus selbständiger Kunde das geschichtlich Genauere. — Die genauere Transscription *Καφαρν.* (כפר נחום) statt *Καπερν.* ist Jo 4, 46; 6, 17. 24. 59 ganz überwiegend, aber auch 2, 12 durch ℵ B T^b X und die Lat. ausreichend bezeugt cf Bd I², 161.

aufgesucht und in den nächsten Tagen zu der Übersiedelung sich gerüstet haben. Lange war vorläufig ihres Bleibens in Kapernaum nicht. Da dies von allen Genannten gesagt wird, für Jesus aber aus v. 13 als Grund des baldigen Aufbruchs von Kapernaum eine Reise zum Passafest sich herausstellt, so wird eben dies auch für seine Familie und seine Jünger gelten. Während dies v. 13 von Jesus allein erzählt ist, erfahren wir nachträglich und beiläufig aus v. 17, daß die Jünger ihn nach Jerusalem begleitet haben. Wie diese sind auch Mutter und Brüder v. 13 eben nur nicht genannt, aber keineswegs ausgeschlossen; vielmehr ist ihre Teilnahme an der Wallfahrt anzunehmen.[4])

Daß das jüdische Passafest nahe bevorstand, dient nicht zur bloßen Zeitbestimmung, sondern zur Motivirung[5]) der Reise Jesu nach Jerusalem (v. 13). Die wiederholte Nennung des Festes v. 23 (abgekürzt 4, 45) zeigt, daß es dem Ev von Bedeutung ist, daß Jesus, auf welchen der Täufer als auf das von Gott bestellte Passalamm hingewiesen hatte (1, 29), und welcher an einem Passafest sterben sollte, bei Gelegenheit gerade dieses Festes zum ersten Mal in Jerus. öffentlich aufgetreten ist und auf seinen Tod hingewiesen hat. Jesus kommt lediglich als Festpilger nach der Sitte seines Volks zur Hauptstadt. Alles entweder an sich Nebensächliche oder für den Erzähler vorläufig Unwesentliche, was er später doch als geschehen voraussetzt, wie das Mitreisen der Jünger (v. 17 cf 3, 22), die Wundertaten (v. 23) und das Lehren Jesu (3, 2) läßt Jo bei Seite, um in einer raschen Folge kurzer Sätze[6]) eine einzige Handlung Jesu v. 14—16 und, nach einer Zwischenbemerkung über den Eindruck, welchen sie auf die Jünger machte v. 17, eine durch jene Handlung veranlaßte Unterredung zwischen Jesus und Vertretern der Tempelpolizei zu berichten v. 18—20 und ein hiebei gefallenes Rätselwort Jesu zu

---

[4]) Cf Lc 2, 41; Jo 7, 10. Die Mutter ist Zeugin der Passion Jo 19, 25. Von den Brüdern ist der Besuch des Todespassa's nicht zu beweisen. Über 1 Kr 15, 7; Hebräerev. frgm. 18 s. GK II, 700.

[5]) Auch 11, 55 gibt die gleiche und 5, 1 die ähnliche Angabe das Motiv für die mit *καί* angeknüpfte weitere Tatsache. Mit 6, 4 hat es seine besondere Bewandtnis s. z. St. Auch die Ankunft Jesu wird noch vor dem Anfang des Festes eingetreten sein cf 11, 55—12, 1. Das 2, 13; 6, 4; 11, 55 zu *τὸ πάσχα* hinzugefügte *τῶν Ἰουδαίων* ist wesentlich gleichartig mit dem *τ. Ἰουδ.* 2, 6 (oben S. 155 A 96). In dem für Juden und Judenchristen geschriebenen Mtev wäre derartiges undenkbar. Vergleichbar ist Mr 14, 12; Lc 22, 1. 7.

[6]) In v. 13—16 finden sich 7 die einzelnen Sätze verknüpfende *καί*, und überhaupt keine andere Konjunktion, kein *δέ*, kein sonst bei Jo so häufiges *οὖν*. Ein achtes *καί* dieser Art haben v. 15 vor *πάντας* א* (vorher *καὶ ἐποίησεν*) und Ol (trotz *ποιήσας* vorher, also gemischte LA), demnach die Versionen (S^1 und die älteren Lat.) wahrscheinlich nicht ohne Anhalt in ihrem Original.

erläutern 21—22. Wie Jesus als Festbesucher nach Jerus. kommt, so als Festgenosse in den Tempel. Die Anregung zu einem öffentlichen Handeln empfängt er von außen. Der Anblick der mit dem Opferkultus und der Tempelsteuer zusammenhängenden Handelsgeschäfte, [7]) welche zumal zur Passazeit und in den Tagen vor dem Fest bei dem ungeheuren Andrang der Festpilger einen breiten Raum in den äußeren Vorhöfen und den Hallen um den Tempelplatz beansprucht haben müssen, erfüllt ihn mit Entrüstung. Aus Stricken, [8]) oder kurzen Tauenden, die leicht am Boden werden zu finden gewesen sein, wo hunderte von Rindern

---

[7]) Die Geldwechsler heißen v. 14 *κερματισταί* von *κέρμα*, Scheidemünze, v. 15 wie Mt 21, 12; Mr 11, 15 *κολλυβισταί* von *κόλλυβος*, urspr. gleichfalls kleine Münze, dann aber gewöhnlich das Aufgeld beim Umwechseln einer Münzsorte in die andere, das Agio s. die Lexika, auch Herwerden, Lex. gr. supplet., in diesem Sinn ein bei den Juden eingebürgertes Fremdwort Krauß, Lehnwörter II, 505. Der auf den ersten Blick befremdliche Wechsel des Ausdrucks erklärt sich daraus, daß *τῶν κερματιστῶν τὸ κέρμα* (oder nach gleichfalls gut bezeugter LA *τὰ κέρματα*) weniger angenehm lauten würde. Die Geldwechsler saßen an ihrem Tische, auf denen sie die anzunehmenden und auszugebenden Münzen, nach Sorten geordnet, ausgelegt hatten. Daher *τράπεζα* Name auch für das große und ständige Geldinstitut, die Bank Lc 19, 23, *τραπεζίτης* Bankier Mt 25, 27. Anlaß zur Aufstellung von Wechslertischen auf dem Tempelplatz bot wenigstens hauptsächlich die Tempelsteuer (*τὸ δίδραχμον* Mt 17, 24 Bd I², 561 f.; Schürer II, 55. 258 f.), welche in althebräischer Münze, „Geld von Tyrus“, entrichtet, also in solche umgewechselt werden mußte. Die Einziehung der Tempelsteuer geschah im letzten Monat vor dem Passa. Die Tische der Geldwechsler wurden in der Provinz am 15. Adar, in Jerusalem am 25. desselben Monats aufgestellt Mischna, Schekalim I, 3.

[8]) Neben *σχοινίων* v. 15 ist *σχοινίον* bezeugt durch S¹ Sh (Ss beginnt erst mit 2, 16; Sc mit 3, 6), die Lat ff² q und wenige Min., wahrscheinlich aber auch schon durch Herakleon, welcher dichtete, daß Jesus aus zwei Stücken, nämlich aus einem Hanfstrick (statt aus Leder) und einem Stock, woran er jenen anband, eine Peitsche hergestellt habe Orig. X, 33, s. besonders ed. Preusch. p. 207, 15. 19. — Das von allen Griechen außer ℵ (om. *τε*, ein Korrektor schrieb hinter *τά* ein sinnloses *καί*, tilgte es aber wieder) bezeugte *τά τε πρόβατα καὶ τοὺς βόας*, welches scheinbar die Menschen, die doch unter *πάντας* zu verstehen sind, in Schafe und Rinder einteilt, gab den Übersetzern zu allerlei Änderungen Anlaß. S¹ schrieb dahinter *καὶ τοὺς κολλυβιστὰς καὶ ἐξέχεεν τὰ κέρματα αὐτῶν κτλ.* So hatte man doch neben den zwei Tierarten wenigstens auch eine Gruppe von Menschen. Alte Lat. halfen gründlicher nach z. B. e *eiiciebat omnes, qui vobes* (l. boves) *et oves vindebant* (l. vend.), ähnlich q; andere wie a l ließen wenigstens *τε* unberücksichtigt. Am besten b c f und Vulg.: *boves quoque et oves.* Jo gebraucht nie korrelates *τὲ — καί*, wohl aber einseitiges *τέ* zur Anknüpfung einer Ergänzung 4, 42; 6, 18; wahrscheinlich auch Ap 21, 12. So auch hier trotz eines folgenden *καί* (= und) cf Lc 21, 11 Blaß § 77, 8. Also: er trieb alle hinaus samt ihren Schafen und Rindern. Die Erwägung, daß erst in folge des Umstürzens der Tische die Münzen zu Boden fielen, rechtfertigt doch nicht die Verdächtigung von *καὶ τ. τραπέζας ἀνέτρ.* durch Blaß. Schon ein Schlag mit der Geißel konnte das beginnen, was das Umstürzen der Tische vollendete.

anzubinden und loszubinden waren, macht Jesus eine Geißel,[9]) und diese schwingend treibt er die Viehhändler samt ihrem Vieh (s. A 8) zum Tempel hinaus d. h. von dem durch Hallen und Tore umschlossenen Tempelplatz hinweg. Noch schwerer werden die Geldwechsler getroffen; denn wenn Jesus seine Geißel auf den einen oder andern Tisch fallen ließ, daß die darauf angehäuften und nach Sorten geordneten Münzen durcheinander geworfen wurden und zur Erde rollten, und wenn er dann, um das Werk der Verwirrung zu vollenden, die Tische selbst umstürzte, so kann man sich vorstellen, wie groß der Verlust der Geldwechsler gewesen sein muß, zumal an einem Platz, wo schon in ruhigen Stunden Vieh und Menschen aller Art sich drängten. Am zartesten werden die Taubenverkäufer behandelt; sie allein — so scheint es nach dem Bericht — werden eines Wortes gewürdigt. Sie sollen die Käfige oder Körbe, worin sie die Tauben feilhalten (*ταῦτα*, nicht *ταύτας*), wegschaffen. Und sie zunächst bekommen zu hören, was auch allen andern gilt, und was den Grund des ganzen gewaltsamen Auftretens aufdeckt: „Macht das Haus meines Vaters nicht zu einem Kaufhaus“. Wie schon als Knabe (Lc 2, 49) fühlte er sich im Heiligtum des Gottes Israels als in seinem Vaterhaus; und wie damals im Gegensatz zu seinen irdischen Eltern, die sein Verhalten unbegreiflich finden, so jetzt in dem noch viel schärferen Gegensatz zu den Handelsleuten, welche ohne Rücksicht auf die Heiligkeit des Ortes lärmend und feilschend ihre Geschäfte betreiben, nennt er Gott s e i n e n Vater. Als der einzige Sohn Gottes unter den Vielen übt er Hausrecht in seines Vaters Haus. In dem Lärm und Unrat, welchen dieses Getriebe bis dicht an die Stätte der Anbetung brachte, und in den gewinnsüchtigen Gedanken, womit die Händler aus den gottesdienstlichen Bedürfnissen des Volkes ihren Vorteil zu ziehen suchten, stellt sich ihm die ganze Veräußerlichung des damaligen jüdischen Kultus dar. Gegen diese wendet er sich mit einer Gewalt aufflammenden Zornes, welche nicht zum wenigsten daran zu erkennen ist, daß er bei den in ihren Gewohnheitsrechten hart Angegriffenen und schwer Geschädigten auf keinen Widerstand stößt. Der Fremde mag ihnen als ein heißblütiger Galiläer[10]) erschienen sein, vielleicht als einer jener Zeloten, welche auch nach dem Sturz ihres Führers des Galiläers Judas dem Grundsatz treu blieben, daß man die Gottesherrschaft, wenn es nicht anders gehen wolle, mit dem Schwert herstellen müsse.[11]) Aber er war ein wehr-

[9]) *φραγέλλιον* (cf *φραγελλοῦν* Mr 15, 15; Mt 27, 26), wahrscheinlich = *flagellum* (*flagellare*), bei Juden und Syrern eingebürgert cf Krauß, II, 477. 489. 495, daher auch von S[1]Sh nur transskribirt.

[10]) Jos. bell. III, 3, 2; vita 17 (Lc 13, 1?).

[11]) AG 5, 37; Jos. bell. II, 8, 1; ant. XVIII, 1, 1 u. 6; Mt 10, 4 = Lc 6, 15.

loser Mann und hatte keinen Anhang. Es bleibt staunenswert, daß sie sich ihm nicht widersetzten. Zelotisch und darum gefährlich erscheint auch den Jüngern das gewaltsame Auftreten Jesu (v. 17). Sie wurden sofort an ein Psalmwort erinnert. Jo, welcher einer von ihnen war, hätte dies schwerlich hier in seine Erzählung einflechten können, wenn er sich nicht dessen erinnerte, daß gleich damals im Gespräch der Jünger auf die Stelle Ps 69, 10 hingewiesen worden sei. Der Dichter dieses im NT oftmals auf Jesus und seine Geschichte angewandten Psalmes[12]) schreit aus tiefer Not heraus nach Gottes Hilfe. Obwohl er seiner Schwachheitssünden bewußt ist (v. 6), versichert er doch, daß der allgemeine Haß, der ihn in seine verzweifelte Lage gebracht hat, die Entfremdung seiner nächsten Angehörigen und der schadenfrohe Spott seiner Verfolger, seinerseits unverschuldet seien (v. 5). Um Gottes willen hat ihn Schmach betroffen (v. 8). Er kann sagen: „Der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt, und die Schmähungen derer die dich schmähen, sind auf mich gefallen" (v. 10). Schon aus dem Parallelismus der beiden Hemistiche dieses Verses wie aus dem ganzen Zusammenhang ergibt sich, daß der Sänger hiemit nicht von der innerlich verzehrenden Glut frommen Eifers redet (Ps 119, 139), sondern von der Vernichtung seines Lebensglücks und seiner Ehre vor den Menschen, von der gesamten Notlage, in der er sich befindet. Veranlaßt ist dies alles durch den rücksichtslosen Eifer, mit welchem er für den Tempel, für die Würde des Gottesdienstes und die Ehre des darin anzubetenden Gottes eingetreten ist. Überaus treffend war die Vergleichung Jesu, wie er sich in diesem Augenblick zeigte, mit jenem Psalmisten, freilich nicht in dem Sinn, als ob das Schriftwort, das den Jüngern in den Sinn kam, jetzt bereits an Jesus allseitig sich erfüllte. Jo sagt hier nichts von Erfüllung einer Weissagung, wie er es von 12, 38 an so häufig tut. Er schließt diesen Gedanken geradezu aus und gibt den Sinn, in welchem die Jünger damals der Psalm-

---

In der Mischna Sanhedrin IX, 6 ist vielleicht nicht die Partei der Zeloten im historischen Sinne gemeint, aber doch von den Eiferern (קנאין) als einer Klasse von Leuten die Rede, welche die Gewohnheit haben und ein gewisses Recht genießen, einen offenbaren Frevler zu erschlagen. — Ein Scholiast des 13. Jahrh. zu der „Aurora" des Petrus de Riga (12. Jahrh.), welcher mehrmals, und zwar meistens nach Hieronymus, das Hebräerev citirt, bemerkt zur Tempelreinigung: *In libris evangeliorum, quibus utuntur Nazareni, legitur, quod radii prodierunt ex oculis ejus* (sc. Jesu), *quibus territi* (sc. die Händler) *fugabantur*. Cf James im Journ. of theol. stud. 1906 July p. 566. Dies ist sicherlich ein echtes Fragment des HE, eine mit Frg. 7 (GK II, 693) u. a. vergleichbare Amplifikation zu Mt 21, 12f., welche Hieronymus zu Mt 21, ohne das HE zu citiren, in freier Weise sich angeeignet hat.

[12]) Jo 15, 25; Rm 11, 9; 15, 3; AG 1, 20. Ob auch Jo 19, 22 s. dort.

stelle sich erinnerten, genau wieder, indem er in dem Citat das im Grundtext und in LXX vorliegende Perfectum durch ein Futurum ersetzt. [13]) Die Jünger wurden von der Sorge ergriffen, daß der Eifer um Gottes Haus, den Jesus so rücksichtslos betätigt hatte, ihn verzehren werde, wie er den Psalmisten verzehrt hatte; auch Jesum nicht in dem Sinne, daß er sich innerlich aufreiben werde. Dieser Gefahr ist am wenigsten ausgesetzt, wer seinem gerechten Zorn so kraftvoll und erfolgreich wie Jesus in diesem Fall Luft machen kann. Die Jünger fürchten vielmehr ganz im Sinne des Psalmworts, daß ein so stürmisches Eifern gegen längst bestehende und von den Aufsehern des Kultus geduldete Mißstände ihrem Meister Haß und Verfolgung seitens des Volks oder der Machthaber zuziehen werde. Soweit jedoch sollte es vorerst nicht kommen. — Über die Zwischenbemerkung v. 17 hinweg wird v. 18 mit einem wiederaufnehmenden und zugleich weiterführenden *οὖν* [14]) zu dem übergegangen, was die Juden d. h. amtliche Vertreter des jüdischen Gemeinwesens (s. oben zu 1, 19), hier ohne Frage Leute von der unter dem Oberbefehl des *στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ* stehenden Tempelpolizei, [15]) aus Anlaß der Handlung Jesu taten [16]). Da diese einen großen Tumult veranlaßt haben muß, werden die untergeordneten Wächter der Ordnung alsbald ihren Vorgesetzten Meldung davon gemacht haben, und letztere sind es, welche Jesus zur Rede stellen und nach seiner Legitimation fragen. Eine amtliche Befugnis fehlte dem unbekannten Zeloten, als welcher Jesus ihnen erscheinen mußte. Nur wenn er durch ein Wunderzeichen sich als einen von Gott gesandten Propheten erwiesen hätte, könnte man ihm das Recht zugestehen, als Reformator des Kultus aufzutreten. [17]) In diesem

---

[13]) Das hebr. אֲכָלָתְנִי hat LXX richtig durch *κατέφαγέν με* übersetzt; denn es unterliegt ja keinem Zweifel, daß diejenigen Hss der LXX, welche *καταφάγεται* bieten (z. B. B), unter dem Einfluß des joh. Citats den Text so „verbessert" haben. Schon der Aorist *ἐπέπεσαν* im zweiten Hemistich beweist die Ursprünglichkeit von *κατέφαγεν*. Umgekehrt haben Jo 2, 17 einige Min., citirende Väter und Versionen (Ss S[1] und alle Lat., auch noch Vulg.) aus LXX *κατέφαγεν* herübergenommen. Der fut. Sinn von *καταφάγεται* ist unanfechtbar, cf Winer-Schmiedel § 13, 6; Phryn. ed. Lobeck p. 327. 347 f. Anm.

[14]) Ebenso oder ähnlich v. 22; 3, 25; 4, 1. 45; 6, 66; 11, 3. 6. 14 und öfter von Jo gebraucht; hier om. Ferr. 01 (dieser auch 6, 66 mit vielen anderen), Ss Sh Copt. Arm., b l, dafür *δέ* S[1], *et* e.

[15]) AG 4, 1; 5, 24. 26; Jos. bell. II, 17, 2; VI, 5, 3; im Plural Lc 22, 4. 52 der Sagan und die Seganim, hohe Beamte priesterlichen Standes, deren Untergebene (*ὑπηρέται* AG 5, 26; *φύλακες τοῦ ἱεροῦ* Jos. bell. VI, 5, 3) Leviten waren cf Schürer II, 264 ff. 271 f. 274.

[16]) *ἀποκρίνεσθαι* hier nicht: auf eine Frage oder überhaupt auf eine Aussage des Anderen (1, 49. 50; 3, 3) Antwort geben, sondern aus Anlaß einer Tatsache oder Sachlage das Wort ergreifen cf 5, 17. 19; Mt 17, 4; Mr 10, 51; AG 3, 12; noch kühner (= עָנָה) Mt 11, 25 s. Bd. I[3], 435 A 38.

[17]) Längst hatte man auf einen „zuverlässigen Propheten" gewartet,

Sinne fragen sie: Was für ein Zeichen zeigst du uns in bezug darauf, daß du dies tust? [18]) oder was lässest du uns sehen als ein Zeichen dafür, daß du so zu handeln berechtigt seiest? Den Zeichen fordernden Juden (1 Kr 1, 22) antwortet Jesus mit einem Rätselwort (v. 19; Mt 12, 29; 16, 1 ff.), welches der Form nach ein Anerbieten enthält, das geforderte, ihn legitimirende, sein Handeln rechtfertigende Zeichen zu tun, in der Tat aber eine Ablehnung der Forderung, wie sie gemeint war, bedeutet: „Brechet diesen Tempel ab, und innerhalb dreier Tage werde ich ihn aufrichten". Wie so häufig, bezeichnet der Imperativ, dem entweder ein zweiter Imperativ (1, 46; 7, 52) oder ein Futurum (1, 39; Mt 7, 5; 8, 8; AG 8, 31) angeschlossen ist, eine erste Handlung, die geschehen muß, damit die zu zweit genannte geschehen könne s. oben S. 127 A 36. In Form einer Aufforderung und Herausforderung macht Jesus ein Tun der Juden zur bedingenden Voraussetzung seiner Bereiterklärung, ein Zeichen zu tun, welches allen Ansprüchen genügen wird. Jesus bedient sich der Form des Sinnspruchs (מָשָׁל), welcher dem Rätsel (חִידָה) verwandt ist, und hier wie oft geradezu ein Rätsel darstellt (Bd I², 479—484, auch 195 f. 373). Aus Mt 26, 61; 27, 40; Mr 14, 58; 15, 29; AG 6, 11—14 sieht man nicht nur, daß das nur hier berichtete Wort Jesu einen bleibenden Eindruck bei den Gegnern Jesu zurückgelassen hat, sondern auch, daß man es in diesen Kreisen hinterdrein als ein Rätselwort erkannt hat, hinter dessen Wortlaut ein tieferer Sinn zu suchen sei. Die Lösung des Rätsels, welche der Ev als das den Jüngern nach der Auf-

---

der die ohne solche Auktorität getroffenen und daher als vorläufig betrachteten Kultuseinrichtungen bestätigen oder durch bessere ersetzen sollte 1 Makk 14, 41; 4, 46; 9, 27. Insbesondere erwartete man solches von Elias Mt 17, 10 f. Bd I³, 557. Eine stehende Formel, womit die Rabbinen ihre gesetzgeberischen Entscheidungen begleiteten, war: „bis Elias kommt" z. B. R. Meïr in Mischna, Schekalim II, 5. Dies lag der zweiten Frage der Deputation an den Täufer Jo 1, 21 zu grunde. Ohne Zeichen zu tun (Jo 10, 41), hatte dieser die pharisäischen Rabbinen, die sadducäischen Oberpriester und den Fürsten Herodes Antipas schonungslos angegriffen. Hätte der Täufer sich je im Tempel sehen lassen, würden „die Juden" auch ihn nicht ohne weiteres unschädlich gemacht haben. Die doppelte Gesandtschaft Jo 1, 19. 24, das Zögern des Antipas Mt 14, 5. 9 und Stimmungsäußerungen wie die Mt 21, 25 f. zeigen, daß man mit Leuten dieser Art glaubte behutsam umgehen zu müssen. Cf auch Jos. ant. XVIII, 5, 2. Das Verhalten der Juden entspricht völlig der Zeitlage und der Tagesstimmung.

[18]) Cf 6, 30. Sowohl für *τί σημεῖον*, מַה אוֹת, als für *δεικνύναι σημεῖον*, סִימָן (oder נֵס) הַרְאוֹת Beispiele bei Schlatter S. 37. Der prägnante oder elliptische Gebrauch von *ὅτι*, besonders hinter Fragworten oder kurzen Fragsätzen („so frage ich in Rücksicht darauf daß") sehr häufig bei Jo 7, 35; 8, 22; 9, 17; 11, 47; 14, 22, aber auch Mr 4, 41 (3, 30; 9, 11); Mt 8, 27; Lc 16, 3, entsprechend hebr. כִּי Gen 20, 9; 40, 15, cf H. Ewald S. 131 f. 140; Blaß § 78, 6; 81, 1; auch Bd IX, 203 A 85.

erstehung Jesu aufgegangene Verständnis (cf 12, 16. 32; 18, 32; 21, 19) mit wenigen Worten mehr andeutet, als darlegt, erspart dem Ausleger nicht die Bemühung um eine Deutung, welche durch Form und Inhalt des Maschal im Vergleich mit der geschichtlichen Lage, aus welcher heraus es gesprochen wurde, dargeboten wird. Vor allem ist abzuweisen, daß Jesus den Hinweis auf den fraglichen Tempel (*τοῦτον*) mit einer auf seinen eigenen Körper hinweisenden Handbewegung begleitet habe, welche die Juden nicht bemerkt hätten.[19] Das Mißverständnis der Juden wäre ebenso lächerlich als ihrerseits unverschuldet; und anstatt eines innern Zusammenhangs zwischen dem Wort und seiner tatsächlichen Veranlassung hätten wir ein jedes Verständnis auch des klügsten Hörers vereitelndes Spiel mit einer zweideutigen Vokabel. Unter *ὁ ναὸς οὗτος* konnte damals und kann auch heute nichts anderes verstanden werden, als der Tempel, um dessen Heiligkeit Jesus so eben geeifert hat. Jo, welcher v. 14. 15 und überall sonst mit *τὸ ἱερόν* den ganzen Tempelplatz samt allen darauf befindlichen Gebäuden und Höfen bezeichnet, will unter dem nur hier von ihm gebrauchten *ναός*, dem genaueren Sprachgebrauch entsprechend, den eigentlichen Tempel, das aus dem Allerheiligsten, dem Heiligen und einer Vorhalle bestehende Bauwerk verstanden haben.[20] Dieses war das eigentliche Haus des Vaters Jesu, und um Wahrung der Würde dieser Stätte des Wohnens Gottes und der priesterlichen Anbetung war es ihm zu tun gewesen, als er gegen das Unwesen in den äußeren Vorhöfen einschritt, die ja nur wegen ihrer Verbindung mit dem *ναός* und ihrer Zweckbeziehung auf den Kultus heilig waren und zum Heiligtum (*τὸ ἱερόν*) gerechnet wurden. Es bedurfte keiner auf das Tempelhaus hinzeigenden Handbewegung, um das *οὗτος* deutlich zu machen; es wird von den meisten Stellen der Vorhöfe, also auch vom Standort des Redenden und seiner Hörer aus mehr oder weniger vollständig sichtbar gewesen sein. Daß nun die Juden dieses ihnen hochheilige, ja abergläubisch verehrte Gotteshaus jemals eigenhändig zerstören würden, war freilich undenkbar. Wenn Jesus vorauszusetzen schien, daß sie es dennoch tun werden, und sie herausforderte, dies zu tun, so mußten sie sich bei einigem Nachdenken sagen und haben es sich, wie bemerkt, nachträglich gesagt, daß dieses Wort irgendwie uneigentlich gemeint sein müsse. Jesus kann mit dem Zerstören des Tempels nur etwas meinen, wovon er voraussetzt, daß die Juden es wirklich tun werden, und wovon er urteilt, daß sie damit, natürlich wider ihren Willen und ohne klares Bewußtsein um die Tragweite ihrer Tat,

---

[19]) So noch Lampe I, 537 und selbst Bengel z. St.

[20]) Cf Bd I[2], 154. Dem *ἱερόν* entsprach bei den Juden gewöhnlich הר הבית dem *ναός* בית oder היכל, letzteres auch im engeren Sinn: das Heilige im Unterschied vom Allerheiligsten.

ihren Tempel zerstören. Wie die Jünger von der bangen Ahnung ergriffen werden, daß Jesus durch die Säuberung des Tempels den tötlichen Haß der Priesterschaft sich zuziehen werde, so erkennt Jesus aus dem Verhalten derselben, daß sie dazu fortschreiten wird, den unbequemen Mahner aus dem Weg zu räumen. Anstatt nach der inneren Berechtigung seines auffälligen Auftretens zu fragen, fordern „die Juden" ihm eine äußerliche Legitimation ab; und sie, die für die Ordnung und Würde des ihnen obliegenden Kultus verantwortlich sind, zeigen damit, daß sie nicht Buße tun wollen und werden. Die Gleichgiltigkeit, welche die Gesandten des Synedriums dem Bußprediger Jo gegenüber an den Tag legen (1, 19 ff., oben S. 112 f.), wird Jesu gegenüber, der sie in ihrem eigensten Gebiet aufsucht und nicht mit Worten, sondern mit der Tat sie angreift, zu tötlichem Haß sich steigern und nicht ruhen, bis dieser unschädlich gemacht ist. Jesus aber sagt voraus, daß, wenn sie seinen Leib töten — denn mehr können sie ja nicht (Mt 10, 28) — sie damit auch ihren durch sie und unter ihrer Aufsicht von anderen längst entweihten Tempel zerstören werden. Mit dem Tempel aber fällt auch der Kultus und die Kultusgemeinde dahin. Die Tötung Jesu ist die Vernichtung von alle dem. Ist demnach das nächste Objekt von *λύσατε* Jesus und zwar der Leib Jesu, so muß dieser auch das nächste Objekt des dem Tun der Juden gegensätzlich entsprechenden *ἐγερῶ* sein. Seinen getöteten Leib wird Jesus innerhalb dreier Tage wieder zum Leben erwecken cf 10, 18. Wie aber in seiner Tötung *implicite* der Abbruch des steinernen Tempels enthalten ist, so in der Selbstauferweckung Jesu die Aufrichtung eines neuen Tempels. Schon vorher war der Leib Jesu eine Wohnstätte Gottes wie die Stiftshütte (1, 14); durch seine Auferweckung wird er zu einem herrlichen und unzerstörbaren Tempel werden, zu einem Sammelpunkt der wahrhaftigen Anbeter Gottes. Die Auferweckung Jesu ist die Gründung eines neuen, vom Tempel in Jerusalem unabhängigen Kultus und einer neuen nicht mehr an das jüdische Volk gebundenen und auf dieses beschränkten Gemeinde.[21]) Über den Kampf mit der entarteten Priesterschaft, der gleich bei dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu im Tempel sich ankündigt, über den scheinbaren Sieg seiner Gegner, den er voraussieht, und über den Untergang des entweihten Heiligtums und des entarteten Gottesdienstes, welchen jene durch ihre Unbußfertigkeit selbst heraufbeschwören, reicht der prophetische Blick Jesu hinaus bis zu seiner Auferstehung, die nicht kann auf sich warten lassen, und zu der damit gegebenen Begründung einer

---

[21]) Cf Jo 4, 23; 10, 16—18; 11, 52; 12, 32; Mt 16, 18; 21, 42 f. Bd I², 541. 622 f. und was die 3 Tage anlangt cf das Rätselwort Mt 12, 39 f. Bd I, 466. Zu der imperativischen Form der Ankündigung seiner zukünftigen Tötung cf Mt 23, 32, Bd I, 648 A 81.

von jeder irdischen Örtlichkeit unabhängigen Gottesverehrung (Jo 4. 21—24) und einer über die Schranken der Nationalität erhabenen Gemeinde. Die geistvolle Kürze des Ausdrucks für diese weitreichenden Gedanken beruht nicht auf einem Spiel des Witzes mit dem Wort *ναός*, womit Jesus zwei sachlich auseinander fallende Dinge zu benennen beliebt, sondern auf dem inneren Zusammenhang zwischen dem Schicksal seines Leibes und des jüdischen Tempels, wofür die gleiche Benennung der verschiedenen, aber vergleichbaren Gegenstände eben nur die kürzeste, bildliche Form des Ausdrucks ist. [22]) Gleicher Kürze bedient sich auch der Ev in seiner Deutung v. 21. Daß Jesus von dem Tempel geredet habe, brauchte ebensowenig gesagt zu werden, als es geleugnet werden konnte. Die Lösung des Rätsels, welches die Juden, aber auch die Jünger damals noch nicht lösen konnten, weil ihre Gedanken an dem steinernen Tempel haften blieben, lag darin, daß Jesus zugleich von dem Tempel, welcher sein Leib war, geredet hatte. Jo gibt hier wie anderwärts keine schulmeisterliche Auslegung der *παραβολή* oder, um mit ihm selbst zu reden (10, 6; 16, 25. 29) *παροιμία*, sondern er reicht dem Leser den Schlüssel dar, womit er selbst das Schloß öffnen kann, und der Schlüssel paßt, die Deutung ist richtig. Er stellt sie zunächst gegenüber der Auffassung der Juden, welchen das tiefsinnige Wort wie die Rede eines Verrückten klang, weil ihnen der Schlüssel fehlte v. 20. Selbstverständlich bezeichnen sie mit *ὁ ναὸς οὗτος* denselben Tempel, um dessen Heiligkeit Jesus geeifert hatte, von dem er in der Tat auch so eben geredet hatte, also nicht den salomonischen oder den nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil unter Serubabel erbauten Tempel, sondern den herodianischen, der ja nicht eine Renovation des serubabelischen, sondern ein Neubau von Grund aus war. [23]) Von diesem konnten sie sagen: Während 46 Jahren

[22]) Ähnliche Doppelsinnigkeit 3, 5—8; 4, 35—38; 8, 28; 9, 39—41.

[23]) Jos. ant. XV, 11, 2—3. 6. — Die verwickelte chronologische Frage kann hier nicht beiläufig erledigt werden. Cf Schürer I, 369. 392 f., da auch die wichtigere Literatur. Nach ant. XV, 11, 6 ist an dem *ναός*, mit dessen Erbauung zweifellos der ganze Neubau des *ἱερόν* begonnen hat, und um welchen es sich nach dem Wortlaut von Jo 2, 1 in erster Linie handelt, 1 Jahr und 5 Monate lang gebaut worden, und die Feier der Einweihung am Schluß dieser ersten Bauperiode soll mit dem Jahrestag des Regierungsantritts Herodes des Gr. zusammengefallen sein. Hat nun Jos. hier wie sonst von den beiden ant. XVII, 8, 1; bell. I, 33, 8 neben einandergestellten Terminen des Regierungsantritts den zuerst genannten im Auge, nämlich die Besiegung des Antigonus oder die Eroberung Jerusalems, welche wahrscheinlich in das J. 37 a. Chr. und zwar wahrscheinlich in die Mitte des Sommers (Juni oder Juli) dieses Jahres fällt (Schürer I, 358 f.), so ergibt sich zunächst als wahrscheinlicher Anfangstermin des Baus etwa Januar oder Februar. Das Jahr aber ist keineswegs gesichert. Abgesehen davon, daß bell. I, 21, 1 der Anfang des Baus in das 15., ant. XV, 11, 1 in das 18. Regierungsjahr des Herodes

wurde er gebaut d. h. seit 46 Jahren wurde an ihm gebaut. Diese sprachlich unanfechtbare Auffassung [24]) ergibt sich aus den tatsächlichen Verhältnissen. Nachdem Herodes in 1 Jahr und 5 Monaten das Tempelhaus und in weiteren 8 Jahren die dazu gehörigen Vorhöfe, Hallen und Umfassungsmauern im wesentlichen hatte herstellen lassen (Jos. ant. XV, 11, 5 und 6), blieb doch noch viel an diesem großen Werk zu tun. Zur Zeit Jesu wurde weitergebaut, wie man auch aus Mr 13, 1 f. (Mt 24, 1; Lc 21, 5) sehen kann, und erst um das J. 63, etwa 7 Jahre vor seiner Zerstörung kam der Bau zum Abschluß, an welchem bis zuletzt noch mehr als 18 000 Arbeiter sollen beschäftigt gewesen sein (Jos. ant. XX, 9, 7). Gegenüber der kurzen Zeit von 3 Tagen, welche Jesus für seinen zukünftigen Tempelbau in Anspruch genommen hatte, betonen sie die große Reihe der Jahre, welche damals seit dem Anfang des herodianischen Tempelbaus verstrichen war, um das unverstandene Wort Jesu als absurd zu erweisen, cf 8, 57. Ihr Ausruf ist keine Frage, auf die sie Antwort erwarten. Die Geschichte ist zu Ende. An seine

---

gelegt ist, eine Differenz, welche doch wohl, wenn auch dem Jos. unbewußt, mit der vorhin erwähnten, gleichfalls 3 Jahre betragenden Differenz in bezug auf den Regierungsantritt zusammenhängen wird, ist die Berechnung nach Regierungsjahren bekanntlich eine unsichere Sache. Es scheint nicht unbedenklich, wie noch Schürer I, 369 tut, auf grund der schlecht bezeugten und auch stilistisch unwahrscheinlichen LA *παρελθόντος* statt *προελθόντος* (auch *προσελθόντος*) ant. XV, 10, 3 die dortige Zeitangabe mit dem 18. J. in ant. XV, 11, 1 zu identificiren. Ist Augustus nach Dio Cass. 54, 7, 4 im Frühjahr 734 u. c. = 20 a. Chr. von Samos aufgebrochen, wohin er um Wintersanfang desselben Jahres zurückkehrte (Dio 54, 9, 7), so fällt nach dem Zusammenhang der Ereignisse sein Aufenthalt in Syrien und die Gunstbezeugungen, welche Herodes bei dieser Gelegenheit erfuhr (Jos. bell. I, 20, 4; ant. XV, 10, 3; Dio 54, 9, 3) in den Spätsommer oder Herbst des J. 20. Wenn nun Josephus diese Zeit durch die Worte bezeichnet *ἤδη δὲ αὐτοῦ* (des Herodes) *τῆς βασιλείας ἑπτακαιδεκάτου προελθόντος ἔτους*, so setzt er das 17. Jahr des Herodes mit der Zeit vom 1. Nisan (oder auch vom wirklichen Regierungsantritt um die Mitte des Sommers) des J. 20 bis dahin 19 gleich, und demgemäß das 18. Jahr, in welchem der Tempelbau begann (ant. XV, 11, 1), mit dem J. vom 1. Nisan 19/18. Ist nun nach ant. XV, 11, 6 (s. vorhin) wahrscheinlich im Januar oder Februar der Bau begonnen worden, so wäre dies in einem der beiden ersten Monate des J. 18 v. Chr. geschehen. So unsicher wie dies ist, so wenig ist auch auszumachen, ob die Juden bei ihrer selbstverständlich runden Zeitangabe das laufende Jahr mitgezählt oder ausgeschlossen haben, ob also um die Zeit des dem Passa von Jo 2, 13 vorangehenden Januar oder Februar 45 oder 46 Jahre seit Beginn des Tempelbaus verstrichen waren. Je nach dem würde sich das J. 28 oder 29 ergeben.

[24]) Wie בָּנָה heißt auch *οἰκοδομεῖν* nicht bloß erbauen, ein Gebäude von Anfang bis zu Ende herstellen, sondern auch ein bereits im Bau begriffenes weiterbauen, daran bauen, so regelmäßig in den Übertragungen: einem ein Haus bauen, ihm zu Nachkommen verhelfen, für den Fortbestand seines Geschlechts sorgen 2 Sm 7, 27; überhaupt sein Wohlsein fördern Ps 28, 5; von geistlicher Förderung 1 Kr 8, 1; 14, 4 etc., das äußere Gedeihen inbegriffen AG 9, 31.

bereits erläuterte Deutung v. 21 schließt Jo nur noch die Bemerkung, daß die Jünger nach der Auferweckung Jesu von den Toten sich dieses seines Wortes wieder erinnerten und nun erst der Schrift und dem Wort, das Jesus damals gesprochen hatte, Glauben geschenkt haben. Vergessen hatten sie es also ebensowenig wie die Feinde cf besonders AG 6, 14; aber weil es ihnen bis zu seiner Erfüllung ebenso unverständlich geblieben war, wie jenen, haben sie es bis dahin auch nicht mit der hl. Schrift in Verbindung zu setzen und einen sowohl auf die Schrift wie auf das Wort Jesu gegründeten Glauben an seine Auferstehung zu fassen vermocht. Nicht eine einzelne Schriftstelle ist gemeint, sondern die gesamte hl. Schrift, welche nach Überzeugung der apostolischen Gemeinde in mannigfaltiger Weise geweissagt hat, daß der Messias aus dem Tode zu neuem Leben erstehen werde cf 20, 9; Lc 24, 25f.; AG 2, 24—32; 1 Kr 15, 4.

Obwohl es nicht die Aufgabe des Evangelienerklärers ist, die Geschichte Jesu herzustellen und darzustellen (Bd I, 1), ist doch die Frage nach dem Verhältnis dieser Erzählung zu den ähnlichen Mt 21, 12—13; Mr 11, 15—17; Lc 19, 45f. nicht zu umgehen. Denn, hat sich schon bis dahin gezeigt, was weiterhin vielfache Bestätigung finden wird, daß Jo die syn. Überlieferung gekannt und, weil er sie bei seinen Lesern wenigstens ihren Grundzügen nach als bekannt voraussetzen mußte, auch vielfach berücksichtigt hat, so ist es für die Würdigung seiner Darstellung wesentlich, daß deren Verhältnis zu den verwandten und möglicherweise auf dieselben Tatsachen bezüglichen syn. Berichten richtig erkannt werde. Sieht man von der äußerst mageren Skizze des Lc ab, so unterscheidet sich Jo von Mt und Mr erstens durch eine größere Fülle der Darstellung: die Erwähnung der Schafe und Rinder als Objekte der bei Mt-Mr objektlosen Handelsgeschäfte, das Verschütten der Scheidemünzen neben dem Umstoßen der Tische, das Wort an die Taubenverkäufer; zweitens durch die völlige Verschiedenheit des Satzes, worin Jesus hier und dort sein Urteil über die Entweihung des Tempels ausspricht. Dort der Gegensatz von Bethaus und Räuberhöhle, hier von Haus des Vaters Jesu und Kaufhaus. Dies reicht aber ebensowenig wie die Verschiedenheiten z. B. zwischen Jo 18, 1—11 und seinen syn. Parallelen oder zwischen den Bergpredigten bei Mt und bei Lc dazu aus, zwei nur ähnliche Vorgänge zu unterscheiden. Dazu berechtigt aber auch nicht der dritte Unterschied, daß die Syn. die Tempelreinigung in den Bericht von den letzten Lebenstagen Jesu aufgenommen haben, Jo sie in eine um mehrere Jahre zurückliegende Zeit verlegt hat. Denn es liegt am Tage, daß Mt, welchem Mr so manchmal sich anschließt, nach sachlicher Verwandtschaft Stoffe zusammengestellt und zu einer scheinbaren Einheit verarbeitet hat, welche zeitlich und geschicht-

lich auseinanderfallen. Ist dies am deutlichsten an den größeren Reden nachzuweisen, so doch auch an Tatsachen.[25]) Es steht also von dieser Seite nichts im Wege, die augenscheinliche Identität der Tempelreinigung des Jo und des Mt anzuerkennen und, da bei Jo kein Beispiel einer solchen die geschichtliche Folge verletzenden Kombination nachzuweisen ist, wie sie bei Mt so häufig vorkommen,[26]) den Bericht des Jo als den chronologisch genaueren gelten zu lassen. Dies ist um so sicherer, je mehr man bei den Syn. eine feste Verkettung der Tempelreinigung mit den Erzählungen von dem letzten Besuch Jerusalems vermißt.[27])

---

[25]) Z. B. Mt 4, 13 (= Jo 2, 12 oben S. 163 A 3); Mt 8, 1—16 Bd I, 160. 330. 340.

[26]) Man erinnere sich des bekannten Urteils des „Presbyters" Johannes über Mr (*οὐ μέντοι τάξει* Eus. III, 39, 15), welches er erst recht über Mt hätte abgeben müssen, wenn er um diesen befragt worden wäre.

[27]) Mt erweckt bei dem arglosen Leser die Vorstellung, daß die Tempelreinigung unmittelbar an den Einzug sich anschließe. Man würde aber bei Ausscheidung von Mt 21, 12—13 nicht nur nichts vermissen, sondern einen viel strafferen Zusammenhang gewinnen. Der wundertätige Prophet von Galiläa (v. 11) heilt im Tempel (v. 14); das Hosianna (v. 9) setzt sich im Tempel fort (v. 16). Die Frage der Obrigkeit nach seiner Vollmacht bezieht sich nicht auf die Tempelreinigung, sondern auf sein öffentliches Heilen und Lehren (v. 23 cf v. 15 f.). Hierin wird man durch Lc bestärkt, welcher die Interpellation wegen des Hosiannarufs unmittelbar an den Einzug anschließt, dann erst die Tempelreinigung folgen läßt (19, 39—44. 45—46) und der Frage nach der Vollmacht Jesu (20, 1 f.) eine Schilderung der Lehrtätigkeit im Tempel voranschickt (19, 47—48), auf diese also auch die Frage nach der *ἐξουσία* bezogen haben will. Mr, welcher Spuren selbständiger Kunde zeigt z. B. durch den eigentümlichen Zusatz 11, 16, scheint auch zu wissen, daß die Tempelreinigung nicht am Tage des Einzugs, sondern am nächstfolgenden stattfand (11, 11. 12. 15). Sieht man näher zu, so zeigt sich sofort, daß die genauen Zeitangaben 11, 11. 12, 19. 20 sich auf die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaums beziehen, über welche er in der Tat genaue, von Pt herrührende (11, 21) Kunde besitzt. Dagegen entbehrt die Tempelreinigung 11, 15—17 bei ihm ebenso wie bei Mt und Lc der innerlichen Verkettung mit den Ereignissen jener Tage. Es fragt sich nur, ob das aus Jer 7, 11 entlehnte Wort Mt 21, 13; Mr 11, 17; Lc 19, 46, welches der Sachlage und den sonstigen Bezeugungen Jesu während der letzten Tage ebenso vorzüglich entspricht (Bd I, 614 f.), wie das Wort Jo 2, 16 der Sachlage nach der Darstellung des Jo, von der syn. Überlieferung erst in folge ihrer Verknüpfung der Tempelreinigung mit dem letzten Besuch Jerusalems frei gebildet ist. Notwendig ist diese Annahme keineswegs; wahrscheinlicher vielmehr, daß sie ein von Jesus wirklich in den letzten Tagen gesprochenes Wort hier ebenso frei mit der Tempelreinigung wie diese mit dem letzten Besuch Jerusalems verknüpft haben. Tatian hat die einzige Tempelreinigung, die er in sein Diatessaron aufnahm, im engeren Anschluß an Jo gegeben, sie aber aus der Verbindung mit Jo 2, 13[a] und 2, 23—25 gelöst, um sie in eine spätere Zeit zu verlegen, doch nicht wie die Syn. in den letzten, mit dem Tode Jesu endigenden Besuch Jerusalems, sondern in einen jerusalemischen Aufenthalt, dessen Schilderung mit Jo 2, 13[b] beginnt und Jo 10, 22—39 schließt, so daß Tempelreinigung und Tempelweihe den sinnreichen Rahmen bildeten. Über die ziemlich verwickelte Komposition cf GK II, 540 f. 544. 548 ff.

2. Die Wirkung der ersten Bezeugung auf die Volksmasse 2, 23—25. Ist Jesus ohne die Absicht einer Lehrtätigkeit unter der Bevölkerung der Hauptstadt und den Massen der Festpilger nach Jerusalem gekommen, und ist er nur unter dem Eindruck der Entweihung der Tempelräume, einer plötzlichen Eingebung gehorchend, zu einer kühnen Tat geschritten, so hat er es doch nicht bei diesem gewaltigen Protest und dieser einmaligen Demonstration bewenden lassen, sondern hat eben hieran während der nachfolgenden 8 tägigen Festzeit [28]) eine, wie der Erfolg zeigt, nicht unbedeutende öffentliche Tätigkeit als Lehrer und Wundertäter angeschlossen. Jo erzählt davon nichts einzelnes, sondern überläßt es dem Leser, aus den Wirkungen, die er teils in eigenen Worten (2, 23[b]; 4, 45), teils in Äußerungen eines vornehmen Jerusalemers (3, 2), teils in Worten Jesu an diesen (3, 11. 19) beschreibt, sich eine Vorstellung davon zu bilden. Wenn 2, 23 nur von Wunderzeichen die Rede ist, während nach 3, 11 die Selbstbezeugung Jesu vor allem durch das Mittel der Rede sich vollzieht, so zeigt 3, 2, daß das Eine nicht ohne das Andere zu denken ist. Die Versicherung Jesu, daß in und mit seiner Selbstbezeugung das Licht in die Welt gekommen sei 3, 19, bezieht sich auf die eine wie die andere Form der Selbstbezeugung. Das Verhältnis der Zeichen zu den Worten ist auch nicht dieses, daß die Zeichen eine Veranschaulichung und Bestätigung der Lehre sind, sondern beide weisen die Empfänglichen auf die Person des Lehrers und Wundertäters hin. Daß 2. 23 nur die *σημεῖα* erwähnt werden, erklärt sich aus dem Satz selbst, welcher ja nicht sagt, womit Jesus damals in Jer. beschäftigt war, sondern was damals für viele der entscheidende Bestimmungsgrund zum Glauben an seinen Namen wurde. Weil sie Zuschauer seiner wunderbaren

---

(unter § 13. 28. 59—72). S. 554 f., wo einiges von dem Forsch. I, 128. 180 f. 184. 254 ff. 259 Gesagten auf grund der früher noch nicht möglichen Vergleichung des arabischen Diatessarons mit dem lateinischen und beider mit den syrischen Fragmenten, modificirt worden ist. Solche Freiheit, wie Tatian sie sich gestattete, war schon zur Zeit des Orig. nicht mehr möglich cf tom. II, 20—22. Er wagt es noch nicht, die gewöhnliche Meinung von der stofflichen Identität der beiden Erzählungen (*τὰ νομιζόμενα παρὰ τοῖς πολλοῖς τὰ αὐτὰ εἶναι*) zu bestreiten, weiß aber die durch den Wortlaut gegebene *διαφωνία* nur durch Anwendung einer die Geschichte preisgebenden Allegorese, man kann nicht sagen, zu beseitigen, sondern nur des Interesses zu entkleiden. Eusebius stellt Jo 2, 14—16 als Sectio 21 mit Mt 21, 12—13 und den Parallelen bei Mr und Lc in Canon I als stofflich identisch zusammen. Augustin, cons. ev. II, 67, 129 unterschied 2 Tempelreinigungen.

[28]) Die Appos. *ἐν τῇ ἑορτῇ* (nur B ohne *ἐν*) zu *ἐν τῷ πάσχα* wäre müßig (cf 2, 13; 11, 55; 12, 1), wenn damit nur die Feier des 14. Nisan gemeint wäre und nicht vielmehr die ganze hiemit beginnende Festzeit cf Mt 26, 5. Vor derselben war Jesus angekommen s. oben S. 164 A 5. Solange sie währte, blieb er in Jerusalem.

Taten waren (6, 2), bekannten sie sich zu ihm. Dies nämlich will der hier gebrauchte Ausdruck (cf 1, 12) im Unterschied von ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν (2, 11; 7, 39 und oft) besagen, nicht als ob der Glaube an den Namen Jesu immer ein oberflächlicher und nur äußerlicher wäre; aber doch so, daß dieser Ausdruck die Vorstellung eines in der Nennung des Namens und somit im Bekenntnis zu ihm sich darstellenden Glaubens gibt. Es hatte den Anschein, als wolle sich um Jesus eine Gemeinde von solchen bilden, die sich zu ihm als dem Messias bekannten. „Jesus seinerseits aber vertraute sich ihnen nicht an.“ [29]) Ist an der Echtheit von αὐτόν hinter ἐπίστευεν nicht zu zweifeln, so ist auch mehr damit gesagt, als daß Jesus ihnen nicht traute. Dies ist nur die selbstverständliche Voraussetzung davon, daß er sich mit diesen um der Zeichen willen Gläubigen nicht näher einließ. Das war, wie das Imperf. sagt, sein regelmäßiges Verhalten während seines damaligen Aufenthalts in Jer.; er verzichtete darauf, aus Leuten, die keinen tiefer begründeten Glauben hatten, eine Jüngerschaft oder Gemeinde zu bilden, „weil er sie alle erkannte“. Sowohl die Form dieser Grundangabe, statt deren sonst wohl γάρ stehen würde (cf 6, 64), als die weitere Grundangabe v. 25, welche sonst tautologisch wäre,

[29]) Mag man mit den meisten Hss ὁ vor Ἰησοῦς lesen oder mit sehr wenigen (BL, viel stärker bezeugt 4, 44; Lc 24, 15) streichen, jedenfalls heißt dies nicht: Jesus selbst (dafür 4, 2 Ἰησοῦς αὐτός); denn vorher ist nicht von Personen die Rede, die mit Jesus so zusammengehören, daß der Leser ohne ausdrückliche gegenteilige Belehrung geneigt sein könnte, das von ihnen Ausgesagte auf Jesus mitzubeziehen (oder umgekehrt cf 4, 1 f.; auch 2, 12; 18, 1); sondern das betonte „er“ und sein Verhalten tritt scharf den anderen gegenüber, von denen vorher etwas ausgesagt ist cf 4, 44 und Blaß § 48, 1. Die Tilgung von Ἰησοῦς (so Blaß z. St. nach T[b], einer Min und einigen Lat: ef) würde am Sinn nichts ändern cf 6, 6: er seinerseits im Gegensatz zu den unwissenden Jüngern und im Gegensatz zu dem Schein, welchen seine Frage erregen könnte. — Darüber, ob das αυτον hinter ἐπίστευεν (א* A* BL), von Ol und Didymus gestrichen, durch die Korrektoren von א A und die Schreiber der meisten Hss in ἑαυτόν verbessert, was Blaß recipirt, αὑτὸν (= ἑαυτόν so z. B. Westcott-Hort, Nestle hier und anderwärts), oder αὐτόν (so Tischend.) zu schreiben sei, ist immer noch keine Übereinstimmung erzielt cf Buttmann S. 96 ff.; Schmiedel-Winer § 22, 16 S. 211 ff. Wenn man die Unterlassung der reflexiven Ausdrucksweise beim Gen. poss. αὐτοῦ ziemlich allgemein anerkennt und bei ἐπ' αὐτόν (z. B. Mt 3, 16, wo Jesus Subjekt ist) anerkennen muß, so besteht kein Grund bei πρὸς αὐτόν Jo 1, 29 sich dagegen zu sträuben (cf auch Lc 24, 12 und unten zu Jo 9, 21; 13, 32). Warum aber dann nicht auch beim Dativ und Akk. ohne Präposition Lc 12, 21; Ap 8, 6; 18, 7; Jo 19, 17 (?) und hier? — Schon πιστεύειν mit Dat. der Person und Akk. der Sache (einem etwas anvertrauen) ist in der Bibel selten (Lc 16, 21; 1 Mkk 8, 16 v. l., gewöhnlicher Pass. mit pers. Subjekt: mit etwas betraut werden 1 Kr 9, 17; Gl 2, 7), beinah unerhört aber in und außerhalb der Bibel πιστεύειν ἑαυτόν τινι. Vergleichbar ist Sap 14, 5 (ψυχάς = ἑαυτούς), unsicher Herodian VII, 5, 5. Auch Wettstein hat nur ein Beispiel aus Eustathius zur Odyssee.

verbietet es, διὰ τὸ αὐτὸν γνῶναι πάντας als eine Aussage über das alle Menschen umfassende Wissen Jesu oder gar nach der geringer bezeugten LA πάντα über seine Allwissenheit überhaupt zu verstehen. Wie v. 15, bezeichnet πάντας vielmehr die Gesamtheit der vorher charakterisirten Leute. Daneben tritt als zweiter Grund, der zugleich den ersten erläutert, daß er überhaupt nicht das Bedürfnis hatte, Zeugnisse d. h. auf persönlicher Erfahrung beruhende Urteile irgend welcher anderer Leute über „den Menschen“ zu hören, ehe er selbst ein sicheres Urteil über „den Menschen“ sich bilden konnte. Das nicht sowohl kollective, als generelle περὶ τοῦ ἀνθρώπου umfaßt alle einzelnen Individuen, auf deren Beurteilung es im einzelnen Fall ankam, also auch diejenigen, welche Jesus wegen der Kürze der Zeit seiner Berührung mit ihnen oder wegen ihrer großen Zahl auf dem gewöhnlichen Wege, auf dem der Mensch den Menschen kennen zu lernen pflegt, nicht kennen lernen konnte. Auch in bezug auf diese war er nicht auf das Zeugnis anderer Leute angewiesen, „denn er selbst, d. h. er von sich aus, ohne Beihilfe anderer, erkannte, was in dem Menschen war“. Den Menschen kennt und erkennt nur der, welcher seinen inneren Gehalt erkennt. Während aber sonst ein Mensch das Innere des Anderen nur allmählich aus dessen Äußerungen erkennt, wenn er nicht gar auf das Zeugnis solcher angewiesen ist, die ihn auf diesem Wege erkannt haben, reichte der Blick Jesu unmittelbar in den verborgenen Kern der Menschen, aus welchem ihr Verhalten mit Naturnotwendigkeit erwächst. Proben dieses Seherblicks waren 1, 42—50 gegeben; andere sollten folgen. Hier wird an die Art, in welcher Jesus die Menschen zu erkennen pflegte, erinnert, um zu erklären, daß er sich durch den nicht in der Tiefe des Herzens wurzelnden und nur im Bekenntnis der Lippen sich betätigenden Zeichenglauben der Menge nicht täuschen ließ.[30]) Hieraus folgt aber nicht die Wertlosigkeit der σημεῖα oder die Hoffnungslosigkeit eines zunächst durch sie erweckten Glaubens. Der Zeichenglaube kann auch eine Vorstufe echten Glaubens sein, und den über sich selbst hinausstrebenden Glauben um der Zeichen willen würdigt Jesus weiterer Belehrung und Erziehung. Dies zeigt das Beispiel des Nikodemus.

3. Das Gespräch mit Nikodemus 3, 1—21. Sehr umständlich wird die Person eingeführt cf 1, 6; 5, 5; 11, 1. Während des Aufenthalts Jesu in Jerusalem war dort unter anderen dieser Mann, der zuerst als ein zur Partei der Pharisäer gehöriger Mensch,

---

[30]) Cf Mt 13, 20f.; Jo 5, 35 einerseits, Mt 7, 21—23 andrerseits; ferner für die Unzulänglichkeit des Zeichenglaubens Jo 4, 48, aber auch für die Wichtigkeit des durch die Erfahrung der Wundermacht Jesu bewirkten elementaren Glaubens als Vorstufe des wahren Glaubens 4, 50. 53; 9, 25. 30—33. 38.

alsdann mit seinem Eigennamen, endlich als ein ἄρχων τῶν Ἰουδαίων gekennzeichnet wird. Durch letzteres ist er als Mitglied der regierenden Behörde und somit, da die Geschichte in Jerus. spielt, des großen Synedriums bezeichnet (Jo 7, 26. 48; 12, 42; AG 3, 17; 4, 5. 8; 23, 5), wie er denn auch 7, 50 als ein stimmberechtigtes Mitglied des Synedriums wieder auftritt. Da nun das Synedrium nicht eine aus Parteiwahlen hervorgehende Körperschaft war, und die pharisäische Partei nur insofern im Synedrium vertreten war, als die Rabbinen (οἱ γραμματεῖς), welche neben den ἀρχιερεῖς und den πρεσβύτεροι im engeren Sinn dieses Worts eine besondere Gruppe im Synedrium bildeten, damals größtenteils Pharisäer waren, so ergibt sich, daß Nikodemus der Zunft der Schriftgelehrten angehörte. Jo, welcher niemals das Wort γραμματεῖς oder eines seiner Synonyma (νομικοί, νομοδιδάσκαλοι) gebraucht und dagegen überall, wo er die Hauptbestandteile des Synedriums angibt, die Hohenpriester und die Pharisäer zusammenstellt (7, 32. 45; 11, 47. 57; 18, 3) hat den Nik. schon v. 1 als einen Schriftgelehrten von Ansehen charakterisirt, während der mit den Verhältnissen weniger bekannte Leser dies erst v. 11 beiläufig erfährt. Als ein der pharisäischen Partei angehöriger Rabbi nimmt Nik. von vornherein zu der religiösen Bewegung, die der Täufer in Gang gebracht, und Jesus nun im Mittelpunkt des israelitischen Lebens in neuer Weise im Gang erhalten hat, eine andere Stellung ein, als die priesterlichen Polizeibeamten 2, 18, ein Unterschied, der schon 1, 19. 24 zu Tage trat. Der religiösen Gleichgiltigkeit der Priesterschaft, die nur notgedrungen und oberflächlich um die stürmischen Prediger einer radikalen Reformation sich bekümmert, stehen die pharisäischen Rabbinen gegenüber, denen es an Eifer um Gott und den ihm gebührenden Dienst wahrlich nicht fehlte. Dieser Pharisäer aber ist über die Stellung seiner Partei- und Berufsgenossen hinausgewachsen. Gleich sein erstes Wort zeigt, daß er zu den Vielen gehört, welche durch die Zeichen, die Jesus in jenen Tagen getan, zu der Überzeugung gekommen war, daß er ein von Gott gesandter Lehrer sei (3, 2 cf 2, 23). Auch für das Ohr des Lesers wird durch den sehr umständlichen und sonst entbehrlichen Ausdruck ἄνθρωπος ἐκ τῶν Φ. dicht hinter dem περὶ τοῦ ἀνθρ. und ἐν τῷ ἀνθρ. 2, 25 der enge Zusammenhang mit dem Vorigen fühlbar gemacht. Endlich ist zu beachten, daß Jo, der mit Namen der in seinem Buch auftretenden Personen ziemlich sparsam ist,[31]) diesem Mann sofort dreimal seinen Namen Nikodemus gibt (v. 1. 4. 9). Dies mag dadurch mitveranlaßt sein, daß er noch zweimal bedeut-

[31]) Namenlos bleiben, abgesehen von dem Erzähler selbst und seinen Familienangehörigen mit Einschluß der Mutter Jesu, seiner Tante und *quasi* Adoptivmutter (s. zu 19, 25), das samaritische Weib und der königliche Beamte c. 4, die Geheilten c. 5 und 9.

sames von ihm zu erzählen beabsichtigt (7, 50; 19, 39). Indem aber Jo jedenfalls an der späteren Stelle auf die erste Begegnung desselben mit Jesus ausdrücklich zurückweist, will er den Leser darauf aufmerksam machen, daß Nik. von Stufe zu Stufe immer mutiger für Jesus eingetreten ist. Ist das geschichtlich, so ist kaum zu bezweifeln, daß Nik. schließlich ein Glied der Christengemeinde geworden ist und in weiteren christlichen Kreisen wenigstens dem Namen nach bekannt wurde. [32]) Überdies war er als Mitglied

---

[32]) Seit Lightfoot p. 981, ist die Frage, ob unser Nicodemus auch in der jüdischen Überlieferung fortgelebt, oftmals ventilirt worden, nicht immer mit der Besonnenheit, wie von Lightfoot und von Delitzsch, Ztschr. f. luth. Theol. 1854 S. 643 ff. Keinen Stützpunkt zu Kombinationen bietet die Erwähnung eines gewissen Gorion Sohn des Nikomedes (sic) bei Jos. bell. II, 17, 10 zum J. 66 p. Chr.; obwohl es möglich wäre, daß der lat. Übersetzer, welcher gegen alle griechischen Zeugen *filius Nicodemi* hat, das Richtige bewahrt habe. Umgekehrt gibt der Lat. *Nicomedes*, wo die Griechen *Νικόδημος* haben ant. XIV, 3, 2 zum J. 63 a. Chr. Möglich wäre auch, daß bell. II, 17, 10 Vater und Sohn mit einander vertauscht wären, wie ein Joseph Gorions Sohn bell. II, 20, 3 wahrscheinlich mit einem Gorion Josephs Sohn bell. IV, 3, 9 identisch ist. Hat man erst auf grund der willkürlichen Annahme, daß diese beiden Möglichkeiten Wirklichkeiten seien, aus Gorion dem Sohn des Nikomedes bei Jos. bell. II, 17, 10 einen Nikodemus Sohn des Gorion gemacht, so würde dieser freilich wohl identisch sein mit dem derselben Zeit angehörigen, in der Geschichte des jüdischen Kriegs 66—70 eine Rolle spielenden נקדימון בן גוריון, von welchem Talmud und Midrasch mancherlei zu erzählen wissen. S. die Hauptstellen bei Lightfoot und Delitzsch l. l., auch Krauß, Lehnwörter II, 365. Eine Anknüpfung für die Vermutung, daß dieser Nakdimon (= *Νικόδημος*) der Nicodemus des Jo sei, bot der Umstand, daß nach bab. Taanith 20ª sein ursprünglicher Name Buni oder Bunaj war, und daß nach bab. Sanhedrin 43ª (nicht censurirte Ausg.) unter 5 dort zusammengestellten Jüngern Jesu einer Buni oder Bunaj hieß cf Laible, Jesus Chr. im Talmud S. 66, Anhang S. 15*. Jeder sieht, wie dünn der Faden ist, welcher diese beiden Bunaj oder Buni (? Nehem 11, 15 בוני, Nehem 9, 4; 10, 16 בני, beides von den Masoreten als Bunni gelesen) mit einander und vollends beide oder einen von ihnen mit dem Nikodemus des Jo verknüpft. Außerdem könnte für die Identität nur etwa noch angeführt werden, daß Nakdimon vor allem als ein steinreicher und mildtätiger Mann in der jüdischen Tradition fortgelebt hat, was zu Jo 19, 39 und zu der dortigen Zusammenstellung mit dem reichen Joseph von Arimathäa Mt 27, 57; Mr 15, 43; Lc 23, 50 passen würde. Ist jedoch Nik., wie nach v. 3 anzunehmen ist, ein Mann um a. 28 von etwa 60 Jahren gewesen, so ist seine Identität mit dem Nakdimon, der um a. 66—70 eine Rolle spielte, wieder recht unwahrscheinlich. Reine Willkür war es, den Nikodemus des Jo für eine erdichtete Dublette zu dem synoptischen Joseph von Arimathäa zu erklären; ebenso aber auch die Behauptung, daß er „eine fabelnde Annexion des berühmten Juden Nakdimon für das Christentum“ sei (Keim, Gesch. Jesu II, 223; III, 517 ff.). Die charakteristischen Züge des berühmten Juden (seine Gebetskraft, wodurch er Regen und Sonnenschein hervorgerufen, der wohltätige Gebrauch, den er von seinem enormen Reichtum gemacht, die spätere Verarmung seiner Tochter oder Schwiegertochter) fehlen bei Jo, und die Charakterzüge des Nikodemus (Pharisäer, Schriftgelehrter, Mitglied des Synedriums) fehlen dem Nakdimon. Und wie schüchtern wäre die christliche „Annexion“ vollzogen! — Auch

des Synedriums für mehr als einen Vorgang in dieser Behörde, von welchem berichtet werden sollte, der hauptsächliche, vielleicht der einzige Zeuge. Seinen Zeugen zu nennen, liegt dem Erzähler nahe. Daß Nik. Jesum bei Nacht aufsucht (v. 2), würde nicht 19, 39, vielleicht auch 7, 50, wiederholt sein, wenn es eine belanglose Zeitbestimmung wäre. Es soll vielmehr ausdrücken, daß er zu den nicht wenigen Vornehmen gehörte, welche ihren Glauben an Jesus aus Scheu vor ihren Standesgenossen und besonders vor den Pharisäern nicht offen zu bekennen wagten (12, 42f.; 7, 48). Andrerseits zeigt sein Besuch zu so ungewöhnlicher Stunde, daß es ihm ein ernstliches Anliegen ist, in ein näheres Verhältnis zu Jesus zu kommen. Wie die ersten Jünger redet er ihn als Rabbi an (1, 38. 49). Während dies aber bei jenen eine konventionelle Form ist, welche durchaus nicht ausdrückt, was sie bei Jesus suchen, und noch weniger, was sie alsbald bei ihm finden, entspricht diesem Titel im Munde des Nik. seine damit eingeleitete Aussage. Nicht nur in seinem, sondern zugleich in anderer Gleichgesinnter Namen [33]) sagt er: „wir wissen, daß du von Gott her als ein Lehrer gekommen bist“; [34]) und als Grund dieser Erkenntnis nennt er die Zeichen, die Jesus in jenen Tagen tat (daher *ταῦτα*), die aber kein Mensch tun könne, wenn nicht Gott im Bunde mit ihm stehe. [35]) Noch weniger als 1, 6 (*ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ*) ist mit *ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας* eine himmlische Herkunft der Person ausgedrückt. Es bildet nur den Gegensatz dazu, daß andere sich eigenmächtig zu Lehrern aufwerfen, „von sich selbst“ kommen, reden, handeln 7, 17f. 28; 8, 28. 42. Diesen Lehrer legitimiren die nur durch Mitwirkung Gottes möglichen Taten, die seine Lehren begleiten, als einen solchen, den Gott beauftragt oder „gesandt“ (Jo 1, 33) hat. Aber mehr, als ein Lehrer, von welchem man weitere Belehrung hoffen darf, ist er dem Nik. nicht. Dies setzt voraus, daß Jesus damals in seiner öffentlichen Verkündigung seine eigene Person ganz anders wie im Verkehr mit den Schülern des Jo, die sich an ihn anschlossen, hat zurücktreten lassen. Auch zu Nik. spricht er zunächst nicht von seiner Person, sondern stellt

---

bei Juden der Diaspora kommt der Name Nikodemus vor, so auf einer römischen Grabinschrift ein *Νικ. ὁ ἄρχων Σιβουρησίων* bei Schürer, Gemeindeverf. der Juden in Rom S. 35.

[33]) Die von Schlatter S. 39f. beigebrachten jüdischen Beispiele für „wir“ im Sinne von „ich“ reichen nicht aus, den gleichen Gebrauch bei Jo anzunehmen. Das „wir“ im Munde des Einzelnen rechtfertigt sich überall aus dem Zusammenhang der Rede oder den als bekannt vorausgesetzten tatsächlichen Verhältnissen 1, 14. 16. 41. 45; 3, 11; 4, 22; 6, 5. 68; 9, 2; hier aus der Erinnerung an die *πολλοί* 2, 23 und 12, 42.

[34]) Ss S[1]: „Daß du von Gott gesandt worden bist (Ss + uns) als ein Lehrer“.

[35]) Im Unterschied von *σύν* drückt *μετά* c. gen. dies aus 8, 29; 16, 32; Mt 12, 30; 28, 20.

der in dessen Anrede ausgedrückten oder doch angedeuteten Anschauung von dem, was not tut, sachliche Erwägungen gegenüber und zwar, wie das zweimalige doppelte ἀμήν andeutet (v. 3. 5 cf 1, 51), solche, welche dem Nik. überraschend kommen sollten. Es mag sein, daß Nik. an seine erste Ansprache sofort eine Bitte um Belehrung über einen bestimmten Gegenstand angeschlossen haben würde (cf Mt 22, 16), wenn Jesus ihm nicht zuvorgekommen wäre. Die Meinung aber, daß der Ev für den Fortgang des Gesprächs wesentliche Zwischenreden fortgelassen, oder daß Jesus v. 3 Antwort auf eine Frage gebe, welche Nik. nur erst beabsichtigte, an ihn zu richten, ist unveranlaßt. Daß es dem Nik. darum zu tun sei, die Aufrichtung der Gottesherrschaft nicht nur zu erleben,[36]) sondern auch ein Genosse und Bürger des herzustellenden Gottesreiches zu werden, durfte Jesus voraussetzen. Durch den Täufer waren die Gedanken der Frömmeren hierauf gerichtet; und auf das Werk und das Wort dieses seines Vorläufers weist Jesus v. 5 und 11 unverkennbar hin. Damit wird es auch zusammenhängen, daß eben da, wo diese Rückbeziehung zuerst deutlich wird (5) an Stelle von ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (v. 3) aller Wahrscheinlichkeit nach ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, der, wie es scheint, vom Täufer bevorzugte Name der bevorstehenden neuen Weltordnung eintritt.[37]) Wenn Nik. der Meinung zu sein schien, daß es vor allem eines von Gott gesandten Lehrers, also der Verbreitung und Aneignung besserer religiöser Erkenntnis bedürfe, damit die Gottesherrschaft aufgerichtet und das Gottesreich angeeignet werde, so widerspricht dieser einseitig theoretischen Betrachtung die feierliche Versicherung Jesu: „Fürwahr, ich sage dir: wenn einer nicht von vorne an (d. h. noch einmal) geboren wird (oder worden ist), kann er die Königsherrschaft Gottes nicht erleben“. Es handelt sich also nicht um eine das W i s s e n fördernde B e l e h r u n g, sondern um eine E r n e u e r u n g d e s L e b e n s, um ein Erlebnis von so grundlegender und umfassender Bedeutung, daß es nur mit der natürlichen Geburt zu vergleichen ist und nach dieser benannt werden kann. Mehr als unwahrscheinlich ist die Meinung, daß ἄνωθεν in

---

[36]) Das heißt ἰδεῖν cf 3, 36; 8, 56 (auch 8, 51 mit 52); Mr 9, 1; Lc 2, 26; 9, 27; Hb 11, 5; 1 Pt 3, 10.

[37]) Für τῶν οὐρανῶν v. 5 zeugen sicher א*, einige Min; Just. ap. I, 61 (GK I, 525), Iren. frg. 35 (GK I, 524), Tert. de bapt. 13; der altertümlichste vorhandene Lat e, Priscillian ed. Schepß p. 4, 15; 37, 10; Specul. etc. Daß das sonst nur dem Mt eigentümliche τ. οὐρ. hinter dem τ. θεοῦ von v. 3, wo doch ganz dasselbe gemeint ist, befremdete und daher früh (z. B. auch Ss Sc Sd Sh S[1]) durch dieses verdrängt wurde, ist ebenso begreiflich, als es unbegreiflich wäre, warum, abgesehen von Mt 19, 24, wo aber τ. οὐρανῶν v. 23 vorangeht, nur an dieser einzigen Stelle das so häufige β. τοῦ θεοῦ durch β. τῶν οὐρανῶν verdrängt sein sollte. Zur Sache cf Bd I², 121 ff.

Verbindung mit γεννηθῆναι v. 3. 7 seine ursprüngliche räumliche Bedeutung „von oben her" (3, 31; 19, 11. 23) haben sollte. Denn erstens knüpft v. 4 nicht an den Begriff einer Geburt von oben, sondern an den einer Wiederholung der Geburt an. Zweitens drückt Jo den Gedanken einer durch Wirkung Gottes im Gegensatz zum Naturlauf zu Stande kommenden Erzeugung und Geburt (1, 13) oder einer mit der natürlichen Geburt vergleichbaren Neubelebung oder Umgestaltung eines bereits im irdischen Leben stehenden Menschen regelmäßig durch ἐκ θεοῦ γεννᾶσθαι aus (1 Jo 2, 29; 3, 9; 4, 7; 5, 1. 4. 18), was auch sonstigem Gebrauch von γεννᾶσθαι ἔκ τινος (Person oder Sache Mt 1, 16; Jo 3, 5. 6. 8; 8, 41) entspricht. Drittens befinden sich die erzeugenden Kräfte, durch welche die von Jesus gemeinte Geburt bewirkt wird, ebensowenig wie die Faktoren der natürlichen Geburt im Himmel, und kommen auch nicht, um an Menschen auf Erden wirksam zu werden, wie ein Blitz vom Himmel.[38]) Es wird also die sehr gewöhnliche übertragene Bedeutung „von Anfang, von vorne an" hier stattfinden, aus welcher sich, wo es sich, wie hier, um den Anfang einer längst im Gang befindlichen Bewegung handelt, von selbst die Vorstellung einer Wiederholung des den Anfang bildenden Moments oder Vorgangs entwickelt.[39]) Wenn ein bereits im Leben stehender Mensch

[38]) Dies gilt jedenfalls nicht vom Wasser v. 5, aber auch der Geist wird v. 5—9 nicht als ein vom Himmel herkommender vorgestellt. Der Vorgang des ἄνωθεν γεννᾶσθαι gehört zu τὰ ἐπίγεια v. 12.

[39]) Cf Lc 1, 3; AG 26, 5; Clem. paed. 56, 5; 7, 4 (ἄνωθεν ἀρχῆθεν); Epict. II, 17, 27 (ἄνωθεν ἄρξασθαι) Die in mehr als einer Sprache zum Ausdruck kommende Vorstellung des Anfangspunktes einer Linie oder einer Bewegung als des oberen Teiles oder des Kopfes (רֹאשׁ רֵאשִׁית רִאשׁוֹן. auch ital. *capo* und *da capo*) zeigt sich auch in vielen Compositis mit ἀνά, wozu ἄνω und ἄνωθεν ja nur die entsprechenden Adverbien sind: ἀνέρχεσθαι (auch heimkehren), ἀνατρέχειν, und wie sich hieraus bei ἀναβιοῦν, ἀναβλέπειν, ἀνοικοδομεῖν κτλ. die Bedeutung der Wiederherstellung des abgebrochenen früheren Zustandes, bei ἀνερωτᾶν, ἀνασταυροῦν, ἀναγεννᾶν (1 Pt 1, 3. 23) die der Wiederholung einer früheren Handlung entwickelt, so auch aus ἄνωθεν im Sinn von ἀρχῆθεν, ἐξ ἀρχῆς je nach dem Verbum, womit es verbunden ist, auch ohne den Hinzutritt eines verstärkenden πάλιν (Gl 4, 9 Bd IX, 208), die Bedeutung *denuo* cf Jos. arch. I, 18, 3; Mart. Polyc. 1 und das doppelsinnige Wort Christi nach den Paulusakten (Orig. tom. XX, 12 in Jo.) ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι cf Einl. II[3], 25. 56 f. So haben das ἄνωθεν γεννᾶσθαι die meisten alten Versionen verstanden (die sämtlichen Lat, Kopt, Ss S[1]: nur Sc, welcher v. 3 nicht enthält, hat v. 7 „von oben", wie auch Sh S[3]), ferner die alten Schriftsteller von Justin an, welche es geradezu durch ἀναγεννᾶσθαι wiedergegeben haben (GK I, 523 ff.), auch Tert. bapt. 13; Thdr z. St. Andrerseits begünstigt Chrys., der beide Auffassungen wie gleichberechtigt anführt (hom. 24, 2), die = ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (hom. 24, 3). Ebenso Cyr. ohne Berücksichtigung der anderen. Unter Anerkennung der sprachlichen Berechtigung sowohl von ἄνωθεν als von αὖθις bevorzugte Orig. (Preuschen 510) ersteres, suchte aber damit letzteres zu verbinden. Umgekehrt wollte Steinmeyer, Das Nachtgespräch Jesu mit Nik., 1889 S. 16 ff., das ἄνωθεν γενν. zwar zunächst im

geboren werden soll, so ist damit auch gesagt, daß er zu dem weit hinter ihm liegenden Anfang seines Lebens, räumlich vorgestellt, hinaufsteigen oder, zeitlich vorgestellt, die schon einmal erlebte Geburt zum zweiten Mal erleben soll. Weil dies in der an längst geborenen Menschen gerichteten Zumutung bereits enthalten ist, ist auch ἄνωθεν v. 7 wie v. 3 mit nur schwacher Betonung hinter γεννηθῆναι gestellt[40]) und v. 5f. weder wiederholt noch durch einen gleichbedeutenden Ausdruck ersetzt. Der gegensätzliche Nachdruck ruht auf dem Gedanken: Nicht eine Belehrung, sondern eine Geburt tut dem Menschen not, damit er die kommende Aufrichtung der Gottesherrschaft sich zum Heil erleben könne. Das hat Nik. besser verstanden, als manche Ausleger, die sich in Verwunderung über den Unverstand dieses „Meisters Israels" (v. 10) nicht genug tun können. Er hat vollkommen begriffen, daß Jesus hier ganz etwas anderes fordert als der Täufer mit seinem μετανοεῖτε, nicht eine veränderte Stellungnahme, überhaupt nicht ein Verhalten des Menschen, zu welchem er sich, etwa mit Gottes Hilfe, entschließen und aufraffen soll, sondern ein mit der Geburt vergleichbares Erlebnis, also ein Erlebnis, in welchem der Mensch ebenso wie das Kind, das vom Vater erzeugt und von der Mutter geboren wird, leidendes Objekt und Produkt ist. Daß dieses Gleichnis wie alle Gleichnisse hinkt, daß der mit der natürlichen Geburt vergleichbare Prozeß der Wiedergeburt oder Neugeburt nicht ohne die Erfüllung sittlicher Bedingungen seitens der Menschen zu Stande kommt, wovon v. 11—21 ausführlich gehandelt wird, bleibt außer Betracht, solange das Gleichnis vor Augen steht. Wenn man die sittlichen und religiösen Betätigungen des Menschen, welche Vorbedingungen der Wiedergeburt sind, das Sichbekehren und Glauben, an die Stelle der Wiedergeburt setzt, während Jo beides deutlich unterscheidet (1, 12 s. oben S. 71), so könnte man damit, auch wenn dies statthaft wäre, nicht das abschätzige Urteil über den Verstand des Nik. rechtfertigen, sondern müßte gegen Jesus den Vorwurf erheben, daß er ein ganz ungeeignetes Bild gebraucht und eigensinnig daran festgehalten habe. Davon, daß Nik. nach der Absicht Jesu an atl Stellen sich erinnern sollte, an welchen von einer zukünftigen inneren Erneuerung der Gemeindeglieder durch Gottes Geist die Rede ist,[41]) fehlt im Text jede Andeutung; und

---

Sinn von ἀναγενν. gefaßt haben, damit aber die Vorstellung des „von oben her" im Sinn von Jk 1, 17 oder von ἐκ θεοῦ in der Art verbinden, daß der Streit der Exegeten um die eine oder andere Bedeutung gegenstandslos sei S. 25. Das wäre kein geistreicher Doppelsinn, sondern eine trübe Mischung zweier heterogener Gedanken.

[40]) Cf 19, 11, dagegen betont vorangestellt 3, 31; Jk 1, 17; 3, 15. 17.

[41]) Jer 31, 31—34; 32, 39f.; Ez 11, 19; 18, 31; 36, 26f. — Kaum dahin zu ziehen wäre die mehr geforderte als verheißene Herzensbeschneidung Deut 10, 16; 30, 6; Jer 4, 4.

wenn Nik. von selbst darauf gekommen wäre, wäre er doch angesichts des neuen und starken Bildes, dessen Jesus sich bedient, zu seinen Fragen v. 4 vollkommen berechtigt gewesen. Er entschlägt sich des Gewichts des Wortes Jesu nicht durch die Annahme, daß dieser alte abgenutzte Wahrheiten in neuem überschwänglichem Ausdruck wiederholt habe, sondern nimmt es ernst damit. Wenn er fragt: „Wie kann ein Mensch geboren werden, wenn er ein Greis ist? Kann er denn etwa in seiner Mutter Leib zum zweiten Mal eingehen und (dann) geboren werden“, [42]) so zeigt die zweite Frage, daß er von der Unmöglichkeit einer Wiederholung der ersten Geburt vollkommen durchdrungen ist, und daß er Jesu diese selbstverständliche Wahrheit nur darum vorhält, um auszudrücken, daß ihm die von Jesus gestellte Bedingung unerfüllbar scheine. Damit will aber Nik. selbstverständlich dem in der Hoffnung auf Belehrung aufgesuchten und mit größter Ehrerbietung von ihm begrüßten Lehrer nicht den beleidigenden Vorwurf machen, daß seine feierliche Versicherung absurd sei, sondern es liegt in dem Bekenntnis seines Nichtbegreifens die bescheidene Bitte um weitere Aufklärung. Der Wunsch, sein Leben von vorne an noch einmal leben zu können, mag dem Menschen kommen, der auf ein langes, durch eigene Schuld verfehltes Leben zurückblickt. Aber auch für den, welcher in ernstem Ringen nach der Verwirklichung seines Ideals seine natürlichen Schwachheiten und seine zur anderen Natur gewordenen Gewohnheiten als unüberwindliche Hindernisse kennen gelernt hat und einsieht, daß er von Grund aus ein anderer sein müßte, um zum Ziel zu kommen, hat der Gedanke etwas Verlockendes, von neuem, vielleicht mit besseren Anlagen geboren zu werden und mit frischer Kraft den Kampf noch einmal aufzunehmen, wenn das möglich wäre. Der von Gott gesandte Lehrer, welcher versichert: „das muß geschehen, und an wem dieses ‚stirb und werde‘ sich nicht erfüllt, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes“ (Lc 9, 62), der muß auch Rat dazu wissen, wie das Unmögliche geschehen kann. Jesus versagt die Antwort nicht v. 5. Mit nochmaliger feierlicher Beteuerung wiederholt er im wesentlichen den vorigen Satz, indem er sagt, daß jedermann, er sei Greis oder Jüngling, einer Geburt bedürfe, um in das vom Himmel her auf Erden zu stiftende Königreich Gottes als Glied desselben aufgenommen zu werden. Da Nik. es mit dem Gedanken der Geburt ernst genug genommen und somit eine Neugeburt als unerläßlich erkannt hat, braucht Jesus das *ἄνωθεν* nicht zu wiederholen. Dagegen gibt er auf die Frage des Nik. nach dem *πῶς*

[42]) Ss und wahrscheinlich ebenso Sd (Forsch I, 183) übersetzt, als ob er vor sich gehabt hätte: *πάλιν εἰς τὴν κοιλίαν τ. μ. αὐτοῦ εἰσελθεῖν καὶ ἄνωθεν* (מדרש) *γεννηθῆναι,* S[1] auch *πάλιν* vor *εἰς κοιλίαν* und *δεύτερον* vor *εἰσελθεῖν*

eine, zwar nicht erschöpfende, aber inhaltreiche Antwort, indem er diesmal Wasser und Geist als die beiden Faktoren nennt, von deren Wirksamkeit die erforderliche Geburt ausgeht und abhängt. Daß die kirchlichen Ausleger[43]) sich hiedurch an die christliche Taufe erinnern ließen, in welcher Wasser und Geist zur Wiedergeburt zusammenwirken (Tt 3, 5), ist ebenso begreiflich, als selbstverständlich ist, daß das Wort nach der geschichtlichen Sachlage verstanden sein will, unter welcher es gesprochen wurde. Jedem gebildeten Israeliten jener Tage, der wie die Pharisäer insgemein die religiöse Bewegung mit einiger Teilnahme verfolgt hatte, mußte bekannt sein, daß der Täufer seiner gesamten Berufstätigkeit, welche er nach ihrer drastischen Erscheinungsform ein Taufen mit Wasser nannte, das Berufswerk des kommenden Messias nach seiner positiven Seite als ein Taufen mit hl. Geist gegenübergestellt hatte (Mt 3, 11; Mr 1, 8; Lc 3, 16; Jo 1, 33); und die Leser des 4. Ev mußten durch 3, 5 an 1, 33 zurückerinnert werden. Sie sollten es nicht anders verstehen, als daß jedermann der Wassertaufe des Jo, der Taufe der Sinnesänderung und Sündenvergebung sich unterziehen und die Geistestaufe d. h. die uneigentlicher Weise als Taufe bezeichnete Mitteilung eines neuen hl. Geistes seitens des kommenden Messias erleben müsse, um als ein neugeborener Mensch in Gottes Reich einzugehen. Der Pharisäer Nik. wird ebenso wie die Pharisäer überhaupt (Jo 1, 24 f.; Lc 7, 30; Mt 21, 24—27) eine kritische Stellung zur gesamten Bezeugung des Täufers eingenommen und weder der Wassertaufe sich unterzogen, noch auf die schon von den alten Propheten für die Endzeit verheißene und von Jo in nahe Aussicht gestellte Ausgießung eines neuen Lebensgeistes mit Spannung gewartet haben. An diese beiden Versäumnisse wurde Nik. durch die zwei Worte Wasser und Geist erinnert; und man kann nicht sagen, daß die erste Erinnerung zu spät gekommen wäre; denn noch war Jo in voller Tätigkeit, und Jesus selbst hat in den nächsten Tagen nach diesem Nachtgespräch die Berechtigung und Notwendigkeit fortgesetzter Übung der Johannestaufe tatsächlich anerkannt, indem er sie durch seine Jünger vollziehen ließ 3, 22—4, 2. Freilich ist das Wasser sowenig wie das Fleisch an sich geeignet, neues Leben zu erzeugen, vielmehr der Geist die allein Leben wirkende Kraft (6, 63), und wird daher v. 6—9 nur noch vom Geist, nicht mehr weiter vom Wasser geredet. Aber für Nik. war es doch wichtig zu hören, daß die richtige Aufnahme der durch den Täufer vermittelten Offenbarung und der Empfang der durch diesen allen Bußfertigen dargebotenen göttlichen Sünden-

[43]) Geradezu auf die kirchliche Taufe bezogen das Wort schon Just. apol. I, 61; Iren. frg. 35 (Stieren p. 846); Clem. hom. 11, 26; ebenso Cyr. Hieros. cat. 3, 4; Chrys. u. a.

vergebung zu den Faktoren gehöre, ohne welche man die Neugeburt nicht erleben und ein Genosse des Himmelreichs nicht werden könne. Ist v. 5 im Unterschied von v. 3 *βασ. τ. οὐρανῶν* zu lesen (oben S. 182 A 37), so ist damit nicht nur äußerlich an die vom Täufer bevorzugte Ausdrucksweise erinnert, sondern auch auf die himmlische Herkunft, die durch Gottes Taten zu bewirkende Herstellung und die darauf beruhende übernatürliche Art der Königsherrschaft Gottes hingewiesen Bd. I², 121 ff.). Eben diese macht eine Neugeburt aller, die an ihr teilhaben wollen, aus dem Geist notwendig. Eine Wiederholung der ersten Geburt wäre nicht nur, wie Nik. urteilte, ein Ding der Unmöglichkeit, sie würde auch dem Zweck, neue Menschen ins Dasein zu rufen, nicht entsprechen. Denn (6) ,,das aus dem Fleisch Erzeugte ist Fleisch, und das aus dem Geist Erzeugte ist Geist“.[44]) Die neutrische Bezeichnung (dagegen v. 8 *ὁ γεγεννημένος*) gibt dem zweiteiligen Satz den Charakter einer ganz allgemeinen Regel, welche auch auf Menschen angewandt sein will, die entweder aus dem Fleisch oder dem Geist erzeugt und geboren sind oder werden. Auch auf diesem Gebiet würde eine Wiederholung der ersten Geburt, welche durch die Kräfte, die in der sich fortpflanzenden menschlichen Natur walten, bewirkt wird (cf 1, 13), nur wiederum ein Menschenwesen, wie es immer schon vorhanden war, zum Ergebnis haben. Soll ein neues Menschenwesen zu Stande kommen, wie es der Beschaffenheit des vom Himmel stammenden Gottesreiches entspricht, so muß der Geist die erzeugende Kraft sein. Wenn Jesus die Mahnung an Nik. hinzufügt: ,,staune nicht darüber, daß ich dir sagte: ihr müßt von neuem geboren werden“ (7), so kann die Meinung nicht sein, daß die Neugeburt kein staunenswertes Wunder sei, sondern daß Nik. nicht bei dem müßigen Staunen, bei der unfruchtbaren theoretischen Erwägung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit dieses unbegreiflich scheinenden Vorgangs stehen bleiben (cf 5, 28, auch 7, 21), sondern sich darum bemühen soll, ihn an sich zu erleben. Die seelsorgerliche Absicht der Bemerkung zeigt sich auch darin, daß die all-

---

[44]) Merkwürdig früh und oft wurde das Bedürfnis empfunden, den von allen griech. Hss (Tschd. nennt als Ausnahme nur 161* s. Gregory, Textkrit. I, 160) bezeugten Text von v. 6 zu erweitern. Hinter *πνεῦμά ἐστιν* haben Ss Sc, a e ff² m r, einige Vulgatahss, Sent. episc. (Cypr. p. 439, 17, aber nicht Cypr. selbst p. 47, 20; 140, 18) Hilar. Ambros. u. a. *ὅτι ὁ θεός πνεῦμά ἐστιν* (Ss allein *πνεῦμα ζῶν ἐστιν*), was offenbar aus Jo 4, 24 geschöpft ist, einer Stelle, welche Tert. de carne 18 zweimal, in weiterer Entfernung auch c. Prax. 27) und Eus. c. Marc. I, 12 (ed. Klostermann p. 72, 9, cf dagegen p. 117, 5) zur Deutung von 3, 6 verwenden, ohne daß man annehmen dürfte, daß sie diesen Zusatz in ihrem Text hatten. Einige der genannten Zeugen wie Sc (nicht Ss), a, Sent. episc. fügen weiter hinzu *καὶ ἐκ θεοῦ γεγέννηται* oder *ἐγεννήθη* cf 1, 13, einige auch (Sc, a b ff² l q r, und als einziger griech. Zeuge 161) hinter *σάρξ ἐστιν* + *ὅτι ἐκ τῆς σαρκὸς ἐγεννήθη*. Glaubwürdig ist von alle dem nichts. Cf jedoch zu 3, 31.

gemeinen Sätze von v. 3 und 5 jetzt auf Nik. und seinesgleichen angewandt werden. Sich selbst kann Jesus nicht einschließen (cf 1, 13); jeder andere aber und für diesmal Nik. soll sich gesagt sein lassen: „Du mußt neu geboren werden". Daß man mit der Bemühung darum nicht zu warten brauche, bis man den in Rede stehenden Prozeß begriffen habe, daß es vielmehr ein Unverstand wäre, den Glauben an die Möglichkeit und das Verlangen nach der Wirklichkeit der Neugeburt von einem vorangehenden Begreifen abhängig zu machen, lehrt das Gleichnis v. 8. Daß Jesus in diesem Satz parabolisch redet, also unter *τὸ πνεῦμα* nicht wie bis dahin den Geist,[45]) sondern unter Benutzung des doppelten Sinnes dieses Wortes oder vielmehr des hebr. und aram. Wortes (רוּחַ, רוּחָא) zunächst von dem Wind, und erst in der Anwendung wieder vom Geist redet, ergibt sich schon aus der Form, in welcher zur Anwendung übergegangen wird: *οὕτως ἐστὶν πᾶς κτλ.* Denn, da die diesem *οὕτως* vorangehenden Sätze nichts von dem aus dem Geist erzeugten Menschen oder auch nur von Erzeugung aus dem Geist sagen, kann *οὕτως* nicht ein bloßer Abschluß der vorhergehenden Beschreibung dieses Vorgangs sein, sondern wie so oft, Ausdruck der Vergleichung des neu eingeführten Gegenstandes oder Person, Verhältnisses oder Vorgangs mit dem, vorher zum Zweck dieser Vergleichung beschriebenen Vorgang oder Gegenstand.[46]) Auch läßt sich vom Geist nicht, wohl aber von seinem Synonymon, dem Winde, sagen: er weht, wo er will, und du hörst seinen Laut; aber du weißt nicht, woher er kommt und wohin er geht". Vom Geist wußte jedes Kind in Israel, daß er von Gott ausgeht und, wenn er an irgend einem Punkt der Schöpfung aufhört, Leben schaffend und erhaltend zu wirken, zu Gott zurückkehrt.[47]) Nicht vom Geist, sondern vom Wind wird gesagt, daß

---

[45]) Orig. frg. 37; Thdr. syr. 74 f.; Aug., Bengel, Steinmeyer wollten auch hier die Bedeutung Geist festhalten, wogegen kurz und gut schon Ambrosiaster, quaest. 59 e N To. Richtig bemerkt auch Chrys., zu dem noch ungläubigen Nikod. habe nicht gesagt werden können, daß er die Stimme des Geistes höre. Für jene Deutung läßt sich nicht geltend machen, daß nicht *πνεῦμα,* sondern *ἄνεμος* das richtige Wort für den Wind sei. Jo, der wußte, daß Jesus nicht griechisch, sondern aramäisch sprach, mußte רוחא auch hier wie vorher durch *πνεῦμα* wiedergeben, wenn er der parabolischen Rede nicht die Spitze abbrechen wollte; und er konnte dies ebensogut tun, wie LXX es tun, auch wo רוּחַ Wind bedeutet z. B. 1 Reg 18, 45; 19, 11 f.; Job 1, 19; 13, 25 (v. l. *ἄνεμος*); Ps 48, 8; 104, 4 (Hb 1, 7).

[46]) Cf Mt 12, 45; 13, 49; 18, 14; Gl 4, 3; auch Lc 12, 21, obwohl da nicht Vergleichung, sondern Beispielerzählung vorliegt. Es bedarf nicht eines auf *οὕτως* vorbereitenden *ὥσπερ* (Mt 12, 40; 13, 40) oder *καθώς* (Jo 3, 14) oder *καθάπερ* (1 Kr 12, 12) oder nachfolgendes *ὡς* (Mr 4, 26).

[47]) Ps 104, 29 f.; Koh 12, 7; Ps 31, 6, auch vom bösen Geist 1 Sam 16, 14 f.; Jes 29, 10.

er wehe;[48]) und der Geist hat an sich ebensowenig eine Stimme, die man hört, wie eine Gestalt, die man sieht. Ohne eine bestimmte Andeutung konnte niemand verstehen, daß ein mittelbares, etwa durch die hörbare Stimme von Predigern und Propheten vermitteltes Hören des Geistes gemeint sei; und auch dann noch bliebe unverständlich, inwiefern das Nichtwissen um die Herkunft und um das Ziel der Bewegung des Geistes zu solchem Hören seiner Stimme einen Gegensatz bilden sollte. Der alltäglichen Erfahrung entnimmt Jesus den mit dem Wirken und der Wirkung des neugebärenden Geistes vergleichbaren Vorgang des Naturlebens, und er tut es mit völligem Absehen von etwaigen wissenschaftlichen Bemühungen um die Erklärung der von jedermann beobachteten Naturvorgänge. Dreierlei wird von dem Winde gesagt: 1) Er hat völlige Bewegungsfreiheit. Der Mensch kann sich hinter natürlichen oder künstlichen Schutzwehren seiner Wirkung entziehen; er kann ihn auch in seinen Dienst nehmen wie der Seefahrer; aber er kann nicht aus Nordwind Südwind machen oder den Sturm in Windstille verwandeln.[49]) 2) Man spürt seine Wirkung unfehlbar, man fühlt ihn nicht nur, wenn man ihm ausgesetzt ist, sondern hört sein Sausen und Brausen, auch wenn man vor ihm geschützt ist. 3) Man weiß nicht woher er kommt, und wohin er geht. Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß man die Richtung des Windes, von Norden nach Süden, von Osten nach Westen nicht erkenne; auch nicht, daß man seine Entstehung und die Ursachen seiner Entstehung, welchen die Meteorologie nachforschen mag, nicht kenne,[50]) sondern daß der Ausgangspunkt und der Endpunkt der Luftbewegung, deren wirksame Gegenwart man in mannigfaltiger Weise z. B. mit dem Ohr wahrnimmt, nicht ebenso wahrgenommen werde und Gegenstand eines erfahrungsmäßigen Wissens sei. „So verhält es sich mit jedem, der aus dem Geist erzeugt (oder geboren) ist.“[51]) Da in diesem Satz, der die

---

[48]) Jo 6, 18; Ap 7, 1; Mt 7, 25; Jes 40, 7, der von Gott gesandte Glutwind, der die Blume welken macht. Jüdische Beispiele bei Schlatter S. 42. Die *πνοὴ βιαία* AG 2, 2 ist nicht der Geist, sondern sein Vehikel, ein brausender Wind, den man allerdings hört. Daß Jo 1, 32f.; 14, 17 ein durch irgend etwas anderes vermitteltes Sehen gemeint sei, ergibt sich teils aus dem Text selbst, teils aus dem Zusammenhang cf 14, 9, auch 1, 14. 51; 2, 11. Nur von einem, der eine sinnlich vermittelte Offenbarung des Übersinnlichen empfangen hätte, könnte gesagt werden, daß er die Stimme des Geistes gehört habe cf Jo 5, 37; Ap 1, 10.

[49]) Daher die Frage Mt 8, 27. — Man darf nicht vergessen, daß *ποῦ* nicht nur wo, sondern auch wohin heißt, wie gleich nachher *ποῦ ὑπάγει* cf 7, 35; 8, 14 und oftmals. Die biblische Gräcität kennt *ποῖ* nicht mehr. Cf dagegen Phryn. ed. Lobeck p. 43.

[50]) Das wäre etwa *πόθεν ἐστίν* (2, 9; 7, 27; Mt 21, 25), woneben aber *ποῦ ὑπάγει* sinnlos bliebe.

[51]) Zu obiger Wiedergabe von *οὕτως ἐστίν* cf Lc 12, 21 (oben A 46); Mt 1, 18; 19, 10; Schlatter S. 43. Gerade diese Form der Anknüpfung

Vergleichung eines geistigen Vorgangs mit dem vorher vergegenwärtigten Vorgang des Naturlebens erst vollzieht, selbstverständlich der Geist dem Wind in den vorigen Sätzen entspricht, so ist die Wirkung des Geistes mit der Wirkung des Windes verglichen. Da es aber *γεγεννημένος*, nicht *γεννώμενος* heißt, so bezieht sich die Vergleichung nicht auf den Vorgang der Wiedergeburt, auf die Entstehung des neuen Lebens, sondern auf die vollendete Tatsache der Wiedergeburt, auf das Leben des bereits Wiedergeborenen. Daß in diesem Leben der Geist, der es erzeugt hat, fortwirkt, brauchte nicht erst gesagt zu werden; denn wo kein Geist mehr ist, hört das Leben auf. Also die fortdauernde Wirkung des Geistes in jedem aus dem Geist geborenen Menschen wird mit der vorher beschriebenen Wirkung des Windes verglichen. Sie gleicht jener in der dreifachen vorhin hervorgehobenen Beziehung: 1) Der Geist wirkt, wo er will (cf 1 Kr 12, 11), man kann ihn nicht meistern und nicht erzwingen, sondern nur als freigeschenkte Gabe empfangen (Jo 7, 39; 20, 22) und muß ihn walten lassen. 2) Seine wirksame Gegenwart gibt sich deutlich zu erkennen. Der Wiedergeborene selbst spürt, daß er unter der Wirkung des Geistes steht; und die anderen Menschen, soweit sie nicht blind oder taub für die Dinge des Geistes sind, erkennen an den Lebensäußerungen des Wiedergeborenen, daß der Geist in ihm gegenwärtig und wirksam ist (cf Jo 7, 38). 3) Dagegen den Ausgangs- und Endpunkt der wiedergebärenden Wirkung des Geistes nimmt der Mensch nicht wahr. Der Wiedergeborene selbst und vollends ein anderer Mensch kann nicht sagen, wo, wann und wie der Geist die Einwirkung auf ihn begonnen hat, deren Ergebnis er als gegenwärtigen Inhalt seines Lebens erfährt. Ebensowenig hat er ein erfahrungsmäßiges Wissen von dem Ziel, zu welchen die Wirkung des Geistes, der er sein neues Leben verdankt, schließlich ihn führen wird (1 Jo 3, 2). Die Entstehung und die Vollendung des Lebens der Wiedergeborenen ist diesen selbst ein Geheimnis. Darum aber zweifeln sie doch ebensowenig an der Wahrheit und Wirklichkeit ihres neuen Lebens, wie der Mensch, welcher den Wind sausen hört und sonst in mannigfaltiger Weise zu empfinden bekommt, darum an der Wahrheit dieser Wahrnehmung irre wird, weil er die Bewegung des Windes nicht von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende mit seiner Wahrnehmung verfolgen kann. Daß Nik. hievon eine Anwendung auf sich selbst machen soll, versteht sich von selbst und ist auch

---

macht es unanstößig, daß dem Wiedergeborenen in dem, was vorher vom Winde gesagt war, keine Person oder Sache entspricht cf 1 Kr 12, 12. Viel kühner ist die formelle Gleichsetzung des Himmelreichs mit einem säenden Ackerbauer oder einem Perlen suchenden Kaufmann u. dgl. Mt 13; 24. 45; 22, 1; 25, 1. — Vor *τοῦ πν.* haben hier ℵ, SsSc, a b e etc. *τοῦ ὕδατος καί*, eine störende Zutat aus v. 5.

durch die in v. 8 fortdauernde Anrede ausgedrückt (ἀκούεις, οἶδας). Wenn bei denen, die aus Gott geboren sind, das Erkennen so wenig die Voraussetzung des Erlebens ist und jenes so wenig mit diesem gleichen Schritt hält, wie viel weniger kann dies bei denen der Fall sein, welchen wie dem Nik. noch das Wort gilt: „ihr müßt von neuem geboren werden". Ein Mensch wie Nik., der die Notwendigkeit einer Neugeburt, wie v. 4 zeigt, nicht bestreitet, soll nicht beharren in müßigem Staunen über die anscheinende Unmöglichkeit derselben (7) und hat kein Recht, darum an ihrer Möglichkeit zu zweifeln, weil sie ihm unbegreiflich ist. War Nik. ein Schriftgelehrter, so mag ihm bei den letzten Worten in den Sinn gekommen sein, was die predigende Weisheit von dem Menschen und zu dem Menschen spricht,[52]) der vor ängstlicher Vorsicht und Überlegung nicht zu rechtzeitigem und tatkräftigem Handeln kommt: „Wer auf den Wind achtet, wird nicht säen; und wer auf die Wolken schaut, wird nicht ernten. Wie du nicht weißt, welches der Weg des Windes ist, (und) wie die Gebeine im Leibe der Schwangeren (entstehen), so kennst du nicht das Werk Gottes, welcher alles macht"; woran sich die Mahnung schließt: „Am Morgen säe deinen Samen und am Abend laß nicht ruhen deine Hand". Es sind der Berührungen zwischen dieser Stelle und den Worten Jesu zu viele, als daß man sie für zufällig halten könnte. Nik. bedurfte der Warnung vor einer lähmenden Skepsis; und er hat sie nicht überhört. Wenn er fragt: „wie können diese Dinge geschehen" (9)? so hält er Jesu nicht wieder wie v. 4 die Unmöglichkeit der Neugeburt vor, sondern mit Bezug auf die letzten Worte Jesu (daher ἀπεκρίθη, nicht bloß λέγει wie v. 4) fragt er ernstlich, wie die von Jesus v. 5—8 näher angegebenen Vorgänge (daher ταῦτα) sich vollziehen sollen. Er fragt nicht: was muß ich tun? Denn Geborenwerden ist kein Tun dessen, der geboren wird, und lediglich als ein passives Erlebnis hatte Jesus die Neugeburt beschrieben, wie auch der zögernde Ackerbauer von Koheleth vor allem auf das Wirken des alles wirkenden Gottes hingewiesen wurde.

[52]) Koh 11, 4—6 cf z. B. Lampe I, 581. Daß sonst im NT nur etwa noch 1 Tm 6, 7 eine Berührung mit Koheleth (5, 14) nachzuweisen ist, spricht nicht dagegen, daß Jesus durch Erinnerung an jene Stelle beeinflußt geredet hat. Cf auch IV Esra 4, 5—11. 21—23 auch zu Jo 3, 12f. Weiter ab liegt, was nach Steinmeyer S. 33 zuerst V. Strigel (c. 1560) heranzog, Xenoph. memor. IV, 3, 14, wo Sokrates die Wirklichkeit der göttlichen Weltregierung und Fürsorge trotz ihrer Unsichtbarkeit glaublich zu machen sucht durch den Hinweis auf die Sonne, die allen offenbar zu sein scheint, obwohl niemand sie scharf ansehen kann, auf den Blitz, den man seiner Schnelligkeit wegen weder in seinem Kommen, noch in seinem Einschlagen, noch in seinem Verschwinden wirklich sieht, ferner auf die Winde, die überhaupt nicht gesehen, aber, wenn sie herankommen, empfunden werden, endlich auf die Seele, die trotz ihrer Unsichtbarkeit im Menschen die Herrschaft führt.

Aber in der Warnung vor unfruchtbarem Grübeln und müßigem Staunen lag doch indirekt die positive Forderung einer anderen Stellungnahme zu der unerläßlichen Geburt aus dem Geist. Statt achselzuckend vor dem Unbegreiflichen stehen zu bleiben, soll er glaubend, hoffend, verlangend darnach trachten, daß ihm diese Neugeburt widerfahre. Das sollte Nik. wissen. Aber er weiß es, wie seine neue Frage zeigt, nicht. Daher die Antwort Jesu: „Du bist der Lehrer Israels und weißt das nicht?" Der Artikel bei *διδάσκαλος* kann den Nik. nicht als den großen Hauptlehrer seines Volkes in jener Zeit bezeichnen;[53] denn weder jüdische noch christliche Tradition sagt etwas von solcher Bedeutung des Mannes als Schriftgelehrten, wie etwa von Gamaliel dem Älteren (AG 5, 34). Ihn so zu nennen, wäre eine unfeine Verhöhnung gewesen. Die Determination von *διδάσκαλος* erklärt sich nur aus dem Gegensatz der beiden Redenden. Im Gegensatz zu Jesus, der nicht zur Zunft der Rabbinen gehört und keine gelehrte Bildung genossen hat (Jo 7, 15; Mt 13, 54), ist Nik. ein Lehrer von Profession. Von ihnen beiden also ist Nik. der berufsmäßige Lehrer seines Volks (s. A. 53 a. E.). Eine gewisse Ironie liegt allerdings insofern darin, als Nik. Jesum als Lehrer besucht und begrüßt hatte, und Jesus nicht leugnen konnte, daß auch er ein von Gott dem Volke gesandter Lehrer sei. Aber diese Ironie ist weder gegenstandslos noch verletzend. Als schriftkundiger Rabbi sollte Nik. allerdings wissen, was der Israelit seinerseits tun kann und soll, damit er die wunderbaren Dinge, welche Gott seinem Volk für die Endzeit verheißen hat: die Ausgießung eines neuen Geistes, die Verleihung eines neuen Herzens, die völlige Erkenntnis, die Lust und Kraft zur Erfüllung des göttlichen Willens, an und in sich zu seinem Heil erlebe. Es war oft genug gesagt, daß Bekehrung, Glaube,

---

[53]) So Winer § 18, 8 und die Meisten. Nur eine Verschlechterung bringt Schmiedel S. 160 A 30: „Nik. vertritt, wenigstens, was seine Unkenntnis betrifft, das gesamte Rabbinentum". Gerade in schärfstem Gegensatz zu seiner Eigenschaft als *ὁ διδ. τ. Ἰ.* wird seine Unwissenheit gerügt. Zu diesem adversativen Gebrauch von *καί* cf 1, 10f. Sprachlich unanfechtbar wäre die gewöhnliche Auffassung cf 1, 21 *ὁ προφήτης*, Mart. Polyc. 12, 2 *ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος*, Clem. hom. V, 18 von Sokrates *ὁ τῆς Ἑλλάδος διδάσκαλος*. Weniger geeignet zum Beweise hiefür scheint das von Lightfoot und Schlatter angeführte Beispiel aus Echa rabb. Denn, wie es beinah buchstäblich mit Jo 3, 10[a] übereinstimmt (חָכָם, der Gelehrte = *διδάσκαλος*), so waltet dort auch ein ähnlicher Gegensatz ob, nämlich zwischen dem gelehrten Herrn mit seiner Schulweisheit und dem ungelehrten Knaben mit seinem Mutterwitz. Ähnlich 1 Reg 18, 25 הָרַבִּים von den beiden streitenden Parteien (Baalspriester und Elia) die zahlreichere, oder *ὁ ταλαίπωρος* Ap 3, 17: wenn einer, dann bist du der Bejammerswerte, der du dich für reich hältst, nicht die Armen, die du dafür hältst. Es ist im grunde kein anderer Gebrauch des Artikels wie bei der signalisirenden Apposition: Gamaliel der Alte im Gegensatz zu seinem gleichnamigen Enkel.

Anrufung Gottes die menschlicherseits zu erfüllenden Bedingungen für das Erleben des Heiles der Endzeit seien. Was Nik. nicht aus der Schrift gelernt hat, beginnt Jesus von v. 11 an, ihn zu lehren. Er beginnt mit der Klage über den Mangel an Glauben bei Nik. und der ganzen Klasse, als deren Vertreter er sich selbst eingeführt hatte v. 2, und von Jesus schon v. 7 angeredet worden war. Diese Klage aber leitet er ein durch die feierliche Versicherung: „Was wir wissen, reden wir, und was wir gesehen haben, bezeugen wir“. Da Jesus nach Jo wie nach den Syn. nie von sich in der Mehrzahl redet (oben S. 19 A 25), und da seine Jünger bis dahin noch in keiner Weise als Predigtgehilfen Jesu tätig waren, kann er sich nur mit dem Täufer, der damals noch in voller Tätigkeit begriffen war (3, 23 ff.), in das Wir dieser Sätze zusammenfassen. Ohne daß durch ein *ἡμεῖς* der Gegensatz zu dem *οὐκ οἶδας* v. 8 ausgedrückt wird, ist doch der Unterschied unverkennbar, daß Menschen und Lehrer, die wie Nik. keiner besonderen Offenbarung gewürdigt sind (5, 37), von dem mit dem Winde vergleichbaren Wirken des Geistes kein Wissen und keine Anschauung besitzen, Jo und Jesus dagegen mit allem, was sie verkündigen, ein sicheres Wissen und ein ihnen zu teil gewordenes Schauen aussagen. Darum ist alles ihr Reden ein Zeugen im vollen Sinne des Wortes, und die Nichtannahme ihrer Predigt Verwerfung eines glaubwürdigen Zeugnisses. Daß dies auch von Jo gilt, war 1, 6—8. 15. 19. 32—34 immer wieder mit Nachdruck gesagt (cf 3, 26; 5, 33; 10, 41) und an dessen Beispiel gezeigt, daß das Schauen, welches der prophetischen Verkündigung vorangeht und dem Propheten den Charakter eines Augenzeugen gibt, im einzelnen Fall ein leibliches Sehen des an sich Unsichtbaren ist (1, 34 *ἑώρακα καὶ μεμαρτύρηκα*). Den Nik. an das Zeugnis des Jo zu erinnern, war Jesus durch die Lage der Dinge ebenso veranlaßt, wie zu dem Hinweis auf die Wassertaufe v. 5. Wie das Berufswirken Jesu und des Täufers als zwei Stufen einer einzigen Offenbarung Gottes und religiösen Bewegung zusammengehören, so setzt sich das Verhalten des Volkes gegen Jo in demjenigen gegen Jesus fort cf Mt 11, 7—19; 17, 12; 21, 24—32. Jesus nennt es ein Nichtannehmen des Zeugnisses ihrer beider, und charakterisirt dadurch den Glauben um der Zeichen willen, wie er ihn damals bei Nik. und vielen anderen gefunden hatte (2, 23; 3, 2), als ein Nichtglauben. Das Wirken des Jo neigt sich dem Ende zu, dasjenige Jesu hat eben erst begonnen. Indem Jesus v. 12 auf sein eigenes, wesentlich noch vor ihm liegendes Wirken seinen Blick richtet, sieht er mit Sorge in die Zukunft: „Wenn ich euch die irdischen Dinge sagte und ihr nicht glaubt, wie werdet ihr, wenn ich euch die himmlischen Dinge sage, glauben!“ Der enge Zusammenhang zwischen v. 11 und 12, welcher durch die Synonymik von *μαρτυρίαν οὐ*

λαμβάνειν und *οὐ πιστεύειν* (cf 1, 11 f.; 3, 32—36) und durch das Beharren in der pluralischen Anrede gesichert ist, verbietet es, *τὰ ἐπίγεια λέγειν* auf die voranstehenden Mitteilungen an Nik. oder gar auf die teilweise bildliche, dem Naturleben entlehnte Form derselben zu beschränken. Von seiner ganzen bisherigen Bezeugung in Jerusalem sagt Jesus: *τὰ ἐπίγεια εἶπον ὑμῖν.* Gegenstand seines Lehrens waren selbstverständlich nicht sämtliche Dinge auf Erden; denn er ist ja ein Lehrer der Religion und als solcher von Nik. anerkannt. Der Artikel bei *ἐπίγεια* und *ἐπουράνια* gestattet es aber auch nicht, irgend welche dem einen oder anderen Gebiet angehörige Dinge darunter zu verstehen, sondern unter der Voraussetzung, ohne die das Gespräch schon in seinem bisherigen Verlauf undenkbar wäre, daß der große Hauptgegenstand seiner Lehre wie der des Täufers die kommende Gottesherrschaft oder das Himmelreich sei (3. 5), unterscheidet Jesus die irdische und die himmlische Seite dieses Gegenstandes, oder genauer die auf Erden und die im Himmel befindlichen Dinge und verlaufenden Vorgänge. Der Schauplatz der *βασιλεία*, wie Jo und Jesus es verkündigen, ist die Erde;[54]) Tempel und Kultus, gegen deren Herabwürdigung Jesus eifert; Buße und Glauben, die er fordert; Wassertaufe und Neugeburt, deren Notwendigkeit er lehrt: dies alles sind *τὰ ἐπίγεια.* Aber die *βασιλεία* hat auch eine himmlische Seite, einen überweltlichen Hintergrund, und Jesus weiß, daß er auch davon wird zu reden haben. Sonst bliebe seine Lehre unvollständig, der Wirklichkeit der Dinge nicht entsprechend, also kaum halbwahr. Wie aber wäre von Leuten, wie Nik. einer ist, zu erwarten, daß sie diesem zukünftigen Zeugnis von Dingen, die alle menschliche Erfahrung und daher alles menschliche Vorstellungsvermögen übersteigen, Glauben schenken werden! Der Zukunft gehört diese Bezeugung der *ἐπουράνια* an, und Jesu ist sie vorbehalten; der Täufer ist nicht damit betraut gewesen. Denn nur Jesus kann auch von diesen überweltlichen Dingen als ein Zeuge reden, wie der durch *καί* eng angeknüpfte v. 13 zeigt. Um von den himmlischen Dingen reden zu können, muß einer im Himmel gewesen sein. Der Einzige, von dem dies gilt, ist Jesus. Sehen wir zunächst von den textkritisch unsicheren Worten *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* ab, so versteht sich von selbst, daß *οὐδείς* hier ebenso wie 1, 18 auf den Kreis der Menschen beschränkt ist; denn die Engel, welche je und dann den Menschen Botschaft von Gott bringen, stehen allezeit dienstbereit vor Gott, schauen sein Angesicht (Mt 18, 10) und steigen, wenn sie gesandt werden, vom Himmel zur Erde und wieder von der Erde zum Himmel (Jo 1, 51). Was

---

[54]) Hierin Jo nicht anders als die Syn. cf Bd I², 126. 189, ebenso aber auch in der Behauptung der himmlischen Herkunft der *βασιλεία* Jo 18 36.

Jesus von allen Menschen, auch vom Täufer und allen Propheten verneint, behauptet er von sich. Wenn er sich hier wieder wie 1, 51 und sofort noch einmal v. 14 den Menschensohn nennt, so soll der Gegensatz gehört werden: „Was von niemand d. h. von keinem Menschen, wie sie nach sonstiger Erfahrung beschaffen sind, gesagt werden kann, das gilt vom Menschensohn", d. h. von dem einzigen wahren, der Idee entsprechenden Menschen. Mit der Idee des Messias hat der Begriff des Menschensohnes zumal im 4. Ev unmittelbar nichts zu schaffen.[55]) Er bezeichnet nicht die hervorragende Stellung, welche Jesus unter seinem Volk als der verheißene König Israels einnimmt (1, 49), sondern ist ein Ausdruck dessen, was diesen Menschen, der doch auch ein Menschenkind (5, 27), ein Mensch (8, 40), ein Mann (1, 30), ja nach 1, 14 sogar Fleisch ist, über das ganze Geschlecht hinaushebt. Vorbereitet aber ist diese hier nur als Apposition auftretende Selbstbezeichnung durch *ὁ καταβὰς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*. Darin, daß er vom Himmel, wo er war, ehe er als Mensch auf Erden lebte (6, 62), herniedergestiegen ist, wird also auch die Einzigartigkeit seines Menschentums, seines Menschenseins begründet sein, welche *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* ausdrückt. Daß dem Wort *καταβαίνειν* an allen den Stellen, wo es von dem Eintritt Jesu in das irdische Leben ebenso wie da, wo es von dem Eingreifen der Engel in den Naturlauf (1, 51; Mt 28, 2; Ap 12, 12) oder von der Wiederkunft Jesu (1 Th 4, 16) gebraucht wird, eine gewisse Bildlichkeit anhaftet, sagt sich jedes Kind, wie jeder denkende Mensch sich sagt, daß die Betrachtung des allen räumlichen Schranken entnommenen und doch nicht anders als räumlich vorzustellenden Wohnsitzes Gottes (1 Reg 8, 27; Hb 4, 14; 7, 26; 9, 11; Eph 4, 10) als des über der Erde sich wölbenden Himmels, als des Oben im Gegensatz zu dem Hierunten, ein schwacher Versuch ist, das unser Vorstellungsvermögen Überragende doch vorzustellen und zu benennen. Diese triviale Erwägung gibt aber kein Recht, derartige Aussagen ihres Gedankeninhalts zu berauben, also im vorliegenden Fall zu bestreiten, daß Jesus sich als Person ein seinem menschlichen Leben vorangegangenes Leben bei Gott zuschreibe. Zu exegetischen Gewaltstreichen dieser Art hat noch mehr als *ὁ ἐκ τ. οὐρ. καταβάς* die vorangehende Hauptaussage *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μή κτλ.* Anlaß gegeben.[56])

---

[55]) Jo legt ihn Jesu immer nur da in den Mund, wo der Gegensatz von Himmel und Erde, Erniedrigung und Erhöhung obwaltet 1, 51; 3, 13. 14; 6, 27. 53. 62; 8, 28; 12, 23. 34; 13, 31. Eigentümlich gebraucht, wenn dort echt, 9, 35.

[56]) In unverkennbarem Anschluß an die berühmte Erörterung dieser Stelle durch Faustus Socinus (Explic. variorum scr. locorum in der Bibl. patr. Polon., Irenopoli 1656 vol. I, 146f.), oder wahrscheinlicher an das Referat darüber bei Lücke I², 467, aber nicht mit der gleichen logischen Klarheit und Besonnenheit wie jener, versuchte Beyschlag, Christol. des NT's (1866) S. 100f., das Urteil zu begründen, daß von einer räum-

Wenn der Gedanke denkbar wäre, würde die Grammatik nicht verbieten, dies so zu verstehen, daß kein Mensch außer dem hier redenden Jesus, also Jesus allerdings schon vor dem Zeitpunkt dieser seiner Rede zum Himmel emporgestiegen sei. Dies würde aber nicht nur mit den schier zahllosen Stellen des 4. Ev im Widerspruch stehen, an welchen Jesus von seiner Erhöhung oder seinem Aufstieg in den Himmel oder seiner Rückkehr aus der Welt zu Gott als von einem zukünftigen Ereignis redet (3, 14; 6, 62; 12, 32; 16, 28), sondern würde den vorliegenden Satz selbst sinnlos machen. Nur darum wird ja verneint, daß irgend ein Mensch zum Himmel emporgestiegen sei, weil einerseits nur der, welcher im Himmel war, von den himmlischen Dingen als Zeuge reden kann, und andrerseits der erdentsprossene Mensch nicht anders als vermöge einer Himmelfahrt zu einem Sein in den Himmel gelangen könnte. Wer dagegen vom Himmel herabgekommen, also vor seinem Sein auf Erden im Himmel gewesen ist, bedarf keiner Himmelfahrt, um von den himmlischen Dingen zeugen zu können. Auf ihn paßt die negative Regel nicht; er ist eine Ausnahme, aber nicht eine Ausnahme von der Regel, wie sie vorher ausgedrückt ist. Es liegt also hier einer der zahlreichen Fälle vor, wo *εἰ μή* oder *ἐὰν μή* die Ausnahme von einer Regel einführt, die vorher nicht in der hiefür logisch erforderlichen Allgemeinheit ausgesprochen war. [57]) Es wäre etwa zu paraphrasiren: „Kein Mensch ist in den Himmel emporgestiegen (und somit im Himmel gewesen, ehe er auf Erden lebte und redete) außer dem, welcher vom Himmel herabgestiegen ist". Ob Jo hiezu noch die Worte *ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ* gefügt hat, oder ob diese als eine sehr alte Glosse zu streichen seien, ist strittig. [58]) Für die Echtheit spricht erstens die stärkere

lich vorzustellenden Himmelfahrt nicht die Rede sein könne, daß Jesus vielmehr „die in seiner irdischen Lebensentwicklung ihm aufgegangene absolute Erkenntnis Gottes und seiner Ratschlüsse als ein zum Himmel Emporgestiegensein" bezeichne. Es liegt auf der Hand, daß das so verstandene *ἀναβαίνειν* in gar keiner Beziehung zu dem *καταβαίνειν* stünde, auch wenn man darunter nur die durch eine schöpferische Tat Gottes gewirkte Erzeugung und Geburt Jesu verstehen dürfte. Ganz ungeeignet zur Rechtfertigung solcher Umdeutung ist auch die Berufung auf Deut 30, 12; Prov 30, 4 (cf Baruch 3, 29); denn das gen Himmel Fahren ist dort ja nicht das Erlangen der Erkenntnis Gottes oder seines Willens oder seiner weisen Gedanken, sondern eine als unerläßlich vorgestellte Vorbedingung für die Gewinnung solcher Erkenntnis. Ebenso meint es Jesus wirklich, wenn er urteilt, daß jeder Erdgeborene gen Himmel gefahren sein müßte, um von Gott und den himmlischen Dingen zeugen zu können.

[57]) Mt 12, 4; Lc 4, 27; Jo 5, 19; Ap 9, 6; 21, 27; Gl 1, 19 cf Bd I², 443 A 57; IX, 70 A 80; S. 120 A 57.

[58]) Sie fehlen in ℵBLT^b Cr und wenigen Min, sind nicht sicher bezeugt für Sd (Forsch I, 183), Kopt (s. Apparat der oxf. Ausg.), Eus., Epiph. (haer. 55, 4; 57, 8; 75, 7 om., wogegen die freie Anführung haer. 57, 7 cf Eph 4, 10 nicht viel beweist). Die Übersetzung: „welcher im Himmel

Bezeugung des vollständigeren Textes, was Alter und geographische Verbreitung der Zeugen anlangt, zweitens der Umstand, daß älteste Übersetzer teils durch imperfektische Übersetzung von *ὁ ὤν*, teils durch Änderung des *ἐν τῷ οὐ.* in *ἐκ τοῦ οὐ.* erkennen lassen, daß der auf den ersten Blick sich aufdrängende Sinn der Worte, wonach Jesus sich ein gleichzeitiges Sein im Himmel und auf Erden zugeschrieben zu haben schien, manchen anstößig war. Eben diese Empfindung kann aber auch sehr wohl in der Zeit nach Orig. die Beseitigung der unbequemen Worte (wahrscheinlich in Ägypten durch Henychius) veranlaßt haben. Drittens aber wäre ihre nachträgliche Einschiebung kaum zu erklären. Eine ausdeutende Erweiterung könnte man die Worte nicht nennen, da sie den scharfen Gegensatz zwischen Oben und Unten, der durch *ἀναβέβηκεν* und *καταβάς* ausgedrückt ist, eher zu verdunkeln als zu verdeutlichen geeignet sind. Sie lassen sich auch nicht aus einer überschwänglichen Christologie erklären, die schon im 2. Jahrhundert allgemein verbreitet gewesen wäre. Was vorhin von den ältesten Versionen bemerkt wurde, zeugt dagegen: und diejenigen alten Theologen, welche den Gedanken eines gleichzeitigen Lebens des Menschen Jesus im Himmel und auf Erden mit Vorliebe entwickeln, geben nicht die vorherrschende Anschauung wieder, sondern fußen auf einer formell naheliegenden Deutung des *ὁ ὢν ἐν τ. οὐ.* (s. A. 58). Ist demnach an der Echtheit nicht zu zweifeln, so auch nicht an der alleinigen Richtigkeit der uralten Übersetzung: *qui in coelo erat*; denn überall im 4. Ev bildet das Sein Christi auf Erden oder in der Welt einen ausschließenden Gegensatz zu dem Sein bei Gott oder im Himmel, wo er früher war, und wohin er erst durch Tod, Auferstehung und Erhöhung wieder zurückkehrt.[59]) Es ist auch eine willkürliche Forderung, daß der präteritische Sinn von *ὁ ὤν* durch ein beigefügtes *τὸ πρότερον* oder *ποτέ* unzweideutig hätte ausgedrückt oder daß statt dessen *ὃς ἦν* hätte geschrieben sein müssen.[60]) Letzteres würde der Wiederholung des in *καταβάς*

---

war" (Sc Sh Aphr. p. 173, von den Lat. nur e *erat*) ist alt, gefiel aber nicht allen; ebensowenig aber auch die präsentische Fassung, wonach ein gleichzeitiges Sein Jesu im Himmel und auf Erden behauptet wäre, was auch dann die Einheit der Person und des Selbstbewußtseins Jesu aufhebt, wenn man, wie z. B. Hippolyt c. Noet. 4, dies nicht von dem Menschensohn gesagt sein ließ, sondern von dem ewigen Logos, welcher nicht aufhört, leiblos im Himmel zu existiren, während er in Jesus als menschliches Ich auf Erden weilt. Cf Hipp. Kleine exeget. Schriften ed. Achelis p. 219 und die rednerischen Sätze des Melito (? Corp. apol. ed. Otto IX, 420 frgm. 14), auch Orig. in Rom. Delarue IV, 662. Schlichter Verstand des Ev konnte das nicht fassen und änderte lieber, wie Ss und einige Min, *ὁ ὢν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ.*

[59]) 1, 1 u. 10 (oben S. 47); 6, 38. 41 f. 51. 62; 7, 33 f.; 8, 21 ff.; 9, 5; 13, 1. 3; 16, 28; 17, 11—13; 20, 17.

[60]) Cf dagegen 9, 25 *τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω,* auch 11, 31 *οἱ ὄντες.*

bereits enthaltenen Gedankens einen unnatürlichen Nachdruck gegeben haben, wohingegen das zeitlose Part. praes. eine für die Person charakteristische und in gewissem Sinn unverlierbare Eigenschaft nennen soll. Entbehrlich mag man die Worte nennen, wie das zweimalige *ἵνα μαρτυρήσῃ κτλ.* 1, 7. 8 oder das doppelte *καὶ ὡμολόγησεν* 1, 20; aber müßig sind sie keineswegs, sondern von schönster rhetorischer Wirkung auf jeden Leser, welcher den Gegensatz zwischen dem richtig verstandenen *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* (oben S. 142 f.) und diesem *ὁ ὢν ἐν τ. οὐ.* heraushört. Weil Jesus von dem Himmel, wo er vordem gewesen, herabgestiegen ist, ist und bleibt er auch als Mensch ein *ἐπουράνιος,* der von *τὰ ἐπουράνια* als Zeuge zu reden im Stande ist (s. A. 60 a. E.). Es verhält sich damit wesentlich ebenso, wie mit dem Gottsein Jesu, welches nach 1, 1 der uranfänglichen Vergangenheit im Gegensatz zu dem nachmaligen Fleischsein 1, 14 angehört und doch nach 1, 18 auch dem Fleischgewordenen in gewissem Sinn und Maß als ein *character indelebilis* anhaftet. Ein *ἐπουράνιος* in dem vollen Sinn, in welchem er es während seines Lebens auf Erden nicht ist, wird der Menschensohn aber in Zukunft auch wieder werden. Das sagt der wiederum durch *καί* eng angeschlossene Satz: „Und wie Moses erhöhte die Schlange in der Wüste, so muß erhöht werden der Menschensohn“ (v. 14). Die vereinzelt bezeugte Voranstellung von *δεῖ* vor *ὑψωθῆναι* schwächt den Nachdruck ab, mit welchem durch *ὕψωσεν* und *ὑψωθῆναι* der Vergleichungspunkt betont ist. Wie Jesus bei Nik. oder der Ev bei seinen Lesern Bekanntschaft mit der Erzählung Num 21, 4—9 voraussetzt (daher *τὸν ὄφιν*), so darf es auch der Ausleger tun. Daß Moses das eherne Schlangenbild an einer hohen Stange befestigte, diente dazu, daß es im ganzen Umkreis des israelitischen Lagers sichtbar sei und alle durch den Biß giftiger Schlangen tötlich Verwundeten durch gläubigen Aufblick zu diesem von Gott dem bußfertigen Volk gegebenen Zeichen und Mittel der Heilung geheilt werden. Wie der Zweck der Erhöhung der Schlange der einzige Grund dieses Verfahrens war, so beruht auch die Notwendigkeit der Erhöhung des Menschensohnes auf dem Zweck, der dadurch erreicht werden soll und nur dadurch erreicht werden kann. Es muß geschehen, „damit jeder, der da glaubt,

---

Sprachlich möglich wäre daher die gleiche Fassung auch 1, 18 oben S. 95. Wie *ὤν* das fehlende Part. imperf. ersetzt, so das wahrscheinlich echte *ὁ τεθνηκώς* 12, 1 das fehlende Part. plusquamperf. Da *εἶναι* überdies keinen Aorist hat, ist gerade bei *ὤν* solcher Gebrauch am wenigsten auffällig. Die barbarisch kühne Bildung *ὁ ἦν* neben *ὁ ὤν* Ap 1, 4. 8 war natürlich nur aus ganz besonderem Anlaß statthaft. Dazu kommt, daß Jo den zeitlosen Gebrauch des Part. praes. liebt, sowohl in bezug auf vergangene Handlungen (6, 33. 50 *ὁ καταβαίνων* = 6, 41. 51 *ὁ καταβάς*) als auf zukünftige (1, 29 *ὁ αἴρων*, 1, 33 *ὁ βαπτίζων*). Zum Gedanken cf auch 1 Kr 15, 47 f.: der *ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ* ist *ὁ ἐπουράνιος.*

an ihm ewiges Leben habe" v. 15. Ist an der Echtheit von ἐν αὐτῷ nicht zu zweifeln,[61]) so verbietet es auch der joh. Sprachgebrauch, dies mit πιστεύων zu verbinden. Dagegen entspricht es der joh. Anschauung und Redeweise, daß der Glaubende an Jesus d. h. indem er Jesus hat, auch Leben habe. An der erhöhten Schlange hatten die glaubend zu ihr Aufschauenden das Mittel, ihr gefährdetes leibliches Leben zu retten und zu fristen. Wer zu dem erhöhten Menschensohn glaubend emporblickt, hat an diesem das Mittel, ewig lebendig zu bleiben. Dieser Unterschied hebt aber die lehrreiche Ähnlichkeit nicht auf. Schon in der Vergleichung selbst liegt, daß auf dem Subjekt dieser Zweckangabe und zumal auf πᾶς ein starker Ton liegt, was weiterhin dadurch bestätigt wird, daß diese Veranstaltung aus der Liebe Gottes zur Welt erklärt wird v. 16. Solange der Menschensohn auf Erden weilt, ist er immer nur den wenigen erreichbar, die ihn sehen und hören. Erst durch seine Erhöhung wird er allen erreichbar. Zwar leiblich sichtbar wird er dann weder den wenigen sein, welche ihn eine Zeit lang sahen und hörten, noch den übrigen, die zu derselben Zeit nichts von ihm sahen und hörten, sondern der Glaube allein wird dann die Form und das Mittel sein, wodurch der Mensch zu dem Menschensohn in Beziehung tritt, ihn wahrnimmt und „hat". Aber auch dadurch wird die Kongruenz zwischen Typus und Antitypus nicht aufgehoben. Denn das Aufschauen der tötlich Ver-

---

[61]) So BT^b, indirekt Ol (αὐτῷ ohne Präpos.) und L (ἐπ᾽ αὐτῷ), ziemlich sicher auch Vulg. (*in ipso*), gegen die Masse der übrigen griech. Zeugen (εἰς αὐτόν) und A mit ἐπ᾽ αὐτόν. Die Versionen, welche den Unterschied zwischen ἐν αὐτῷ und εἰς αὐτόν teilweise gar nicht ausdrücken können, kommen hier wenig in Betracht. Daß man an ἐν αὐτῷ, welches zu πιστεύων zu gehören schien, aber bei Jo nie, und überhaupt im NT. äußerst selten in dieser Verbindung vorkommt (Mr 1, 15 cf Bd IX, 186 A 58) zeigt sich auch darin, daß gelegentlich ἐν ausgestoßen wurde (Ol, einige Zeugen auch Mr 1, 15). Jo braucht πιστεύειν nur mit εἰς und seltener c. dat. (2, 22; 4, 21. 50; 5, 46f.). Für die Verbindung ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζ. αἰ. cf 5, 39; 20, 31, auch 16, 33. Die Vorstellung ist überall die 1 Jo 5, 12 am deutlichsten ausgesprochene: Indem man Jesum hat (cf Jo 12, 8; 1 Jo 2, 23), hat man das Leben, das Licht, den Frieden (8, 12; 12, 36; 16, 33); denn er selbst ist alles dies in Person. — In v. 16 ist das zu πιστεύων gehörige εἰς αὐτόν unvergleichlich besser, auch durch B und Vulg bezeugt und allein passend. Vereinzelt bezeugtes ἐπ᾽ αὐτῷ in L ist Assimilation an v. 15, wo L dasselbe hat. Umgekehrt ist in den meisten Hss εἰς αὐτόν und außerdem μὴ ἀπόληται ἀλλ᾽ vor ἔχῃ aus v. 16 in v. 15 eingetragen worden, so auch Ss S[1], aber nicht Sc. — Das bei den Synoptikern nur Mt 18, 6 (Mr 9, 42 vielleicht unecht) im Munde Jesu vorkommende und in bezug auf seine eigene Person gebrauchte πιστεύειν εἴς τινα hier bei Jo zum ersten Mal so und von hier an oftmals 3, 18; 6, 29. 35. 40. 47; 7, 38 etc.; 1 Jo 5, 10, auch vom Täufer so gebraucht Jo 3, 36. Weder der Ausdruck (האמין ב) noch dessen Anwendung auf den Messias ist unjüdisch s. die Belege bei Schlatter S. 46f. 124. 168, auch desselben Glaube im NT, 3. Aufl. S. 597.

wundeten zu dem erhöhten Schlangenbild war ja nur die Erscheinungsform des reumütigen und hilfesuchenden Vertrauens zu dem Gott, welcher Rettung vom Tode verheißen und an das sichtbare Schlangenbild geknüpft hatte.[62]) Andrerseits kam, solange der Menschensohn auf Erden lebte, das Glauben nicht ohne Voraussetzung und Vermittlung eines sinnlichen Wahrnehmens zu stande (1, 14; 2, 11. 23; 6, 36; 14, 9). Hiemit war aber auch eine Einschränkung der Wirkung Jesu auf die ihm räumlich Nahen gegeben. Mit seiner Erhöhung in den Himmel beginnt die Zeit, wo es gilt zu glauben ohne zu sehen (20, 29). Eben damit fallen aber auch die Schranken, welche das Wirken des sichtbar auf Erden lebenden Jesus einengen cf 12, 32. Und sie müssen fallen, damit jeder Glaubende in und mit ihm ewiges Leben gewinne und an ihm besitze; denn der Menschensohn, wie sich Jesus hier wieder wie 1, 51 (oben S. 142f. und S. 195 A 55), und zwar zweimal hintereinander in unverkennbarer Beziehung auf seine über Israel hinausreichende Bedeutung nennt, gehört der Menschheit. Er ist nicht nur Israels König (1, 49), sondern Retter der Welt (4, 42; 1, 29). Bei alle dem ist schon vorausgesetzt, daß unter der Erhöhung nichts anderes zu verstehen sei, als die Erhebung in den Himmel, die Rückkehr Jesu aus der irdischen Welt an den überweltlichen Wohnsitz Gottes. Dies ergibt sich so klar aus dem Zusammenhang von v. 12—15, daß kein Ausleger darauf geraten sein würde, hier statt dessen eine Weissagung des Todes Jesu und zwar seiner Erhöhung ans Kreuz zu finden,[63]) wenn nicht die Bemerkung des Ev zu einer sehr ähnlichen Aussage Jesu 12, 32 hiezu verleitet hätte. Aber diese will ebensowenig wie die ähnliche 2, 21 (oben S. 170) dem Leser das Nachdenken ersparen, sondern ihn vielmehr dazu anregen. Auch 12, 32—34 ist von der Erhöhung in den

[62]) Cf Sap 17, 10—13. Lehrreicher ist, was Schlatter S. 45 aus Mechilta zu Ex 17, 11 anführt; nicht die eherne Schlange, sondern der Glaube Israels an Gott, der dem Moses so zu tun befohlen, und Gott selbst wirkten die Heilungen. Die phantastische Meinung, daß die eherne Schlange in der Luft geschwebt habe (Midr. r. zu Num 21 übers. Wünsche S. 474), ist schwerlich alt.

[63]) Für eine einigermaßen vollständige und gerechte Geschichte der Auslegung gerade dieser Stelle bietet unser Kommentar keinen Raum. Die beiden Hauptgebrechen, woran sie gelitten hat und noch leidet, dürften darin liegen, daß man erstens die Schlange als einen weissagenden Typus auf Christus auffaßte, während doch nur eine Vergleichung vorliegt, wie die in Mt 12, 39, und daß man die späteren Stellen, wo Jo Jesum von seinem ὑψοῦσθαι reden läßt, voreilig als Maßstab an 3, 14 legte. Die noch immer vorherrschende und ausschließliche Deutung auf die Kreuzigung vertritt schon Just. apol. I, 60; dial. 91. 94, ferner Chrys. Thdr. Aug., später Grotius, Bengel u. die meisten bis heute. Merkwürdig ist, daß Cyrill nur ganz beiläufig und nachträglich an das Kreuzesleiden erinnert, und daß Calvin die Erhöhung Christi in der öffentlichen Verkündigung des Ev findet.

Himmel, von der Entrückung aus der sichtbaren Welt und der damit gegebenen Verklärung (12, 23) die Rede. Da aber Jesus dort seinen Tod als den unvermeidlichen Durchgangspunkt hiezu bezeichnet hatte (12, 24—28), so ergibt sich ein bedeutsamer Nebensinn von *ὑψοῦσθαι*. Die Erhöhung ans Kreuz ist eine Vorstufe der Erhöhung zum Himmel. Auch 8, 21—28 spricht Jesus von seinem Gang aus der sichtbaren Welt in den Himmel, wohin die aus dieser Welt stammenden Juden ihm nicht folgen können; da aber die Juden durch seine Tötung ihn auf diesem Weg nicht hemmen, sondern fördern, kann Jesus auch sagen, daß sie ihn erhöhen werden 8, 28. Abgesehen von solchem, erst durch den jedesmaligen Zusammenhang dem Wort zukommenden Nebensinn bedeutet *ὑψοῦσθαι* bei Jo ebenso wie sonst im NT, wo es von Jesus ausgesagt wird,[64]) seine Erhöhung in den Himmel. Es bezeichnet denselben Vorgang als eine von Jesus erlebte Entrückung von der Erde und aus der sichtbaren Welt, welcher als seine eigene Tat ein *ἀναβαίνειν, ὑπάγειν, πορεύεσθαι* heißt. Auch die Vergleichung mit der Schlange gibt keinerlei Anlaß, an die Tötung Jesu überhaupt oder an seine Kreuzigung insbesondere zu denken. Daß die Schlange aus t o t e m Metall gemacht war, macht sie doch ebensowenig zum Gleichnis eines gewaltsam g e t ö t e t e n Menschen, wie das aus Metall oder Stein hergestellte Standbild eines berühmten Mannes auf dessen Tötung hinweist; und ihre Befestigung an der Spitze einer hohen Stange bietet keinen Vergleichungspunkt mit der Tötung eines lebendigen Menschen durch Anheftung desselben am Kreuz. Den wirklichen Vergleichungspunkt hat Jesus deutlich genannt. Er liegt, wie bereits dargelegt wurde, in der Erhöhung dort an die Stange, hier in den Himmel, zu gleichartigem Zweck; dort um allen Israeliten im Lager sichtbar zu sein, hier um allen Menschen in der Welt im Glauben erreichbar zu werden; dort um den mit bußfertigem Glauben zu der erhöhten Schlange aufblickenden Israeliten leibliche Heilung von tötlicher Krankheit und vorübergehende Rettung vom leiblichen Tode zu bringen, hier um allen in solchem Glauben zu dem erhöhten Menschensohn aufblickenden Menschen Rettung vom Tode für immer oder, anders ausgedrückt, ewiges Leben zu bringen. Daß dies der Zweck der zukünftigen Erhöhung des vom Himmel gekommenen Jesus in den Himmel sei, wird durch v. 16 erklärt aus der bereits in der Sendung Jesu bewiesenen Gesinnung Gottes gegen die Welt: „So sehr liebte Gott die Welt, daß er den einzigen Sohn[65]) gab, damit

---

[64]) AG 2, 33; 5, 31 cf Eph 4, 8—10; Lc 9, 51, zum Ausdruck auch Mt 11, 23; Lc 10, 15, ferner den Gebrauch von *τὸ ὕψος, τὰ ὕψιστα, ὑψηλά* = מרום 2 Sam 22, 17; Ps 7, 8; Jes 57, 15; Mt 21, 9; Hb 1, 3 von der Himmelshöhe, in der Gott wohnt.

[65]) Über *μονογενής* s. oben S. 81 zu 1, 14. Daß das v. 16 nur in

jeder an ihn (diesen) Glaubende nicht zu grunde gehe, sondern ewiges Leben habe". Der Aorist *ἠγάπησεν*,[66]) statt dessen man *ἀγαπᾷ* erwarten könnte, zeigt, daß hier nicht ein ewig gleiches Verhalten des göttlichen Willens zur Welt, sondern eine geschichtliche Erweisung der Liebe Gottes ausgesagt sein sollte, welche sich bis dahin gesteigert hat, daß er den einzigen Sohn, den er hat, als ein Geschenk gab. Eine andere Vorstellung als diese ergibt das jeder Näherbestimmung ermangelnde *ἔδωκεν* nicht; insbesondere an die Hingabe des Sohnes in den Tod zu denken, verbietet der Aorist im Munde des lebenden Jesus. Daß der einzige Gottessohn da ist, ist ein von Gott geschenktes Gut cf Jo 6, 32, und in diesem Geschenk hat bis jetzt, in der Gegenwart des Erdenlebens Jesu, die Erweisung der Liebe Gottes ihren Gipfel erreicht. Der ganzen geschaffenen Welt war die Liebe Gottes in ihren früheren wie in dieser bis jetzt höchsten Erweisung zugewandt. Wenn Jo trotzdem vermeidet, Jesum sagen zu lassen, daß Gott seinen Sohn der Welt geschenkt habe, so erklärt sich dies aus der Erwägung, daß die Welt als ganzes, oder die Menschen in ihrer Mehrheit das große Geschenk Gottes nicht gewürdigt und angenommen haben, eine Erfahrung, die nicht erst die christliche Gemeinde (1, 10f.), sondern schon Jesus selbst und zwar gleich bei seinem ersten Auftreten in Jerusalem gemacht hat (3, 11. 19). Die Liebesabsicht Gottes umfaßt die ganze Menschheit. Sie vor dem sonst unvermeidlichen Untergang zu retten und ihr ewiges Leben mitzuteilen, ist seine Absicht (cf 6, 32f.; 51; 8, 12; 17, 2); aber seine größte in dieser Absicht hergegebene Gabe erreicht ihren Zweck nur an Einzelnen, weil Gott selbst ihre Wirkung an die Bedingung des Glaubens geknüpft hat. Damit ist Jesus wieder bei den in der Gegenwart menschlicherseits zu erfüllenden Bedingungen angelangt, von welchen er v. 10 zu reden sich angeschickt hatte. Der schmerzliche Gedanke, daß zukünftige Mitteilungen über die himmlische Seite der *βασιλεία*, die er nicht wird zurückhalten dürfen, noch weniger Glauben finden werden, als sein bisheriges Zeugnis von den *ἐπίγεια*, hat ihn zu den Aussagen über sein persönliches Verhältnis zu Himmel und Erde v. 13—15 geführt. Ohne jetzt den Nik. in die Erkenntnis der *ἐπουράνια* einführen zu wollen, hat er doch unvermeidlich, was seine eigene Person anlangt, den Schleier einigermaßen lüften müssen, welcher sowohl den überweltlichen Hintergrund seines Lebens und Lehrens, als die Zukunft seines Wirkens auf die ganze Menschheit verhüllt. Die Erwähnung des Glaubens

---

א* B, v. 17 außerdem in LT[b] und der zu Min 1 gehörigen Gruppe fehlende *αὐτοῦ* hinter *υἱόν* wurde, wie in א durch einen jungen Korrektor, so überhaupt leichter zugesetzt als gestrichen. Unangefochten steht es 1 Jo 4, 9.

[66]) Cf Jo 13, 1; 15, 9; Rm 8, 37; Gl 2, 20; auch von der Liebe Gottes zu Christus Jo 15, 9; 17, 23; zu den Menschen 1 Jo 4, 10; Eph 2, 4.

als der Heilsbedingung, welche durch die Erhöhung des Menschensohnes allen Menschen gestellt sein wird, führt ihn ungezwungen zu der Gegenwart zurück, in welcher die gleiche Bedingung bereits gilt. Hiebei verweilt er von v. 16 bis zum Schluß. — Wenn die Versicherung, daß der Menschensohn, welcher zugleich Gottes einziger Sohn ist, das größte Geschenk der Liebe Gottes zur Welt zum Zweck ihrer Rettung vom Tode ist, zum Glauben nicht nur an sein Wort (v. 11), sondern auch an seine Person (v. 16) anlocken soll, so bedarf sie noch der Rechtfertigung gegen den Schein eines ganz anderen Zwecks der Sendung Jesu. Wie der Täufer ein rücksichtsloser Prediger der Buße und des Gerichts war, so ähnlich schien auch Jesus nach seinem ersten Auftreten in Jerusalem seine Aufgabe aufzufassen; nur daß er sich nicht, wie jener, damit begnügte, die Sünden aller Stände mit Worten zu geißeln, sondern mit einer wirklichen Geißel den von der Priesterschaft geduldeten Mißbrauch ohne alle Rücksicht strafte und in seiner Verantwortung sogar von Zerstörung des Tempels sprach. Wie die Jünger sich darob entsetzten und von schlimmer Ahnung für Jesus erfüllt wurden (2, 17), so lag auch einem Nik., der von der Wundermacht Jesu einen tiefen Eindruck empfangen hatte (v. 2), die Vorstellung sehr nahe, daß Jesus von Gott gesandt sei, um im Namen Gottes allem unheiligen Wesen in Israel als machtvoller Richter ein Ende zu machen. Dadurch war es veranlaßt, daß Jesus das große Wort von v. 16 durch den Satz bestätigte: „Denn nicht dazu sandte Gott den Sohn in die Welt, daß er die Welt richte, sondern daß sie durch ihn gerettet werde“ (v. 17). Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, daß das Richten überhaupt nicht zum Beruf Jesu gehöre, was im Widerspruch stehen würde nicht nur mit der Predigt des Täufers, welcher auf grund der atl Weissagung den Beruf seines Nachfolgers ebensowohl als ein Taufen mit dem Feuer des Gerichts wie als ein Taufen mit Geist bezeichnet hatte (Mt 3, 11 Bd I², 137), sondern auch mit den bestbeglaubigten Worten Jesu nach den Syn., wie nach Jo 5, 22. 27. 29. Aber Zweck der Sendung des Sohnes in die Welt ist diese seine Funktion als Richter nicht; denn um die Welt zu richten, bedurfte es ja dieser Sendung nicht. Eine zweite Sintflut oder ein Weltbrand hätte die Welt mit aller ihrer Sünde und allen Sündern vernichten können. Der Zweck und Zweckgrund der Sendung des Sohnes ist einzig der Liebeswille Gottes, daß die Welt, soweit sie sich retten lassen will, durch den Sohn gerettet werde oder, was dasselbe ist, mit dem unausbleiblichen Gericht verschont bleibe. Um diesen und ähnliche Sätze (8, 15; 12, 47 f.) mit den Aussagen über das zukünftige Richten Jesu (5, 27—29) auszugleichen, bedarf es um so weniger der Beschränkung auf die diesmalige Sendung Jesu, als die in Aussicht stehende Wiederkunft des Menschen-

sohnes von Jesus niemals als eine zweite Sendung bezeichnet wird. Auch des Wiedereintritts Jesu in die Sichtbarkeit bedürfte es nicht, damit die sündige Welt gerichtet werde. Nur als ein aus dem Zweck seiner Sendung als Retter sich ergebender Nebenerfolg erscheint es, daß der von Gott gesandte Retter auch der von Gott bestimmte Richter der Welt wird. Weil die nach dem Liebeswillen Gottes der Welt zugedachte Rettung oder Lebensmitteilung nicht ein die mit dem Worte *ὁ κόσμος* bezeichnete Masse unterschiedslos ergreifender Naturprozeß ist, sondern ein vom Glauben, also von der persönlichen Entscheidung der Einzelnen abhängiges Erlebnis dieser Einzelnen, darum vollzieht sich auch in und mit der auf die Rettung der Welt abzweckenden Aktion des Sohnes eine Scheidung, ein *κρῖμα* (9, 39) oder, sofern dies dem Sohne bewußt und daher als seine eigene Handlung zu denken ist, eine *κρίσις* (3, 19); und zwar nicht erst in der kommenden Stunde, wo er als der Richter aller Menschen auftreten wird (5, 27—29), sondern schon in der Gegenwart, wo er von dem Reich und der Liebe Gottes und von seiner eigenen Sendung zum Zweck der Rettung der Menschen sein Glauben forderndes Zeugnis ablegt. Von dieser gegenwärtigen *κρίσις* handelt v. 18—21. Wie v. 17 *κρίνεσθαι* einen ausschließenden Gegensatz zu *σώζεσθαι* bildet,[67]) so auch in dem Satz (v. 18): „Der an ihn (den Sohn) Glaubende wird nicht gerichtet; der nicht Glaubende ist bereits gerichtet, weil er an den Namen des einzigen Sohnes Gottes nicht gläubig geworden ist“. Der durch *ὁ (μὴ) πιστεύων* bezeichnete Habitus beruht auf dem vorangehenden Akt des Gläubigwerdens oder der Verweigerung des Glaubens, und in diesem positiven oder negativen Akt hat sich, wie die Perfecta *κέκριται* und *πεπίστευκεν* zeigen, die *κρίσις* bereits vollzogen. Bei dem *μὴ πεπιστευκώς*, welcher in folge dessen ein *μὴ πιστεύων* ist, d. h. bei demjenigen, dessen Nichtglauben zum beharrenden Charakter des Unglaubens sich verfestigt, bedarf es keiner weiteren richterlichen Entscheidung im vollen Sinn des Wortes, keiner Findung des ihm gebührenden Rechtsspruchs. Das Urteil über ihn ist bereits gefällt und braucht im Endgericht nur verkündigt zu werden.[68]) Dem entsprechend könnte man erwarten, daß von dem Glaubenden gesagt werde, er habe in und mit dem Akt seines Glaubens bereits

[67]) So 5, 29 *κρίσις* und *ζωή*. Dazu ist zu beachten, daß Jo in keiner seiner Schriften *κατακρίνειν* gebraucht, nur in dem unechten Stück 8, 10. 11, dagegen *καταγινώσκειν* 1 Jo 3, 20f.

[68]) Jo 12, 48. Es bedeutet nur formale Verschiedenheiten der Vorstellung, wenn dort das im Unglauben verworfene Wort Jesu als der zukünftige Richter vorgestellt wird, oder wenn die trügerische Selbstbeurteilung der Nichtglaubenden 9, 39—41, das eigene sündhafte Wort des zu Richtenden (Mt 12, 37; Lc 19, 22) oder das seinen Unglauben ins Licht setzende Verhalten anderer Menschen (Mt 12, 41 f.) als Ursache und, bildlich geredet, Urheber der Verurteilung, als Richter (auch Mt 12, 27) bezeichnet wird.

ein freisprechendes Urteil empfangen. Statt dessen wird im Präsens die für Gegenwart und Zukunft geltende Regel ausgesprochen, daß ein solcher überhaupt nicht Objekt einer richterlichen Behandlung wird. Er ist im voraus dem zukünftigen Gericht entnommen; er hat nicht in ein Gericht einzutreten, in welchem erst über sein endgiltiges Schicksal entschieden würde (5, 24). Diese auch außerhalb des 4. Ev als Lehre Jesu bezeugte Wahrheit (Mt 7, 1 Bd I², 300) bedurfte im hiesigen Zusammenhang um so weniger einer pedantischen Verwahrung gegen falsche Konsequenzen, als schon v. 17 das Gerichtetwerden dem Gerettetwerden als ausschließenden Gegensatz gegenübersteht. Demgemäß wird auch v. 19 die gegenwärtig sich vollziehende *κρίσις* nur in bezug auf die Bösen beschrieben: „Darin besteht das Gericht, daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen die Finsternis mehr liebten als „das Licht“. Das will ebensowenig eine Definition des Begriffs *κρίσις* sein, wie etwa 17, 3 eine Definition des Begriffs *αἰώνιος ζωή* zu finden ist.[69]) Es wird vielmehr der schon v. 18 vergegenwärtigte und durch *κέκριται* als eine Gerichtshandlung vorgestellte Prozeß genauer beschrieben. Die im Subjekt noch festgehaltene uneigentliche Bezeichnung (*ἡ κρίσις*) macht im Prädikat und in den folgenden Sätzen der eigentlichen Benennung der Dinge und Verhältnisse Platz. So kann man sagen, obwohl Licht und Finsternis bildliche Ausdrücke sind, deren Bedeutung schon oben S. 55f. zu 1, 4—5 erörtert wurde. Hier wird nicht geradezu wie dort von dem lebendigen Logos d. h. von Jesus gesagt, daß er für die Menschen der Vermittler der das richtige Verhalten bedingenden und darum auch zu Heil und Leben führenden Erkenntnis sei. Indem aber Jesus vom Eintritt dieser Erkenntnis in die Welt als einer vollendeten Tatsache redet, weist er doch unverkennbar zurück auf sein eigenes v. 13. 16. 17 mannigfaltig benanntes Kommen in die Welt. In und mit seiner Person ist das Licht in die Welt gekommen (12, 46; 9, 5; 8, 12 cf oben S. 65ff. zu 1, 9). Er besitzt nicht nur die heilsame Erkenntnis, deren Bild das Licht ist, sondern, wie er überhaupt zum Zweck der Rettung der Menschen in die Welt gekommen ist (v. 16f.), so auch zu dem Zweck, die ihm einwohnende und von seiner Person unabtrennbare Erkenntnis den derselben ermangelnden Menschen mitzuteilen. Die dadurch veranlaßte Krisis aber, von welcher er v. 18 gesagt hatte, daß sie an den Nichtglaubenden sich bereits vollzogen habe, besteht darin und hat sich dadurch vollzogen, daß die Menschen die Finster-

[69]) Außer 17, 3 cf auch 6, 29; 15, 12; 1 Jo 5, 11; 2 Jo 6. Auch ohne daß ein Genitiv oder Possessivpronomen oder Relativsatz (z. B. 1 Jo 1, 5; 2, 25; 5, 3. 4. 9. 14) das Subjekt, wozu *αὕτη* (oder *τοῦτο*) *ἐστίν* . . . *ὅτι* oder *ἵνα* das Prädikat bildet, genauer bestimmt, ist es durch den Artikel genügend als das in Rede stehende determinirt.

nis [70]) mehr als das Licht liebten. Daß οἱ ἄνθρωποι hier nicht sämtliche Menschen bezeichnet, ergibt sich schon daraus, daß es damals bereits Menschen gab, welche das in Jesus allen Menschen (1, 9 oben S. 66 f.) erschienene Licht freudig begrüßt haben, wie der Täufer und die ersten Jünger, und daß andere wie Nik. zwar wegen ihres Unglaubens gerügt werden mußten (v. 11), aber doch noch weiterer Erleuchtung durch Jesus gewürdigt wurden. Aus dem Zusammenhang mit v. 18 ergibt sich unmittelbar, daß οἱ ἄνθρωποι auf die dort durch ὁ μὴ πιστεύων charakterisirte Klasse sich beschränkt; denn von der Krisis, die nach v. 18 an dieser Klasse der entschlossen Ungläubigen sich bereits vollzogen hat, handelt der erläuternde Satz v. 19. Diese Leute haben bereits die durch den Aorist ἠγάπησαν ausgedrückte Stellung zu dem in Jesus erschienenen Licht eingenommen. Jesus würde sie aber nicht „die Leute" nennen, wenn das vereinzelte Ausnahmen wären. Es ist die Mehrheit und es sind die maßgebenden Persönlichkeiten, bei denen er gleich bei seinem ersten Auftreten im Tempel diese Gesinnung vorgefunden hat, ein Vorspiel der umfassenderen Erfahrungstatsache, welche der Ev von seinem späteren Standort aus 1, 10 f. ausgesprochen hat. Vor die Wahl gestellt zwischen der in Wort und Tat Jesu an sie herangetretenen Wahrheitserkenntnis und der Erkenntnislosigkeit, in welcher sie bisher dahingelebt haben, entschieden sie sich für letztere. Diese Entscheidung aber führt Jesus nicht auf eine intellektuelle Schwäche, sondern auf eine moralische Verkehrtheit zurück: „denn ihre Werke waren böse". Wie noch oft im 4. Ev bezeichnet τὰ ἔργα τινός das gesamte Verhalten eines Menschen, sofern es unter den Gegensatz von gut und bös fällt, und zwar überall so, daß ohne Rücksicht auf den Unterschied zwischen mehr oder weniger guten oder bösen Handlungen der in ihrer Gesamtheit zu Tage tretende sittliche Charakter des Menschen entweder gut oder böse genannt wird. Die Abneigung gegen die durch Jesus den Menschen dargebotene Wahrheitserkenntnis oder (nach v. 18) der Unglaube ist in der unsittlichen Gesamtrichtung des Lebens begründet. Dieses im 4. Ev noch manchmal (z. B. 7, 7) wiederkehrende Urteil über den letzten Grund der Feindschaft, auf welche Jesus bei vielen gestoßen ist, wird begründet und erläutert durch den allgemeinen Erfahrungssatz (v. 20): „Denn jeder, der schlechtes tut, haßt das Licht und kommt nicht zu dem Licht, damit seine Werke nicht gerügt (oder als das, was sie sind, erwiesen) werden". Als ein *locus communis* sind diese Worte gekennzeichnet erstens durch den Übergang aus dem Präteritum in v. 19 (ἠγάπησαν, ἦν) in das Präsens, zweitens durch πᾶς, welches

[70]) Neben 13maligem σκοτία im Ev und 1 Jo, hat Jo nur hier und 1 Jo 1, 6 σκότος.

hier nicht wie v. 16 durch den denkbaren Gegensatz zu einer enger begrenzten Menschenklasse veranlaßt ist, sondern nur dazu dient, die in v. 19 ausgesprochene Erfahrung, die Jesus damals in Jerusalem gemacht hatte, aus einer allgemeinen Erfahrung zu erklären, die man jederzeit an denjenigen Menschen macht, welche zu den v. 19 charakterisirten Leuten gehören. Dazu paßt es, daß an die Stelle der *ἔργα πονηρά* der weitere Begriff *φαῦλα* tritt. Während nämlich *πονηρός* das sittlich Böse und Bösartige bedeutet, bezeichnet *φαῦλος* alles Minderwertige,[71]) Nichtsnutzige, Schlechte, ganz abgesehen von seiner schädlichen Wirkung oder feindseligen Absicht. Wer immer, sei es auch nur im einzelnen Fall — denn *φαῦλα* steht ohne Artikel — schlecht handelt, pflegt nach allgemeiner Erfahrung lichtscheu zu sein. Anstatt sich dem Licht auszusetzen oder gar es aufzusuchen, hüllt er sich und sein Tun nach Möglichkeit in Dunkelheit, damit sein Tun nicht in seiner Schlechtigkeit offenbar werde und dem verdammenden Urteil, welches sein eigenes Gewissen fällt, seitens anderen Menschen anheimfalle.[72]) Ebenso allgemein lautet der Gegensatz hiezu (21): „Wer aber die Wahrheit tut, geht und kommt zum Licht, damit seine Werke offenbar werden, daß sie nämlich in Gott getan sind". Anstatt das Gegenteil zu den *ἔργα πονηρά* und zu *ὁ φαῦλα πράσσων* in formaler Symmetrie durch *ὁ (τὰ) ἀγαθά πράσσων* oder *ποιῶν* oder *ἐργαζόμενος* (Jo 5, 29; Rm 2, 10; Gl 6, 10) auszudrücken, wird durch *τὴν ἀλήθειαν ποιεῖν* die innere Natur des richtigen sittlichen Verhaltens charakterisirt. So heißt nicht, wie man in völliger Verkennung der hebräischen Unterlage dieser Redeweise[73]) angenommen hat, die Betätigung einer schon vor dem Handeln vorhandenen und im Besitz des Handelnden befindlichen Wahrheit, das ins Werk setzen einer erkannten Lehrwahrheit, sondern ein Gesamtverhalten,[74]) welches

---

[71]) Dies die Grundbedeutung, aus welcher sich ergibt, daß *τὰ ἔργα τὰ πονηρά* (Jo 7, 7; 1 Jo 3, 12; 2 Jo 11; Kl 1, 21; 2 Tm 4, 18) unter den weiteren Begriff der *φαῦλα* fallen (Jo 5, 29 mit Artikel; Rm 9, 11; 2 Kr 5, 10; Jk 3, 16).

[72]) Cf Eph. 5, 11—13; 1 Kr 4, 5; 2 Kr 4, 2; Lc 22, 53, viele klass. Beispiele bei Wettstein.

[73]) Cf 1 Jo 1, 6 (opp. *ψεύδεσθαι*, Ap 21, 27 *ποιῶν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος*, 22, 15 *φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος*); Nehem 9, 33 (אֱמֶת עָשִׂיתָ, *ἀλήθειαν ἐποίησας*); Tob 4, 6 (*ποιεῖν τὴν ἀλ.*); Tob 13, 6 (ohne Artikel), häufiger mit חסד ואמת als Objekt Gen 47, 29; Jos 2, 14; 2 Sam 2, 6. Auch aram. עבד קשׁוטא Targ. Hosea 4, 1 (ohne genaues Äquivalent im Grundtext). Wesentlich gleichbedeutend ist *περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ* 2 Reg 20, 3; 2 Jo 4; 3 Jo 3. 4. Das Verhältnis von *ποιεῖν* zu *τὴν ἀλήθειαν* ist das gleiche wie zu *τὴν δικαιοσύνην* Mt 6, 1 (Bd I^2, 258 A 44); AG 10, 35 und vielen ähnlichen Begriffen. Das Produkt solchen Tuns, die einzelnen Handlungen und überhaupt Lebensäußerungen sind eitel Wahrheit, Treue, Gerechtigkeit etc. cf Ps 25, 10; Tob 3, 2.

[74]) Daß von den *ἔργα* die Worte nicht ausgeschlossen sind, zeigt sich

in allen seinen Teilen den Charakter der Wahrheit, Aufrichtigkeit und Treue an sich trägt, von aller Heuchelei und jedem trügerischen Schein frei ist cf 1, 47. Der Mensch, in welchem diese Gesinnung so sehr das Vorherrschende ist, daß seine gesamte Lebensführung ein Tun der Wahrheit und er selbst ein aus der Wahrheit Stammender (18, 37) genannt werden kann, wird durch diese Grundrichtung seiner Persönlichkeit dazu getrieben, dem Licht d. h. der Wahrheit, die von außen an ihn herantritt, um seine Erkenntnis zu werden, sich entgegenzubewegen. [75]) Der subjektiv Wahre, der Aufrichtige ist der objektiven Wahrheit wahlverwandt. Darum begehrt er, was der Täter des Schlechten zu meiden bestrebt ist, daß sein Verhalten in das Licht der Wahrheit gerückt werde. Da nun der wesentliche Zweck des Lichts nicht ist, die Menschen und ihr Tun zu b e l e u c h t e n, so daß sie von anderen Menschen gesehen und erkannt werden können, sondern sie zu e r l e u c h t e n, daß sie alles in seiner wahren Natur erkennen, so ist hier vorausgesetzt, daß vor allem dem Täter der Wahrheit selbst sein eigenes Tun unklar ist, so lange er von dem Licht noch nicht erleuchtet oder die Wahrheit noch nicht seine Erkenntnis geworden ist, und daß er vermöge seiner Wahrhaftigkeit aus der Unklarheit seines sittlichen Lebens hinausbegehrt. Inwiefern aber ihm sein eigenes Tun unklar ist, sagen die Worte *ὅτι ἐν θεῷ ἐστιν εἰργασμένα.* Eine Grundangabe für das Kommen zum Licht kann dies nicht sein; denn die Tatsache, daß das bisherige Wohlverhalten dieses aufrichtigen Menschen in Gott sich vollzogen hat, in seiner Gemeinschaft mit Gott begründet war, bedeutet doch keinen Mangel, dessen Beseitigung er wünschen könnte, also auch keinen Beweggrund für ihn, nach Erleuchtung und Aufklärung über sein eigenes Leben durch Erkenntnis der Wahrheit zu verlangen. Es führt *ὅτι* vielmehr wie so oft eine Exposition des Objekts oder im passiven Satz des Subjekts im Verhältnis zu seinem Prädikat ein. [76]) Eines *φανερωθῆναι* bedurften die Werke des hier geschilderten Menschen insofern, als weder er selbst sich dessen klar bewußt war, noch andere Menschen es deutlich erkannten, daß sein Wohlverhalten in Gott gegründet, also durch seine Gemeinschaft mit Gott gewirkt

---

z. B. 8, 41. 44. 55 cf Gl 5, 19f. Als die beiden Hauptformen des *ποιεῖν* werden *λόγος* und *ἔργον* unterschieden Kl 3, 17.

[75]) Daß *ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς* hier so wenig wie v. 20 ein Erlebnis bezeichnet, also nicht heißt „ans Licht kommen“, sondern eine willentliche Bewegung zum Lichte hin bedeutet, ergibt sich schon daraus, daß beidemale ein Zweck genannt wird, welchen der Eine vermeiden, der Andere damit erreichen will. Cf 5, 40; 6, 37; 7, 37.

[76]) Besonders häufig bei Verben der Wahrnehmung 4, 35; 9, 8; Gl 1, 13, des Wissens Jo 5, 42; 20, 9; Ap 3, 1. 15; AG 3, 10; 16, 3; 2 Kr 12, 3f.; 1 Th 2, 1, des Sagens Gl 1, 11. Die entsprechende passive Konstruktion 1 Kr 15, 12.

war. Obwohl v. 21 ebenso wie v. 20 die Form einer gemeingiltigen Regel hat, bedarf er doch noch weniger als v. 20 einer ausdrücklichen Anwendung auf das Verhalten der Menschen zu demjenigen Licht, von welchem v. 19 gesagt war, daß es in die Welt gekommen sei, zu dem in die Welt gesandten Sohn Gottes. Jesus sieht die Menschen, mit denen er in Berührung kommt, nicht als eine unterschiedslose Masse an, welche der durch ihn bezeugten Wahrheit in gleichmäßiger Neutralität gegenüberstehen, sondern er findet einen Gegensatz vor, welcher sich im Glauben und im Unglauben an ihn sich fortsetzt. Auf der einen Seite eine Unsittlichkeit, welche zugleich Haß der Wahrheit ist und mit einer gewissen Naturnotwendigkeit zur Verwerfung seines Zeugnisses führt; auf der anderen Seite eine Sittlichkeit, welche ihrem inneren Wesen nach eine aufrichtige Liebe zur Wahrheit ist und bei der Berührung mit der durch Jesus bezeugten Wahrheit zur freudigen Anerkennung derselben, zum Glauben an Jesus sich fortentwickelt. Diese vorchristliche Sittlichkeit ist also nichts weniger als eine äußerliche *justitia civilis*, sondern vielmehr eine in Gott gegründete, im Herzen wohnende und in der gesamten Lebensführung sich darstellende, aller Wahrheit, auch der noch nicht erkannten Wahrheit im voraus zugewandte Gesinnung. Die Täter der Wahrheit müßten ihrer zum Charakter gewordenen Gesinnung untreu werden, wenn sie gegen die neu an sie herantretende höchste Offenbarung der Wahrheit sich verschließen wollten. Woher diese Leute zu solcher günstigen Prädisposition für den Glauben an Jesus gekommen sind, wird hier ebensowenig ausdrücklich gelehrt, wie hier erklärt wird, woher die ihr entgegengesetzte Unsittlichkeit stammt. Nur aus der Aussage über die ἔργα, daß sie in Gott getan seien, ergibt sich, daß sie durch Gott gewirkt seien, und somit, sofern sie eine Vorstufe für den Glauben an Jesus bilden, unter das fallen, was 6, 44 ein Ziehen des Vaters zum Sohne heißt. Unrichtig, d. h. der Wirklichkeit wie der Lehre Jesu widersprechend, würden diese Sätze erst werden, wenn man sie dahin übertreiben wollte, daß allem Glauben an Jesus ein beharrliches Tun der Wahrheit in dem vorhin erörterten Sinn, und ebenso aller Verwerfung der durch Jesus vermittelten Offenbarung ein ausgeprägt unsittlicher Charakter und ein Haß gegen die Wahrheit überhaupt vorausgehe und zu grunde liege. Typus jener günstigen Prädisposition ist Nathanael (1, 47), Typus ihres Gegenteils die herrschende Priesterschaft von Jerusalem, welche der ersten Bezeugung des Sohnes Gottes in seines Vaters Haus in ihrem bösen Gewissen zwar noch nicht mit Gewalt entgegenzutreten wagt, aber dadurch noch weniger zu ernster Prüfung ihres Tuns und Lassens, sondern nur zu Gedanken des Hasses sich bewegen läßt, welche, wie Jesus voraussieht, nicht zur Ruhe kommen werden, bis der lästige Mahner ums Leben gebracht

ist. Aber zwischen der einen und der andern Klasse steht eine dritte, deren Typus Nik. ist und diese ist viel zahlreicher als die beiden anderen. Es sind die Vielen, die unter dem Eindruck der Bezeugung Jesu einen gewissen Glauben an ihn gewonnen haben (2, 23), und teilweise, wie Nik., durch das Verlangen nach mehr Licht zu Jesus geführt werden. Eben diese sollen sich gesagt sein lassen, daß der Täter der Wahrheit zum Lichte kommt, damit seine Werke offenbar werden. Insbesondere Nik., der nächtlicher Weile zu Jesus gekommen war, um seine Hinneigung zu dem von Gott gesandten Lehrer vor seinen Standesgenossen und vor dem Volk zu verheimlichen, mußte den Stachel dieses letzten Wortes fühlen, und er hat ihn zu seinem Heile gefühlt, wie sein nachmaliges mutiges Eintreten für den vom Synedrium unschuldig verfolgten (7, 50) und sein noch kühneres Bekenntnis zu dem schmachvoll gekreuzigten Jesus (19, 39) beweist.[77] Damit ist aber auch bewiesen, daß Jo über der längeren Auslassung Jesu v. 11—21 nicht vergessen hat, daß er bis zuletzt von einem wirklichen Gespräch Jesu mit einem Menschen von eigenartiger innerer Verfassung und äußerer Haltung berichtet hat. Gerade dieser letzte Teil des Gesprächs, welcher mit der Klage über den Unglauben der Halbgläubigen, deren einer Nik. ist, beginnt und mit der unmißverständlichen Mahnung zur rückhaltlosen Entscheidung für das in Jesus ihm nahegetretene Licht schließt, kann am wenigsten als ein unabhängig von der Geschichte erdichteter, Jesu nur in den Mund gelegter Vortrag des Ev betrachtet werden.

4. J e s u s n e b e n d e m T ä u f e r i n d e r j u d ä i s c h e n L a n d s c h a f t 3, 22—4, 3. Wenn Jesus nach den 2, 13—3, 21 berichteten und angedeuteten Ereignissen sich mit seinen Jüngern von der Hauptstadt in die Landschaft begibt, so kann ihn dazu nur sein Urteil über den Ertrag seines ersten öffentlichen Auftretens in Jerusalem bestimmt haben. Mit einer nicht vorher geplanten Strafhandlung von großer demonstrativer Bedeutung hatte er begonnen, ohne bei den zunächst Betroffenen auf Widerstand zu stoßen, aber auch ohne bei der Obrigkeit die geringste Willigkeit zur Abstellung des unwürdigen Treibens im Heiligtum, wofür sie verantwortlich war, zu finden. Es wurde ihm nicht gewehrt, als er in den folgenden Tagen als Lehrer und Wundertäter in der Öffentlichkeit, unter den Festpilgern (4, 45) und der städtischen Bevölkerung wirkte. Aber die Anerkennung, welche er damit fand, war nicht der Art, daß er im Gegensatz zu der seinen Absichten abgeneigten Priesterschaft aus seinen Verehrern eine neue Gemeinde hätte bilden können. Auch der zum Synedrium gehörige Rabbi

[77]) S. oben S. 180. Wettstein: *Tacite perstringitur Nicodemus, qui non aperte egerat.* Bengel: *Etiam Nicodemus deinceps egit apertius.*

und Pharisäer, der ihn mit dem Verlangen nach weiterer Belehrung aufgesucht hatte und mit sichtlicher Teilnahme seiner Rede gefolgt war, dachte nicht daran, sich ihm fortan als Schüler anzuschließen. Dieser hatte nicht, wie die Galiläer, die Jesum seit kurzem als Jünger begleiteten, vorher unter dem bestimmenden Einfluß des Täufers gestanden. Kurz, es hatte sich gezeigt, daß das Volk, wie es sich Jesu damals in Jerusalem darstellte, nicht reif sei für das, was Jesus im Unterschied vom Täufer als seine Aufgabe erkannte. Darum zog er sich nicht nur von der Hauptstadt, wo die amtlichen Spitzen des jüdischen Gemeinwesens die Geister beherrschten, in die Landschaft zurück, sondern auch von der eigentümlichen Art seines Auftretens in Jerusalem auf die vorbereitende Tätigkeit des Täufers. Dort hatte er mit einem Feuereifer gehandelt, als ob er durch Gewalttaten eine Umwälzung alles Bestehenden herbeiführen wollte; in der judäischen Landschaft übte er die Wassertaufe. Wenn Jo hier und nochmals v. 26 durch den Mund der Jünger des Täufers und wiederum 4, 1 von Jesus selbst sagt, daß er taufte, und erst an der dritten Stelle, sich selbst gewissermaßen berichtigend, bemerkt, daß Jesus das Taufen seinen Jüngern überließ (4, 2), so liegt auf der Hand, daß der mit vollem Bewußtsein dreimal gebrauchte ungenaue Ausdruck dazu dient, Jesus in seiner damaligen Tätigkeit mit dem Täufer, welcher damals auch noch in seiner Tätigkeit begriffen war, auf gleiche Linie zu stellen. Dadurch sowie durch den Mangel jeder widersprechenden Andeutung ist jeder Gedanke daran ausgeschlossen, daß die Taufe, welche Jesus durch seine Jünger vollzog, etwas von der Taufe des Jo verschiedenes habe sein sollen. Die Taufe mit hl. Geist, welche Jo als die eigentümliche und hauptsächliche Aufgabe Jesu bezeichnet hatte (1, 33), konnte damals noch gar nicht erteilt werden (cf 7, 39; 20, 22). Auch hätte nicht unausgesprochen bleiben können, daß die uneigentlich ein *βαπτίζειν* genannte Mitteilung des hl. Geistes, welche im Munde des Täufers einen Gegensatz zu seiner Wassertaufe bildete, nun vielmehr in der Form und in Begleitung der Wassertaufe sich vollzogen habe. Hätte Jesus selbst getauft, so hätte bei Jo und bei den Jüngern beider Männer vielleicht die irrige Meinung entstehen können, daß Jesus sich hiedurch als den Geisttäufer betätigen wolle. Um dies zu verhüten, wird Jesus es vermieden haben, in eigener Person die Taufe zu vollziehen. Wie Jesus den Nik. auf die fortdauernde Notwendigkeit der Wassertaufe des Jo (v. 5) und auf das noch nicht verstummte und noch nicht ausreichend gewürdigte Zeugnis des Täufers (v. 11 oben S. 193) hingewiesen hatte, so trat er nun auch mit der Tat in die Berufsarbeit seines Vorläufers ein. Daß das Taufen nicht ohne ein zur Taufe einladendes Lehren, ohne Predigt von der *βασιλεία* geschehen konnte, und daß letzteres hier ebenso wie 2, 23 f. neben den *σημεῖα*

(oben S. 176) oder 1, 25 f. 31. 33 neben dem Taufen des Täufers nur eben nicht genannt, weil als selbstverständlich vorausgesetzt wird, bedarf keines weiteren Beweises. Auch das bedeutet keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem damaligen Wirken Jesu und dem des Jo, daß Jesus die durch seine Predigt Gewonnenen und in seinem Auftrag von seinen Jüngern Getauften damit zu seinen Jüngern machte (4, 1). Denn auch Jo hatte aus den Volksmassen, die sich von ihm taufen ließen, einige Männer als ständige Schüler an sich zu fesseln verstanden (1, 35; 3, 25 ff.). Nur ein doppelter Gradunterschied stellte sich heraus, daß nämlich Jesus einen größeren Zulauf hatte als um diese Zeit Jo (3, 26; 4, 1), und daß bei Jesus das *βαπτίζειν* mit dem *μαθητὰς ποιεῖν* zusammenfiel (4, 1). Im Unterschied der Predigt der beiden Männer muß es begründet gewesen sein, daß die zur Taufe des Jo wenigstens in früherer Zeit herzuströmenden Massen sich wieder verliefen und nur wenige in ein dauerndes Verhältnis zu ihm, als Schüler zum Meister traten, Jesus dagegen die Getauften zu seinen Jüngern machte. Jo hatte von anfang an von sich hinweg auf den größeren Mann, der da kommen sollte, und alsdann auf den Gekommenen hingewiesen; Jesus konnte von der *βασιλεία* nicht reden, ohne je nach dem Hörerkreis mit größerer oder geringerer Offenheit und Deutlichkeit sich als den Gründer und König der Gottesherrschaft zu bezeugen. Wer seiner Predigt glaubte und sich durch die Taufe für die kommende *βασιλεία* weihen ließ, hatte keinen Anlaß, auf einen anderen Mann zu warten oder einem anderen sich zuzuwenden. Es bildete sich um Jesus und seine ersten Jünger, die ihm dabei als Berufsgehilfen dienten, eine zahlreiche Jüngerschaft (cf 7, 3), eine Gemeinde des werdenden Gottesreichs. Dies unterscheidet die Wirksamkeit Jesu in Judäa nicht nur von der des Jo, sondern auch von seinem eigenen Verhalten zu seinen Verehrern in Jerusalem 2, 24. Was er in der Hauptstadt als untunlich erkannte, das setzte er in der Landschaft ins Werk: die Sammlung einer Gemeinde von Bekennern seines Namens. Wie es kam, daß auch dies nur ein Anfang ohne Fortsetzung blieb, erklärt die folgende Erzählung v. 23 ff. Gleichzeitig mit der hiemit gezeichneten Wirksamkeit Jesu „war aber auch Jo mit Taufen beschäftigt . . . und sie (die Leute) kamen und ließen sich taufen" v. 23. Der letztere anscheinend müßige Satz soll die Vorstellung fernhalten, die man aus v. 26. 30 sich bilden könnte, daß die Wirksamkeit des Jo bereits im Verlöschen gewesen sei. Das Gegenteil davon bildet die Voraussetzung dessen, was 4, 1—3 berichtet wird. Mochte immerhin der anfängliche Zudrang des Volks zu Jo (Mt 3, 5; Lc 3, 21; Jo 5, 35) nachgelassen haben und durch das Wirken Jesu neben ihm noch mehr gemindert werden; Jo stand doch noch in voller Tätigkeit. Und eben dies veranlaßt die

auf den ersten Blick mehr als überflüssige Zwischenbemerkung (24): „Noch nicht war nämlich Jo ins Gefängnis geworfen". Daß er nicht gleichzeitig im Kerker liegen und als Prediger und Täufer unter dem Volk wirken konnte, ist so selbstverständlich, daß es als eine um ihrer selbst willen dastehende Mitteilung oder auch als Erläuterung des Vorigen ebenso sinnlos wäre, wie wenn ein Bericht von der Tat eines Menschen durch den Satz erläutert werden sollte: er war nämlich noch nicht gestorben. Sinn hat diese Bemerkung nur im Gegensatz zu der dem Leser naheliegenden Meinung, daß zu der in Rede stehenden Zeit Jo bereits im Gefängnis gelegen, also nicht mehr die hier von ihm berichtete Tätigkeit, welche volle Freiheit der Bewegung voraussetzt, habe ausüben können. Diese Meinung konnte selbstverständlich nur bei solchen Lesern als möglich vorausgesetzt werden, welche erstens wußten, daß der Wirksamkeit des Jo durch dessen Einkerkerung ein Ende gemacht worden sei,[1]) und zweitens zu wissen meinten, daß erst nach diesem Ereignisse das öffentliche Wirken Jesu begonnen habe. So konnte es leicht denjenigen erscheinen, welche Mr 1, 14 oder Mt 4, 12—17 gelesen hatten, oder an eine diesen Stellen entsprechende Darstellung der ev Geschichte gewöhnt waren[2]) und es ist kaum ein anderer als dieser Ursprung der bei den Lesern vorausgesetzten Vorstellung zu ersinnen. Mit den Grundzügen der syn. Tradition vertraut, wie sie waren, mußte es sie befremden, hier von einer erfolgreichen Tätigkeit Jesu zu hören, welche neben derjenigen des Täufers herlief. Den syn. Bericht läßt Jo unangefochten, aber seine eigene Erzählung verwahrt er gegen ein Mißtrauen, welches seine Leser oder manche von ihnen aus ihrer Gewöhnung an das Schema der älteren Tradition schöpfen mochten. Er orientirt sie durch die Bemerkung, daß, was er hier erzählt, vor das Ereignis falle, welches sie als den Anfang der ganzen öffentlichen Wirksamkeit Jesu zu betrachten gewöhnt waren. Außer dem zeitlichen Nebeneinander ist auch die örtliche Nähe des Wirkens der beiden Männer für das Folgende von Bedeutung. Als Aufenthaltsort Jesu wird v. 22 die Landschaft im Gegensatz zur Hauptstadt genannt,[3])

[1]) Durch den textkritisch sicheren Artikel vor *φυλακήν* (cf dagegen Mt 14, 3; Mr 6, 17; Lc 3, 20), wird der ohnehin unvermeidliche Eindruck, daß es sich um Erinnerung an Bekanntes handelt, noch gesteigert. Über die vorausgesetzte Bekanntschaft der Leser mit der Geschichte des Täufers s. oben zu 1, 19ff. S. 114. 125 A 31 und mit der syn. Tradition überhaupt Einl II³, 507—536.

[2]) Lc, der den Anfang der Predigt Jesu in Galiläa aus der engen Verbindung mit der Verhaftung des Täufers gelöst hat (3, 20; 4, 14 cf Einl II³, 407. 447), begünstigt doch durch die Proben der Missionspredigt AG 10, 37; 13, 24f. die ungenaue, weil summarische Vorstellung: zuerst der Täufer, dann erst Jesus.

[3]) Denselben Gegensatz drückt Jo 11, 54, noch deutlicher 11, 55 das bloße *ἡ χώρα,* Lc 21, 21 *αἱ χῶραι* aus, *πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα* Mr 1, 5 cf AG 8, 1,

zugleich aber durch die Näherbestimmung als judäische von anderen Teilen Palästinas unterschieden. Der Mangel einer genaueren Ortsangabe macht es wahrscheinlich, daß Jesus innerhalb der Grenzen Judäas wie später in Galiläa öfter den Ort gewechselt hat. Der Täufer dagegen hatte auch jetzt, wie früher (1, 28), einen festen Standort: Ainon nahe bei Salim.[4]) Daß diese Orte westlich vom Jordan zu suchen sind, ergibt sich aus v. 26, wo die Jünger des Jo von der 1, 29—35 erzählten Begegnung zwischen Jesus und ihrem Meister, welche nach 1, 28; 10, 40 an der Ostseite des Jordan stattgefunden hat, sagen, daß sie *πέραν τοῦ Ἰορδάνου* geschehen sei. Die Erklärung der Wahl Ainons seitens des Täufers durch *ὅτι ὕδατα πολλὰ ἦν ἐκεῖ* zeigt aber, daß es sich nicht wie 1, 28 um ein Standquartier handelt, von wo aus der Täufer je und dann zum Jordanufer hinabging (oben S. 116 ff.), sondern um die Taufstätte selbst; ferner aber auch, daß Ainon nicht so nahe am Jordan lag, wie jenes peräische Bethania; denn in diesem Fall hätte kein Hindernis bestanden, nach wie vor im Jordan zu taufen, und die Wahl der Taufstätte durfte nicht durch Hinweis auf den Wasserreichtum von Änon motivirt werden, sondern etwa dadurch, daß der T. auf der Westseite des Jordan sich vor Nachstellungen des Herodes Antipas sicherer fühlte, als in dem diesem gehörigen Ostjordanland. Man wird dem Text nur durch die Annahme gerecht, daß Joh. in einem westlich vom Jordan gelegenen, übrigens wasserarmen Landstrich Ainon bei Salim wegen seines relativen Wasserreichtums zur Taufstätte gewählt hatte. Endlich hätte man nie bezweifeln sollen, daß diese in Judäa lag. Abgesehn von dem Mangel jeder entsprechenden Überlieferung und der inneren Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß Joh. in Samaria oder im Gebiet des vorwiegend heidnischen Besan (Skythopolis) oder auch in Galiläa getauft habe, von wo das Volk zu ihm an den Jordan zog (Mt 3, 1. 13; 11, 7 ff.), ergibt sich aus dem Zusammenhang der Erzählung, daß Ainon nur in Judäa zu suchen ist. Nachdem der Leser durch v. 22 nach Judäa versetzt worden, konnte der Ev es nicht unterlassen, dem Ortsnamen eine Landschaftsbezeichnung beizufügen (cf 2, 1 oben S. 147), oder er mußte an letzterer allein sich ge-

---

mit Ausdehnung des Begriffs *Ἰουδαία* auf ganz Palästina AG 26, 20. In seiner Beschreibung Judäas im engeren Sinne erwähnt Jos. bell. III, 3, 5 die Bezeichnung Jerusalems (*τὸ ἄστυ*) als *ὀμφαλὸς τῆς χώρας*. Die Mischnah gebraucht z. B. Ketuboth IV, 12 Judaea (יְהוּדָה) im Gegensatz nicht nur zu Galiläa, sondern auch zu Jerusalem.

[4]) *Σαλειμ* (Sc Ss S[1], Sh nach 2 Hss gegen die dritte, שלים), woneben das viel geringer bezeugte *Σαλημ* auch als Vertauschung mit einem bekannteren Namen verwerflich ist, setzt eine auf *îm* auslautende hebr. Form voraus cf *Αχειμ*, *Νεφθαλειμ*, *Ελιακειμ* Mt 1, 14; 4, 13. 15; Lc 3, 30. — Über die geographische Lage habe ich ausführlich gehandelt in dem zweiten meiner Artikel „Zur Heimatkunde des Ev Jo", N. kirchl. Ztschr. 1907.

nügen lassen (4, 3. 43; 7, 1; 10, 40; 11, 7), wenn er dahin verstanden sein wollte, daß Ainon in einem anderen westjordanischen Gebiete liege. Ferner setzt die Disputation der Jünger des Jo mit einem *Ἰουδαῖος* v. 25 voraus, daß beide Teile unter dem unmittelbaren Eindruck der erfolgreichen Tätigkeit Jesu standen, also ebenso wie Jesus sich in Judäa aufhielten. Dies gilt dann aber auch für Jo; denn v. 26 ist nicht von einer mehrere Tage in Anspruch nehmenden Reise die Rede, sondern von einem Gang der Schüler zu ihrem Meister, welcher bei der Disputation nicht anwesend gewesen war. Hätten nur sie in Judäa, Joh. aber in einem anderen Landesteil sich aufgehalten, so hätten sie aufgehört, seine *μαθηταί* zu sein. wie die, welche ihn verließen, um Jesu sich anzuschließen (1, 35 ff. cf 6, 66). Jo hätte überhaupt keine Jünger mehr gehabt; denn nicht von einigen seiner Jünger, sondern von seinen Jüngern überhaupt[5]) heißt es, daß sie mit einem *Ἰουδαῖος* in einen Wortstreit gerieten. Endlich bedeutet *Ἰουδαῖος* v. 25 nicht einen beliebigen Israeliten, sondern einen Judäer (s. A 5), einen Bewohner der Landschaft, in welcher Jesus mit seinen Jüngern, aber auch Jo mit den seinigen sich aufhielt. Das örtliche wie das zeitliche Nebeneinander der Tauftätigkeit Jesu und des Jo gab den Anlaß zu der Disputation. Während Jesus an verschiedenen Plätzen Judäas wirkte, hatte Jo an einem wahrscheinlich im südlichen Judäa, dem von den Juden gewöhnlich Darom, Daroma genannten Gebiet, unweit seines Geburtsortes gelegenen Ort Namens Ainon festen Fuß gefaßt. Die Disputation zwischen seinen Schülern und einem dort Einheimischen drehte

---

[5]) Selbstverständlich ist *ἐκ τῶν μ.* nicht wie *τινές* oder vielmehr *τισίν* oder *τινῶν ἐκ τῶν μ.* (16, 17 s. oben S. 114 A 16 zu 1, 24) zu verstehen. eine hebr. und aram. Konstruktion, die doch nur einen Nominativ oder Akkusativ ersetzen kann. Vielmehr „von seiten der Jünger". Ss u. S[1] übersetzen frei: „Es war aber eine Disputation e i n e m von den Jüngern des Jo mit einem (S[1] mit, Sc ohne חד) Juden", dagegen Sc „zwischen (unter) den Jüngern des Jo mit den Juden". Der Plur. *Ἰουδαίων* ist auch sonst (א* G, Ferrargr., alle Lat, Kopt, Goth) ansehnlich bezeugt, aber unglaubwürdig. Es wurde teils der Plur., teils der Sing., womit eine der streitenden Parteien bezeichnet war, auf die andere übertragen. Der Plur. *τῶν μαθητῶν* ist aber durch v. 26—28 gesichert. Dazu kommt, daß die jeweilig anwesenden einzelnen Vertreter des jüdischen Volkes bei Jo stets *οἱ Ἰουδαῖοι* mit Artikel heißen z. B. 6, 41. Die bloße Zugehörigkeit aber zum jüdischen Volk, welche durch artikelloses *Ἰουδαῖοι* ausgedrückt sein könnte (cf die zweifelhafte Bemerkung 4, 9), kann hier nicht wohl gemeint sein, da diese auch dem Täufer und seinen Schülern zukommt. Wahrscheinlich ist vielmehr *Ἰουδαῖος* = Judäer, wie AG 2, 14 im Munde des Galiläers Petrus (2, 7; 1, 11), vielleicht auch AG 6, 7 v. l. *Ἰουδαίων* statt *ἱερέων* cf AG 5, 14, einer der אַנְשֵׁי יְהוּדָה im Unterschied von den אַנְשֵׁי יְרוּשָׁלַיִם und אַנְשֵׁי גָלִיל Mischnah Ketub. IV, 12 cf Jo 7, 25. 52; Jos. bell. II, 3, 1, *ὁ γνήσιος ἐξ αὐτῆς Ἰουδαίας λαός* im Gegensatz zu Galiläa, Idumäa und Peräa.

sich um solches, was unter den Begriff *καθαρισμός* fällt (oben S. 155. 161 zu 2, 6). Aus v. 26 darf man entnehmen und muß es wohl, daß der Judäer die Schüler des Joh. auf die Tauftätigkeit und den großen Erfolg Jesu aufmerksam gemacht und daran die Frage geknüpft hat, welches nun die rechte Reinigung, die vorzüglichere Weihe für das angekündigte Gottesreich sei, die von Jo oder die von Jesus erteilte Taufe, vielleicht auch die Frage, warum sie noch bei dem ersten Täufer beharren und dieser noch fortfahre zu taufen, während ein viel erfolgreicherer Täufer und Prediger neben ihm erstanden sei.[6]) Die dadurch in die Enge getriebenen und mißmutig gestimmten Schüler des Jo beschweren sich bei ihrem Meister sowohl darüber, daß Jesus neben ihm als Täufer wirkt, als darüber, daß alle Welt jenem zuläuft v. 16. Daß Jesus dem Jo solche Konkurrenz macht, erscheint ihnen um so tadelnswerter, als Jesus dem Jo, der ihm in Peräa öffentlich ein glänzendes Zeugnis ausgestellt und dadurch den Weg zu einer ansehnlichen Stellung gebahnt hat (1, 19—35), dafür zum Dank sich verpflichtet fühlen sollte. Dieser Beurteilung des Verhältnisses zwischen sich und Jesus tritt Johannes in längerer Rede entgegen v. 27—36, welche in v. 31 einen Höhepunkt erreicht, um von da eine andere Wendung zu nehmen. Wie Keulenschläge müssen die wuchtigen Sätze[6a]) des Meisters die törichten Schüler getroffen haben. — „Es kann ein Mensch nichts bekommen oder gewinnen,[7]) wenn es ihm nicht vom Himmel her gegeben ist" (27): das ist eine für jeden Frommen selbstverständliche Wahrheit, welche ihm jede neidische Eifersucht

---

[6]) Da das recht verstandene *Ἰουδαῖος* (s. A 5) keinen feindlichen Gegensatz zu Jesus ausdrückt, und da dieser Judäer die Schüler des Jo offenbar in Aufregung und Verlegenheit versetzt hat, so ist wahrscheinlich, daß er zu den vielen Judäern gehörte, die sich zu Jesus hinneigten (v. 26 *πάντες* cf 8, 31). Dies würde noch sicherer zu behaupten sein, wenn man annähme, wozu jedoch die Satzform von v. 25 nicht nötigt, daß die Jünger des Jo den Streit angefangen haben. Denn was könnte diese dazu veranlaßt haben, als ihre Unzufriedenheit damit, daß der Judäer die Taufe ihres Meisters im Vergleich mit derjenigen Jesu herabsetzte! Subjekt in v. 26 sind nicht die Jünger des Jo und der Judäer, was ausgedrückt sein müßte, sondern nur die ersteren; denn Jo wird nicht um Entscheidung einer strittig gebliebenen Frage gebeten, sondern eine Beschwerde über Jesus wird ihm vorgetragen.

[6a]) Mag es bewußte Kunst des Erzählers oder der ungesucht sich darbietende Ausdruck seiner Empfindung sein, die durchweg asyndetische Aneinanderreihung der Sätze (mehrfach haben die Abschreiber und Übersetzer geglaubt nachhelfen zu müssen z. B. v. 28 Ss Sc *ὑμεῖς δέ*, v. 29 Sc *ὁ γὰρ ἔχων*, v. 30 cod. H *ἐκεῖνον δέ*, v. 31 ℵ* u. a. *καὶ ὁ ὤν*) steigert den Eindruck, daß hier ein Mann von unerschütterlicher Charakterstärke redet.

[7]) In Korrelation mit *διδόναι* heißt *λαμβάνειν* nicht nehmen, ergreifen oder gar an sich reißen (Hb 5, 4; Lc 19, 12 *ἑαυτῷ τι λ.*) oder einem andern etwas wegnehmen (Mt 15, 26; Ap 3, 11; 6, 4), sondern einfach empfangen Mt 7, 8; 10, 8; Jo 1, 16; 6, 7; 14 17.

auf Gewinn und Erfolg irgend eines anderen Menschen verbietet. Vom Erfolg ist noch viel deutlicher als von anderen Gütern, daß der Mensch ihn weder sich selbst erringen, noch von anderen Menschen sich geben lassen kann. Er ist allemal Gottes Geschenk. Wenn die Jünger des Jo bedächten, wie sein Zeugnis über Jesus, worauf sie sich zur Begründung ihrer Beschwerde berufen, wirklich gelautet hat, müßten sie einsehen, daß Jo am wenigsten diesem Menschen gegenüber eines Gedankens der Eifersucht fähig sei. Sie selbst bezeugen ihm, müssen, wenn sie den wesentlichen Gehalt seiner Aussagen über Jesus aussprechen wollen, ihm das Zeugnis geben, daß er gesagt hat: „nicht bin ich (selbst) der Christ, sondern gesandt bin ich vor jenem her“ d. h. vor Jesus als dem Christ.[8]) Hat er schon damals, als er auf der Höhe seines Wirkens stand, seinen ganzen Beruf darin erkannt, dem kommenden Messias als Vorläufer den Weg zu bahnen und, seit er den Messias in Jesus erkannt hatte, diesen durch sein Zeugnis als den hoch über ihn erhabenen Messias, als den Erkorenen Gottes dem Volk Israel zu enthüllen (1, 29—34), so können die kleinlichen Erwägungen seiner Schüler nicht an ihn heranreichen. Statt mit Neid, kann jeder Erfolg, den Jesus unter seinem Volk erzielt, ihn nur mit Freude erfüllen. Er beschreibt diese v. 29 im Anschluß an die vom AT her bekannte bildliche Vorstellung des Bundes Gottes mit seinem Volk als eines Ehebundes,[9]) welche er auf das Verhältnis des Messias zu seiner werdenden Gemeinde überträgt. „Wer die Braut hat, ist Bräutigam,“ d. h. daran, daß um Jesus die Gemeinde des werdenden Himmelreichs sich sammelt, erkennt man und soll man erkennen, daß er der Messias ist. Für

---

[8]) ἐκείνου kann nicht wie ein unbetontes αὐτοῦ ein τοῦ Χριστοῦ vertreten, auch deshalb nicht, weil dann der Satz gar kein der Person Jesu ausgestelltes Zeugnis enthielte. Es entspricht ἐκεῖνος vielmehr dem ᾧ σὺ μεμαρτύρηκας, οὗτος v. 26. Das ἐγώ, welches nicht so starken Ton hat, wie wenn es gleich hinter οὐκ stünde, will doch nicht überhört sein. Auch 1, 20 und vollends 1, 26f. verneint der Täufer nicht einfach die Frage, ob er der Christ sei, sondern betont den Gegensatz zwischen sich, der es nicht ist, und dem Anderen, der es ist. Das ὅτι vor ἀπεσταλμένος κτλ. erklärt sich daraus, daß die zweite Hälfte des Zeugnisses nicht ebenso wie die erste eine wörtliche Wiedergabe eines damals gesprochenen Wortes (1, 20), sondern eine freie, wahrscheinlich in Erinnerung an Mal 3, 1 u. 23f. formulirte, Zusammenfassung ist.

[9]) Auch den Rabbinen geläufig, besonders die Anschauung, daß Gott am Sinai die Gemeinde in seine Gemeinschaft aufgenommen habe, wie der Bräutigam der Braut entgegengeht cf Weber § 57, 2; Schlatter S. 50. Auf den Messias übertragen zuerst vom Täufer, dann von Jesus Mt 9, 15; 22, 1—14; 25, 1—12. Das hiesige Wort des Täufers ist nach Form und Inhalt so originell, daß auch nicht an eine Entlehnung aus den Syn. zu denken ist. Vielmehr liegt darin, daß Jesus gerade bei Schülern des Jo Vertrautheit mit dem Bilde voraussetzt Mt 9, 15; Mr 2, 19; Lc 5, 34, ein starker Beweis für die Geschichtlichkeit von Jo 3, 26—29 cf Bd I², 376.

sich selbst nimmt Jo die Rolle des *φίλος τοῦ νυμφίου*, des Hochzeitskameraden in Anspruch.[10]) Wenn ein solcher während der Hochzeitsfeier den Bräutigam in heiterer Rede seine Fröhlichkeit laut äußern hört, so freut er sich, wie wir frei übersetzen dürfen, von Herzen über die Stimme des Bräutigams.[11]) So auch der Täufer. In dem Satz *αὕτη οὖν ἡ χαρὰ ἡ ἐμὴ πεπλήρωται* sind sichtlich zwei Gedanken in einander geschoben: „eine Freude wie die, welche der Freund des Bräutigams beim Hören der Stimme des Bräutigams empfindet, ist meine Freude; diese oder eine solche erlebe ich jetzt, da ich um Jesus die Gemeinde sich sammeln sehe," und „damit ist meine Hoffnung und Erwartung in Erfüllung gegangen". Die Freude selbst nämlich, welche Jo erst eben jetzt empfindet, da Jesus anfängt erfolgreich zu wirken, ist ja keineswegs sofort auch in dem Sinne von Jo 15, 11; 16, 24; 17, 13; 1 Jo 1, 4; 2 Jo 12 zu ihrem Vollmaß gekommen, sondern steht ebenso, wie ihr Grund und Gegenstand, erst in ihren Anfängen. Aber im Verhältnis zu der Hoffnung, die Jo gehegt hatte, und der Vorfreude, die darin für ihn lag (cf 8, 56), ist die Freude, welche er jetzt erlebt, eine *πλήρωσις τῆς χαρᾶς*.[12]) Daß damit das Ziel noch lange nicht erreicht ist, sagt v. 30: „Jener muß wachsen, ich aber kleiner werden." Im Geist des Täufers hatte dies schon seit der Taufe Jesu begonnen (1, 15. 30 *ἔμπροσθέν μου γέγονεν*, oben S. 86 f.), im äußeren Verlauf der Geschichte zeigte es sich jetzt, und es muß weiterhin geschehen, bis die jetzt noch scheinende Lampe (5, 35) vor dem hellen Sonnenlicht, dem Licht der Welt (8, 12; 9, 5) vollends erbleicht.

---

10) Hebr. שׁוֹשְׁבִין, auch aram. שושבינא nicht zu verwechseln mit den *υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος* Mt 9, 15 Bd I², 376; Lightfoot p. 972; Schoettgen I, 335—340. Zu der Übersetzung *ὁ φίλος τ. ν.* cf Mischnah, Sanhedrin III, 5 wo zu dem Satz: „der Freund und der Feind" (sind als Zeugen vor Gericht untauglich), bemerkt wird: אוהב זה שושבינו „Freund: das ist sein Hochzeitskamerad." Das späte, auch zu den Lat, aber nicht in die lat. Bibel übergegangene *παράνυμφος* wäre den Griechen wohl deutlicher gewesen.

11) Eine bestimmte zu den üblichen Hochzeitsbräuchen gehörige Scene ist schwerlich vorgestellt. Das *ὁ ἑστηκώς*, welches zu dieser Annahme verleiten könnte, ist semitischer Pleonasmus cf Jo 12, 29 (*ὁ ἑστώς* heißt nicht „der anwesende"); 18, 18. 25; AG 1, 11; 5, 25. Gute Beispiele aus Mechilta bei Schlatter S. 51. Der Ausdruck ist hier überhaupt durchaus jüdisch: so auch *χαρᾷ χαίρει* cf Lc 22, 15; 1 Reg 1, 40 LXX, wohingegen LXX Jon 4, 6 wie auch Mt 2, 10 denselben hebr. Ausdruck durch *χαίρειν χαρὰν μεγάλην* wiedergibt. Cf auch Blaß § 38, 3.

12) Eine ähnliche Prägnanz des Ausdrucks, wodurch innerhalb des Satzes eine Verschiebung oder Übertragung des Subjekts sich vollzieht, ist besonders bei Zeitbegriffen nicht selten z. B. Jo 7, 8 die Jesu zugemessene Zeit (das wäre *ὁ χρόνος*) ist noch nicht voll geworden oder abgelaufen und daher der für ihn bestimmte Zeitpunkt des rückhaltlosen Hervortretens (*ὁ καιρός* oder *ἡ ὥρα*) noch nicht gekommen. Cf Mr 1, 15; Lev 8, 33 (v. l. *ἕως ἡμέρα πληρωθῇ*). So *συμπληροῦσθαι* AG 2, 1; auch Lc 9, 51 und *πλησθῆναι* Lc 1, 57; 2, 6 (= Gen 25, 24) nicht wesentlich anders.

Denn — so dürfen wir den unausgesprochenen Zusammenhang zwischen v. 30 und 31 ausdrücken — „der von oben Kommende oder vielmehr Gekommene ist über alle erhaben".[13]) Dieser unter allen Menschen nur einem einzigen zukommende Vorzug hebt Jesum vollends über jeden Wettbewerb hinaus. Während dieser Satz die bisherige Rede krönend abschließt, bildet er zugleich den Übergang zu einem zweiten Teil der Rede, welcher zwar auch von der Erhabenheit Jesu handelt, aber nicht mehr wie bis dahin im Gegensatz zu dem neidlos hinter ihn zurücktretenden Täufer, den seine Jünger zu einem eifersüchtigen Nebenbuhler hatten machen wollen, sondern im Gegensatz zu den erdgeborenen Menschenkindern, die des Sohnes Gottes so dringend bedürfen und trotzdem in ihrer überwiegenden Mehrheit so wie diese Jünger des Jo das Zeugnis des vom Himmel Gekommenen verwerfen. Schon mit dem nächstfolgenden Satz: „Wer von der Erde ist, ist von der Erde[14]) und redet von der Erde her",[15]) kann der Täufer nicht sich selbst

---

[13]) Da es sich vorher und nachher um den Gegensatz von Personen handelt, ist nicht an *πάντα,* sondern an *πάντες* zu denken, während z. B. Rm 9, 5 beides zusammengefaßt sein mag. Über das zweimalige zeitlose *ἐρχόμενος,* wofür man nach 3, 16—17. 19 und der Sachlage überhaupt *ἐληλυθώς* erwarten möchte s. oben S. 197f. A 60.

[14]) Die sachliche Ähnlichkeit mit 3, 6 würde auch dem Ohr vernehmbar sein, wenn Jo zu schreiben gewagt hätte *γῆ ἐστιν.* Wo LXX dem Menschen dieses Prädikat gibt, liegt nicht אֶרֶץ, sondern עָפָר zu grunde Gen 3, 19; 18, 27, wofür Koh 12, 7 besser *χοῦς* neben *γῆ* steht. Jo, der den aram. oder hebr. Wortlaut im Sinn hat, zieht es vor, dasselbe *ἐκ τῆς γῆς εἶναι* zur Bezeichnung zuerst der Herkunft, dann der dadurch bedingten Beschaffenheit zu gebrauchen cf 8, 23 *ἐκ τῶν κάτω,* 8, 44 *ἐκ τοῦ διαβόλου,* 8, 47 *ἐκ τοῦ θεοῦ,* 18, 37 *ἐκ τῆς ἀληθείας.* Cf auch Schlatter S. 53.

[15]) Am Text von v. 31 ist viel herumkorrigirt worden. Die scheinbare Tautologie *ὁ ὢν κτλ.* veranlaßte früh 1) Änderung des ersten *ἐκ* in *ἐπί* (א*, a e) oder *ἀπό* (D Ferr.), 2) Änderung des zweiten *ἐκ* in *ἐπί* (Ss בעלמא), 3) Tilgung von *ἐκ τῆς γῆς ἐστιν καί* bei Tert. bapt. 10; orat. 1. und einigen Lat. Dazu kommen aber auch ganz sinnlose, offenbar nur durch Abirren des Auges verursachte Verstümmelungen, wie wenn z. B. Ol om. *καὶ ἐκ τ. γ. λαλεῖ — ἐρχόμενος,* wohinter er in seiner Vorlage wahrscheinlich noch das stark bezeugte *ἐπάνω πάντων ἐστίν* vorfand, so daß er von einem *ἐστίν* zum andern abgeirrt ist. S. übrigens Tschd. Ernstlich in Frage kann nur kommen, ob *ἐπάνω πάντων ἐστιν,* welches im ersten Satz von v. 31 unangefochten ist, am Ende des Verses noch einmal buchstäblich wiederholt ist. Es fehlt in א* D, Min 1 u. ihren Trabanten, Ss Sc (über die sehr beschädigte Schrift von Sc in 3, 30—4, 6 und den teilweise unleserlichen Ss s. Burkitt's Ausg. I, 434. 537), den besten Lat (a b e), wahrscheinlich Orig. (Preuschen p. 320, 35), auch Tert. or. 1 (wogegen bapt. 10 kaum etwas beweist), sicher Eus. theol. eccl. I, 20. Einigermaßen erträglich wären die Worte nur, wenn v. 32 mit *καί* sich anschlösse, entsprechend dem *καὶ ἐκ τ. γ. λαλεῖ,* aber die besten Zeugen für den Zusatz (B L T[b], auch Sh) haben dies *καί* nicht. Dadurch aber wird der Satz *ὁ ἐκ. τ. οὐ. — πάντων ἐστίν* zu einer zwecklosen Wiederholung des ersten Satzes von v. 31, welche die offenbar beabsichtigte Gegenüberstellung der Rede des Erden-

charakterisirt und insbesondere nicht sein eigenes Reden beurteilt haben; denn wenn er auch nicht vom Himmel gekommen, sondern ein γηγενής ist und der damit gegebenen Schwachheit sich bewußt ist (cf Jo 1, 27; Mt 3, 14), so ist er doch andrerseits ein Prophet, welcher innerer wie äußerer Offenbarung Gottes gewürdigt ist und demgemäß zum Volk redet (1, 29—34). Wie sein Taufen (Mt 21, 25), so stammte auch sein Reden nicht von der Erde, sondern von Gott oder vom Himmel. Wenn er ferner versichert, daß der, welcher vom Himmel gekommen ist, von dem, was er gesehen und gehört habe, als Zeuge rede, so paßt zwar die Subjektsbezeichnung auf Jesus allein, und somit enthält auch das Prädikat eine Aussage nur über Jesus; aber Jo sagt dies nicht von Jesus, um es damit von sich selbst zu verneinen. Denn auch sein eigenes Reden ist ja ein Zeugen von solchem, was er gesehen und gehört hat (1, 34; 3, 11 oben S. 193). Sonst wäre er ja nicht der Zeuge im Vollsinn des Wortes, als welchen unser Ev ihn von anfang an dargestellt hat (1, 7. 15. 19. 32. 34; 3, 26. 28; 5, 33; 10, 41). Der ganze Satz bildet nur eine Einleitung zu der Klage: „und sein Zeugnis nimmt niemand an.“ [16]) Sowohl die Subjektsbezeichnung, daß Jesus der einzige vom Himmel her stammende Mensch ist, als das Prädikat, daß er in seiner Verkündigung von Geschautem und Gehörtem zeugt, dient dazu, die Schuld derer um so größer erscheinen zu lassen, welche ihm trotzdem den Glauben verweigern. Daß *οὐδείς* ebenso hyperbolisch gemeint sei, wie *πάντες* v. 25, würde der Leser sich selber sagen, da Jesus mit dem ihm und seinem Zeugnis glaubenden Jüngern vereint in der Nähe des Täufers wirkte, und eben erst Jo seine helle Freude darüber geäußert hat, daß der Bräutigam seine Braut bereits hat (29). Aber auf diese von der Klage und Anklage in v. 32 Nichtbetroffenen lenkt er auch sofort ausdrücklich die Aufmerksamkeit der Hörer mit den Worten (33): „Wer sein Zeugnis angenommen hat, hat besiegelt, daß Gott wahr ist.“ Die Aoriste *λαβών* (nur von ganz wenigen in *λαμβάνων* geändert) und *ἐσφράγισεν* sprechen nicht eine jeder Zeit, auch in Zukunft geltende Regel aus, sondern zwei bereits geschehene Handlungen (cf 3, 19). Sie sagen also von bestimmten Menschen, welche das Zeugnis Jesu bereits angenommen haben, von den schon früher gläubig gewordenen (1, 35—51) und den neuerdings gewonnenen Jüngern Jesu (4, 1), daß sie die Wahrheit, d. h. die Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Treue Gottes [17]) besiegelt haben. Dies

---

sohnes und der Rede des Himmelssohnes zerstört. Also ist der Zusatz zu streichen.

[16]) Zu dem adversativen *καί* cf 1, 10. 11; 3, 11.

[17]) Von einer Person ausgesagt Mt 22, 16; Mr 12, 14; Rm 3, 4; 2 Kr 6, 8 ist *ἀληθής ἐστιν* der positive Ausdruck für *οὐ ψεύδεται* (1 Jo 2, 27) und behauptet die Übereinstimmung zwischen Rede und Gesinnung, Wort und

heißt aber nicht, daß sie diese Eigenschaft Gottes anerkannt oder sie rühmend bekannt haben, was auch nicht im Aorist gesagt sein könnte, da jeder Fromme, der sie erfahren hat, nimmer aufhört sie zu preisen (Ps 92, 3). Vielmehr bestätigt, beglaubigt, gegen jeden Zweifel sichergestellt [18]) haben die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes diejenigen, welche Jesu Zeugnis im Glauben angenommen haben; dies freilich nicht in dem Sinne, daß Menschen, die ja sämtlich Lügner sind (Ps 116, 11), durch ihr Zeugnis die Wahrhaftigkeit oder Treue Gottes verbürgen könnten. Sie kommen überhaupt hier (33—36) nicht als die Handelnden und Gebenden, sondern nur als Empfangende in Betracht. Darum kann auch ihr *σφραγίζειν* nur darin bestehen, daß sie durch das, was sie in folge der Annahme des Zeugnisses Jesu geworden sind, tatsächlich die Treue Gottes bestätigen. Sie selbst in ihrem durch den Glauben gewonnenen Lebensstand sind ein auf Gottes Treue gedrücktes Siegel. Gottes Treue bedurfte aber einer Bestätigung und einer Versicherung auch für die Frommen, sofern seine Zusagen noch der Erfüllung harrten. Diejenigen, welche glaubend an Jesus sich angeschlossen haben, sind sich selbst und sind anderen ein Beweis, daß Gott seine Verheißungen erfüllt, also wahr und treu ist, cf Hb 10, 23; 11, 11; denn, obwohl auch sie auf das Glauben angewiesen sind, haben sie doch andrerseits in dem Verkehr mit Jesus etwas davon erfahren, daß die Gnade und Treue Gottes in und durch Jesus zu einer geschichtlichen Wirklichkeit geworden ist (1, 17); sie haben angefangen, aus der Fülle der in Jesus erschienenen *χάρις καὶ ἀλήθεια* zu schöpfen (1, 16 cf 1, 14). Insbesondere diejenigen, welche aus der Schule des „Rabbi“ Jo in die Schule des „Rabbi“ Jesus übergetreten waren (1, 38; 3, 2. 26), hatten alsbald erprobt, daß ihr erster Meister nicht zuviel von Jesus gesagt hatte. Durch Menschen hat Gott von jeher seine Verheißungen gegeben, und durch einen nicht vom Himmel gekommenen Menschen hatte er neuerdings die nahe Erfüllung der alten Verheißungen an-

---

Tat oder auch Wort und Wort. Die *ἀλήθεια τοῦ θεοῦ*, die hier in Frage gestellt erscheint (Rm 3, 7 opp. *τὸ ἐμὸν ψεῦσμα*), hat nichts zu schaffen mit der Lehrwahrheit, daß es einen Gott gibt, auch nichts mit der Frage, welchem der Wesen, die von Menschen Gott und Götter genannt werden, der Name Gott mit Recht und in Wahrheit zukomme (17, 3 *σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν*, 1 Jo 5, 20; 1 Th 1, 9 und oben S. 67 A 53 zu 1, 9 über *ἀληθινός*), sondern bedeutet die ethische Beschaffenheit der Person und ihres Verhaltens, hier also dieselbe *ἀλήθεια* (אמת), welche so oft neben *χάρις* oder *ἔλεος* (חסד), von Gott gerühmt wird s. oben S. 83. 92 zu 1, 14. 17.

[18]) Cf Jo 6, 27; 2 Kr 1, 22 mit persönlichem Objekt (in anderem Sinne Ap 7, 3 ff.). Daher die altkirchliche Bezeichnung der Taufe als *σφραγίς*. Nicht selten von tatsächlicher Bestätigung: 4 Mkk 7, 15 der Märtyrertod ein Siegel auf ein langes gesetzestreues Leben; Rm 4, 11; 1 Kr 9, 2: Die korinthische Gemeinde selbst ist ein Siegel auf den Apostolat des Pl. Cf auch Wettstein.

kündigen lassen. Trotzdem steht bei der Frage, ob diese Verheißungen in Erfüllung gehen werden oder nicht, nichts geringeres als Gottes Wahrheit und Treue auf dem Spiel. „Denn wen Gott gesandt hat, der redet die Worte Gottes“ (34). Das Mißverständnis, unter welchem von altersher v. 31 f. zu leiden gehabt hat, als ob Jo von sich verneinen wolle, was er dort von Jesus behauptet,[19]) hat sich auch auf v. 34 erstreckt und hat frühe auf den Text von v. 34 b verwirrend gewirkt. Es widerstreitet aber ebenso sehr dem Zusammenhang von v. 33 und 34, wie es an sich undenkbar ist, daß der Täufer, welcher sich wiederholt als einen Gesandten Gottes, und zwar als den Mal 3, 1. 23 geweissagten, Jes 40, 3 nach seinem hauptsächlichen Auftrag beschriebenen Boten Gottes und Vorboten des Messias erkannt und bekannt hatte (1, 23. 33; 3, 28), und welchen der Ev von vornherein als einen Abgesandten Gottes eingeführt hatte (1, 6), von Jesus im Unterschied von sich und den Propheten der alten Zeit gesagt haben sollte: Gott habe ihn gesandt oder richtiger, da ἀπέστειλεν, nicht ὁ θεός den stärkeren Ton hat, er sei ein Abgesandter Gottes. Obwohl dies an sich auch von Jesus gilt, ist es hier doch ohne allen bezug auf ihn gesagt. Von Jesus ist erst wieder v. 35 f. die Rede und zwar in einem ganz anderen Ton. Hier dagegen soll gerechtfertigt werden, daß es sich in der Gegenwart für alle die, welche an den Verheißungen des AT's und des Täufers festhalten und nach ihrer Erfüllung ausschauen, um die Besiegelung oder aber um eine neue Verdunkelung der Treue Gottes selbst handelt. So darf man sagen; denn die Abgesandten Gottes werden nicht und haben von jeher nicht geredet, was ihnen einfiel, sondern das, was Gott durch sie dem Volke gesagt haben wollte. Damit ist den Propheten nicht Irrtumslosigkeit zugeschrieben, oder verneint, daß sie neben den Worten[20]) Gottes auch eigene kluge oder törichte Worte reden, sondern nur gesagt, daß, wenn sie wirklich von Gott gesandt und nicht Pseudopropheten sind, und solange sie nicht aufhören, ihres Berufs zu warten, sie nichts geringeres als die ihnen zur Verkündigung anvertrauten Worte Gottes aussprechen. Was die Propheten und alle Beauftragten Gottes, „an welche Gottes Wort erging“ (Jo 10, 35; Lc 3, 2; Jer 1, 4), daraufhin in Ausrichtung ihres Berufs reden, ist nicht Menschenwort, sondern Gottes-

[19]) Schon Orig. (frg. 49 p. 523) hatte gegen Gnostiker zu polemisiren, die so verstanden.

[20]) Der Artikel bei ῥήματα ist nicht zu übersehen. Es wird nicht unmittelbar die Qualität alles Redens der Gesandten Gottes dadurch beschrieben (cf dagegen 1 Pt 4, 11; 1 Th 2, 13), sondern zunächst ihre Worte mit den bestimmten, ihnen mitgeteilten und aufgetragenen Worten Gottes identificirt. Das entspricht dem Bewußtsein der Propheten Jes 1, 20; Jer 13, 12—15, auch der christlichen AG 21, 11; Ap 1, 1—3. 8; 22, 16—19.

wort. Daß das nicht zuviel gesagt sei, begründet der Satz (34[b]): *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν τὸ πνεῦμα.*[21]) Hat man sich, wie die meisten neueren Kritiker von der Ursprünglichkeit dieses Textes überzeugt, so ist vor allem klar, was auch bei dem sonst verbreitetstem Text (mit *ὁ θεός* hinter *δίδωσιν*) nie hätte bezweifelt werden sollen, daß hier nicht die Rede ist von der unbegrenzt reichen Mitteilung des Geistes an den Sohn. Denn diese ist ein für allemal geschehen;[22]) es müßte also *δέδωκεν* oder *ἔδωκεν* da-

---

[21]) So (ohne *ὁ θεός*) ℵ B (dieser von erster Hand om. *τὸ πνεῦμα*) C* LT[b] Ol, Min. 1 und Genossen, die besten Lat (b e, auch fl), einige Hss zur Zeit des Orig. Dessen eigenen Text zeigt uns frg. 48 in Jo. (Brooke II, 263, 2—5; Preuschen 523, 4—7), wo er von anderen gotterfüllten Männern sagt: *ἐκ μέρους εἶχον τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, und nach Anführung von Joel 3, 1 fortfährt: *ὁ δέ γε σωτὴρ ἀποσταλεὶς ἐπὶ τῷ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ λαλεῖν, „οὐκ ἐκ μέρους δίδωσι τὸ πνεῦμα"*. Hernach aber liest man bei Br. lin. 17, Preuschen lin. 16 *φέρεται δὲ καὶ ἐν ἑτέροις ἀντιγράφοις. „οὐ γὰρ ἐκ μέρους* (sic!) *δίδωσι τὸ πνεῦμα"*. Brooke vermutete, daß an den beiden früheren Stellen *μέτρου* einzusetzen sei. Daß dies vielmehr an der dritten Stelle geschehen muß, zeigen die folgenden Worte: *σημαινούσης καὶ ταύτης τῆς γραφῆς* (= *λέξεως*) *μὴ μέτροις ἔχειν* (l. *παρέχειν*, Preuschen *προσέχειν*) *τὸν ἀποσταλέντα, ὥστε πεφεισμένως καὶ ἐκ μέρους παρέχειν καὶ εὐαριθμήτοις τισίν, ἀλλὰ δαψιλῶς καὶ πλουσίως πᾶσι τοῖς εὑρισκομένοις τοῦ λαβεῖν ἀξίοις.* Das letzte *ἐκ μέρους* in diesem Scholion ist nicht zu ändern. Orig. will gerade zeigen, daß beide LAen so ziemlich den gleichen Sinn ergeben; aber durch *μέτροις* und *εὐαριθμήτοις* und den gesamten Tenor des Scholions wird zweifellos, daß der hier erörterte Text der „anderen Hss" *ἐκ μέτρου* hatte und überhaupt genau mit ℵ etc. übereinstimmte, während Orig. selbst das für uns schlecht bezeugte *ἐκ μέρους* als den ihm nächstliegenden Text einführt. Am willkürlichsten sind die alten Syrer von Tatian an mit dieser Stelle verfahren cf Forsch I, 128f.; Burkitt, Texts and stud. VII, 2, 50; desselben Ev. da-Mepharr. I, 434. 537. 553. Nach den teilweise freien Citaten bei Ephraim, Ev. conc. ed. Moes. 105; Hymn. ed. Lamy I, 267; Aphraat p. 122, 14; 123, 1—2; 123, 3 (dies ein förmliches Citat als Wort des Täufers); 124, 1 und den unvollständig erhaltenen Texten von Ss Sc, würde der altsyrische Text von 34[b]—35 griechisch so wiederzugeben sein: *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου ἔδωκεν τὸ πνεῦμα ὁ πατὴρ τῷ υἱῷ αὐτοῦ, ἀλλ' ἠγάπησεν αὐτόν κτλ.* (Ss *ὁ πατήρ, ἀλλὰ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἠγάπησεν*). Hier ist also 1) das der Beziehung auf Jesus hinderliche Präs. *δίδωσιν* in ein Prät. verwandelt (dies auch Kopt), 2) *ὁ πατήρ* aus v. 35 zum Subjekt von *ἔδωκεν* v. 34 gemacht, 3) *τὸν υἱόν αὐτοῦ* (dies *αὐτοῦ* auch Ol) in einen Dativ umgeformt (was im Syr. unterschiedslos לברה heißt) und gleichfalls zu v. 34 gezogen, 4) durch ein *ἀλλά*, das vor *ἀγαπᾷ* ausgefallen zu sein schien, das weitere verselbständigt. Der einzige positive Gewinn ist, daß Tatian und der erste Übersetzer der getrennten Evv v. 34 kein *ὁ θεός* vorgefunden haben. Erst S[1] hat *ὁ θεός* nach dem gewöhnlichen griech. Text aufgenommen, doch aber an *ἔδωκεν* festgehalten. Auch diesen Rest der altsyr. Tradition tilgte S[3].

[22]) Jo 1, 32f.; Mt 3, 16 (cf 4, 1); Lc 3, 22 (4, 1. 14. 18); AG 10, 38. Die Vorstellung, daß Jesus den Geist in einem alle sonstige Inspiration überschreitenden Maß und Grade empfangen habe, ist dem NT überhaupt fremd. Hb 1, 9 kann man nicht dagegen anführen. Cf dagegen die Taufgeschichte des Hebräerev frg. 3 (GK II, 689): *descendit fons omnis spiritus*

stehen. Das Präs. *δίδωσιν* gibt dem Satz um so mehr den Charakter einer gemeingiltigen Regel, als es des Dativobjektes ermangelt. Sie gilt also von allen von Gott Gesandten und für ihren Beruf mit Geist Ausgestatteten, und sie will hier nach dem Zusammenhang mit v. 33—34ᵃ nur auf die Propheten mit Einschluß des Täufers, gar nicht auf Jesus bezogen sein. In der Anwendung auf die Propheten aber kann der Satz auch nicht sagen wollen, daß sie alle ein gleiches Maß von Geist empfangen. Dies würde der Erfahrung und der israelitischen wie der altchristlichen Anschauung schwerlich entsprechen,[23]) und auch kaum durch *ἐκ μέτρου* auszudrücken gewesen sein.[24]) Dies sagt doch nur, daß das Geben nicht an ein bestimmtes Maß gebunden, darauf beschränkt sei. Der Geber gibt, wenn er geben will, auch in unbegrenzter Fülle. Wer aber ist der Geber? Der Text. rec. hat die Frage durch Einschiebung von *ὁ θεός* beantwortet und hat dadurch eine exegetische Tradition begründet, von welcher auch solche sich beherrschen lassen, die sich von der Unechtheit dieser Interpolation überzeugt haben, indem auch sie als selbstverständlich annehmen, daß Gott das unausgesprochene Subjekt und *τὸ πνεῦμα* das Objekt sei. Dagegen spricht aber, daß das Objekt aus dem Zusammenhang sich sehr leicht ergänzt und hier so wenig wie anderwärts vermißt zu werden braucht.[25]) Was sie r e d e n sollen, muß den Gesandten Gottes gegeben werden (Eph 6, 19; Kl 4, 3 f.). Der Geist aber ist es, der es ihnen gibt (Mt 10, 19 f.; AG 2, 4; 1 Kr 12, 8; Ph 1, 19). Dieser also wird auch hier das Subjekt sein. Wie er ungebunden und unberechenbar in seiner Bewegung ist (Jo 3, 8), so auch in der Verleihung seiner Gaben (1 Kr 12, 11). Ohne an ein bestimmtes und beschränktes Maß gebunden zu sein,

---

sancti super eum et requievit super eum und die weiter folgende Vergleichung mit allen Propheten.

[23]) 2 Reg 2, 9. — Gradunterschiede sind vorausgesetzt, wenn von einzelnen Menschen im Unterschied von andern, die doch auch Geist haben, gesagt wird, daß sie voll Geistes seien AG 6, 3. 5; 11, 24, oder von reicher Ausgießung des Geistes über die christliche Gemeinde Tt 3, 6 (cf AG 2, 4. 17 ff. 33), doch wohl im Gegensatz zu der beschränkteren in aller vorchristlichen Zeit. Cf auch Stellen aus dem Midrasch bei Wettstein.

[24]) *ἐκ μέτρου*, in der Bibel nur hier, ist nicht gleichbedeutend mit *ἐκ μέρους* (1 Kr 12, 27; 13, 9. 10. 12, von Orig. und wenigen vorhandenen Hss an unserer Stelle s. A 21) oder *ἀπὸ μέρους* (Rm 11, 25; 15, 15. 24; 2 Kr 1, 14; 2, 5), dagegen nicht wesentlich verschieden von *ἐν μέτρῳ* (Ez 4, 11. 16 בִּמְשׂוּרָה, Judith 7, 21 cf Sir 31 [34], 27 v. l.), dafür im jüngeren Hebr. redensartlich בְּמִדָּה und לֹא בְמִדָּה oder בְּלֹא מִדָּה. So haben auch Ss Sc Sd (s. A 21) hier בכילתא, S[1] בכילא (erst S[3] מן כילא, Sh fehlt), dagegen die Lat von jeher *ad mensuram*. Der Gebrauch von *ἐκ* ist derselbe wie in *ἐξ ἴσου, ἐκ τοῦ δικαίου* u. dgl.

[25]) Objektloses *διδόναι* Mt 10, 6; 13, 12; AG 20, 25; Jk 1, 5, auch Mt 19, 21; Jo 12, 5; ebenso das korrelate *λαμβάνειν* Mt 7, 8; 10, 8; Jk 4, 3; Jo 16, 14 f., auch 1, 16 oben S. 90; Ap 2, 28; 3, 3.

gibt der Geist, was er gibt; so gibt er insbesondere den Gesandten Gottes, welche so nicht genannt werden könnten, wenn sie den Geist der Prophetie nicht hätten, was sie bedürfen. Darum ist es nicht zuviel gesagt, daß die schwachen, weder von Sünde noch von Irrtum freien Menschen, welche Gott als seine Boten sendet, die Worte Gottes reden (v. 34a). Darum ist aber auch die selige Erfahrung derer, welche in und durch Jesus die Erfüllung der prophetischen Verheißungen erleben, eine Besiegelung der Wahrhaftigkeit und Treue Gottes selbst (v. 33). Dagegen trifft die Jünger des Joh., welche sein Zeugnis für Jesus nur als eine Gefälligkeit ansehen, für welche Jesus sich dankbarer erweisen sollte, statt diesem Zeugnis ihres Meisters zu glauben und sich dadurch zum Glauben an Jesus bestimmen zu lassen (v. 26—28), der Vorwurf, daß sie den Worten Gottes selbst sich widersetzen. Welches Gutes sie sich dadurch berauben, soll der zu der Person Jesu zurückkehrende Schluß der Rede v. 35—36 ihnen zum Bewußtsein bringen. „Der Vater liebt den Sohn" [26]) klingt nur uns, nicht ebenso dem aramäisch oder auch hebräisch redenden Palästinenser, wie ein allgemeingiltiger Satz. Die Fortsetzung: „und alles hat er in seine Hand gegeben" zeigt, daß der Täufer vielmehr in dieser Form seinen Schülern bezeugt, daß Gott zu Jesus wie zu keinem andern Menschen im Verhältnis des Vaters zum Sohne stehe und, seiner Liebe zu diesem seinem Sohn entsprechend, ihn zu einem Herrn über alles gemacht habe. Der Zweck dieser Übertragung einer schlechthin alles umfassenden, also gottgleichen Vollmacht auf den Sohn, ist hier in Übereinstimmung mit 17, 2 (cf auch 3, 16 f. und Mt 11, 27) durch v. 35 wenigstens angedeutet: „Wer an den Sohn glaubt, besitzt eben damit ewiges Leben; wer nicht an ihn glaubt oder, wie es statt dessen heißt, wer dem Sohn den Gehorsam verweigert, wird Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihn gerichtet." Dabei ist vorausgesetzt, daß der Zorn Gottes, von dessen nahebevorstehender Entladung Jo dem Volk gepredigt hatte (Mt 3, 7; Lc 3, 7), gegen alle Menschen als Sünder gerichtet ist (cf Rm 1, 18; 2, 2 f.; 3, 5), so daß sie von vornherein demselben unterliegen und nur dadurch, daß sie das durch die Sendung des Sohnes von Gott ihnen bereitete und dargebotene Schutzmittel ergreifen und damit dem Erlöserwillen Gottes und seines Sohnes im Glaubensgehorsam sich unterwerfen, jetzt und für immer dem Zorn Gottes entrinnen können. Das hierin liegende Urteil über den allgemeinen Zustand der Menschen ist dasselbe, welches Jesus v. 14—18 ausspricht, aber doch im Ausdruck charakteristisch verschieden und dagegen dem Ton der Predigt des Jo nach den

---

[26]) Zum Mangel des *αὐτοῦ*, welches hier wenige (s. A 21), v. 17 viele zugesetzt haben cf Bd I², 437 A 40 und Schlatter S. 54. 116.

Syn. ganz entsprechend. Die strenge Zurechtweisung und ernste Warnung, welche Joh. seinen Schülern in dieser Rede erteilt hat, sollte auf Leser Eindruck machen, welche zu einer mit Unterschätzung Jesu verbundenen Überschätzung des Täufers hinneigten oder in Gefahr waren, zu derselben Denkweise sich verleiten zu lassen, welcher der Ev schon im Prolog so nachdrücklich entgegengetreten war. Wie dort der Ev das wirkliche und noch immergiltige Zeugnis des Täufers dem Irrtum gegenüberstellt (1, 15 S. 85), so auch hier (3, 28); und wie er dort die wirkliche Bedeutung dieses Gesandten Gottes mit warmen Worten anerkennt, so läßt er ihn in diesen letzten Worten aus seinem Munde, die er berichtet, in seiner ganzen Größe sich zeigen, in einer mit selbstloser Demut gepaarten unvergleichlichen Hoheit. Der Eindruck, welchen der teilnehmende Leser empfängt, läßt sich nicht besser wiedergeben als mit den Worten Jesu Mt 11, 11[a].

Nicht durch diese Rede des Täufers, sondern durch das, was jetzt 4, 1 neu mitgeteilt wird, daß nämlich Jesus [27]) erfuhr, daß die Pharisäer von dem im Vergleich mit Joh. größeren Erfolg Jesu gehört hatten, ist es veranlaßt, daß Jesus Judäa verließ und sich wiederum nach Galiläa begab. Die Anknüpfung von 4, 1—3 durch *οὖν* [28]) bringt auch hier nicht eine tatsächliche Folge oder logische Folgerung aus dem zuletzt Gesagten, sondern dient zur Wiederaufnahme und Weiterführung der hier durch die lange Rede des Täufers, anderwärts durch Zwischenbemerkungen des Ev, unterbrochenen eigentlichen Erzählung. Es ist daher nicht etwa anzunehmen, daß hier ohne jede Vorbereitung die Pharisäer an die Stelle des Judäers 3, 25 getreten sind, oder auch nur, daß jener Judäer ein Pharisäer gewesen sei (cf dagegen oben S. 215), welcher die Kunde von dem großen Erfolg Jesu unter seinen Parteigenossen

---

[27]) *ὁ Ἰησοῦς* ist durch אDΔCr, die Gruppe von Min. 1, die besten und meisten Lat und im grunde alle Syrer bezeugt; denn daß Ss dafür מרן hat, bedeutet nichts, da er sich auch 3, 22; 4, 2 und überhaupt streckenweise in den Evv diese Substitution erlaubt. Wenn Ss Sc S[1] das zweite *Ἰησοῦς* fortließen, so geschah dies aus dem gleichen Grunde, wie die Ersetzung des ersten durch *ὁ κύριος* in AB und der Masse der griech. Zeugen. Das 3malige *Ἰησοῦς* v. 1—2 schien zu monoton. Aber gerade an zweiter Stelle war es sehr passend, weil es sich um die Nachricht handelt, welche und wie sie die Pharisäer erhielten. In der eigentlichen Erzählung vermeidet Jo *ὁ κύριος*, nur in Zwischenbemerkungen 6, 23; 11, 2; 21, 12, vom Standpunkt der Jünger 20, 20. Cf Einl § 60 A 21. — Über v. 2 s. oben S. 211. — v. 3 ist *πάλιν* überwiegend bezeugt. Es soll wohl weniger im Rückblick auf 1, 43 sagen, daß dies die zweite Reise nach Galiläa, als daß es eine Rückkehr in die vor dem Passa verlassene (2, 13) Heimat war.

[28]) S. oben zu 2, 18 S. 168 A 14. Auch hier haben Ss Sc S[1] es durch *δέ* ersetzt. — Der Lat. e hat zwischen 3, 36 und 4, 1 den eigentümlichen Zusatz: *et post haec traditus est Johannes*, fährt aber trotzdem 4, 1 fort *quomodo ergo convenit* (sic) *Jesus*. Jene Glosse findet sich auch am Rand von S[3] und wahrscheinlich schon in Sd s. Forsch I, 128; GK II, 541 a. E.

verbreitet habe. Nur insofern hat οὖν zugleich die Bedeutung einer schwachen Folgerungspartikel, als die Tatsache selbst, deren Bekanntwerden in den pharisäischen Kreisen Jesum veranlaßte, seine Tätigkeit in Judäa abzubrechen, v. 22—26 bereits berichtet war. Obwohl 4, 2 die genauere Angabe über die Art der durch Jesus betriebenen Tätigkeit folgt, wird dieselbe 4, 1 doch nochmals wie 3, 22. 26 so dargestellt, als ob Jesus in eigener Person nicht nur mehr Leute zu seinen Jüngern gemacht habe, wie Jo, sondern diese auch selbst getauft habe, weil die erst v. 2 erwähnte Beteiligung der Jünger Jesu an der Arbeit ihres Meisters eine unwesentliche Modalität der letzteren bedeutete, deren stärkere Betonung die Hauptsache nur verdunkelt haben würde. Das war die scheinbare Konkurrenz zwischen Jo und Jesus. Wenn schon die Schüler des Jo dieselbe mißdeuteten, wenn sie zu Zänkereien zwischen vergleichsweise Wohlgesinnten Anlaß gab, so war erst recht zu erwarten, daß die Pharisäer, welche der Tätigkeit des Jo kritisch und ablehnend gegenüberstanden (oben S. 186. 193), die Kunde von dem neuen Täufer, welcher den ersten in Schatten stellte, zum Schaden der ganzen religiösen Bewegung der Zeit ausnützen würden. Je demütiger Jo sich hinter Jesus zurückgestellt hatte, um so mehr fühlte sich Jesus verpflichtet, das Werk seines Vorläufers ungestört zu lassen, solange Gott diesen ungehindert seinen eigenartigen Beruf erfüllen ließ. Weil Jo „seinen Lauf noch nicht vollendet hatte“ (AG 13, 25), darum brach Jesus seine wenigstens in der judäischen Landschaft erfolgreiche Wirksamkeit ab, aber sicherlich nicht, um sie auf einem anderen Boden sofort wieder neu zu beginnen. Denn e r s t e n s wäre dadurch dem Übelstand höchstens für ganz kurze Zeit abgeholfen worden. Wie der Täufer bald nach seinem Auftreten die gesamte jüdische Bevölkerung Palästinas in Aufregung versetzt und sehr bald auch aus Galiläa nicht nur einzelne Männer, wie die ersten Jünger Jesu und Jesum selbst (1, 29—51; Mt 3, 13), sondern auch ganze Scharen an sich gezogen hatte (Mt 11, 7 ff.), so würde nach den in Judäa gemachten Erfahrungen Jesus auch in Galiläa, wenn er dort in der bisherigen Weise zu wirken fortfuhr, in kürzester Frist eine stärkere Anziehung auf das Volk ausgeübt haben als Jo, und die Kunde, daß „alle zu ihm kommen“ (3, 26), Jo aber mehr und mehr einsam dastehe, wäre ebenso begründet gewesen und hätte sich ebenso schnell in dem kleinen Lande verbreitet und ebenso schädlich gewirkt, wie vorher. Z w e i t e n s aber hat der Ev, wie sich im weiteren Verlauf von c. 4 zeigt, alles dazu getan, das Mißverständnis zu verhüten, als ob Jesus nur den Schauplatz seiner Tätigkeit von Judäa nach Galiläa verlegt hätte. Nur das Eine ist hier schon hervorzuheben, daß weder der 4. Ev noch irgend welche sonstige Überlieferung etwas davon sagt, daß Jesus in der Folgezeit die

Wassertaufe als Form oder Mittel zur Sammlung einer Jüngerschaft angewandt habe. Die Wirksamkeit in Judäa ist in jeder Hinsicht ein Anfang ohne Fortsetzung geblieben. Auch hier (s. oben zu 2, 4 ff. S. 154) trägt der Ev kein Bedenken, Jesum als einen Menschen darzustellen, welcher den Willen Gottes durch innere und äußere Erfahrung schrittweise erkennt und auch die hievon abhängigen Entschlüsse und Handlungsweisen nach dem Maß seiner fortschreitenden Erkenntnis ändert.

5. Jesus unter den Samaritern 4, 4—42. Für seine Leser, welchen wohl die Namen der Hauptteile Palästinas: Judäa, Galiläa, Samaria durch häufiges Hören evangelischer Erzählungen geläufig waren, darum aber noch lange nicht eine deutliche Vorstellung von der geographischen Lage dieser Landschaften eignete, wie sie unseren Schulkindern durch Wandkarten vermittelt wird, bemerkt Jo vor dem Eintritt in die Erzählung der Erlebnisse Jesu auf der Reise von Judäa nach Galiläa, daß der regelmäßige Reiseweg ihn durch die Landschaft Samaria führte. Mehr sagt v. 4 nicht.[1]) Denn es ist weder eine gemeingiltige sittliche oder religiöse Pflicht (Mt 18, 33; 23, 23; Jo 4, 20. 24), noch eine durch die besondere Berufspflicht Jesu oder die auf ihn abzielende Weissagung begründete Notwendigkeit (Mt 16, 21; Jo 9, 4; 12, 34) zu ersinnen, welche ihn gezwungen haben könnte, diesen Weg zu wählen. Es sollte vielmehr noch deutlicher als durch v. 3 gesagt werden, daß nicht Samaria und eine Wirksamkeit unter den Samaritern, sondern Galiläa Ziel und Zweck dieser Reise war. Gerade im Gegensatz zu freier Wahl ist der starke Ausdruck *ἔδει* gewählt.

---

[1]) Jos. ant. XX, 6, 1 *ἔθος ἦν τοῖς Γαλιλαίοις ἐν ταῖς ἑορταῖς εἰς τὴν ἱερὰν πόλιν παραγινομένοις ὁδεύειν διὰ τῆς τῶν Σαμαρέων χώρας.* Vita 52 *ἤδη γὰρ ὑπὸ Ῥωμαίοις ἦν ἡ Σαμάρεια καὶ πάντως ἔδει τοὺς ταχὺ βουλομένους ἀπελθεῖν δι᾿ ἐκείνης πορεύεσθαι· τρισὶν γὰρ ἡμέραις ἀπὸ Γαλιλαίας ἔνεστιν οὕτως εἰς Ἱεροσόλυμα καταλῦσαι.* Auch sonst wird *δεῖ* keineswegs nur von einem unausweichlichen Verhängnis oder von absolutem physischem oder moralischem Zwang gebraucht, sondern auch von dem, was der Regel nach zu geschehen pflegt 2 Tm 2, 6; Lc 22, 7 oder zu erwarten ist AG 21, 22, auch von dem lebhaften Wunsch Lc 19, 5; AG 18, 21 (v. l.); 19, 21. Jesus hatte nach Lc 9, 51 ff. die Absicht, durch Samaria nach Jerusalem zu reisen, reiste dann aber in folge der Ungastlichkeit der Samariter auf der Grenze zwischen Samaria und Galiläa hin (Lc 17, 11—19) zum Jordan und durch Peräa dorthin. In der jüdischen Literatur hört man nicht selten von Rabbinen, welche durch Samaria reisen und mit Samaritern disputiren, z. B. jer. Aboda zara V, 4 fol. 44[d]: R. Simon b. Lazar (um 200) „kam in eine Stadt der Samariter"; ebendort von R. Ismael b. Jose, der Neapolis besuchte, nach der ausführlicheren Relation in Bereschith r. par. 81 zu Gen 35, 4, als er nach Jerus. „hinaufzog um zu beten" (cf Jo 12, 20). Eine ähnlich eingerahmte Anekdote wird ebendort par. 32 zu Gen 7, 18 und im Midr. zu cant. 4, 4 von R. Jonathan, (wahrscheinlich dem Schüler Ismaels um 130—160) erzählt. Cf auch Debarim r. par. 3 zu Deut 7, 14.

Nur besondere Gründe, wie etwa neuerdings ausgebrochene blutige Fehden zwischen Juden und Samaritern, hätten Jesus bewegen können, einen anderen weiteren Weg zu wählen, sei es über Jericho auf der westlichen Seite des Jordan, sei es durch Peräa. Da solche Gründe nicht vorlagen, nahm er den gewiesenen Weg. So war es veranlaßt, daß er zu einer samaritischen Stadt Namens Sychar kam v. 5. Der Ausdruck *πόλιν τῆς Σαμ. λεγομένην Συχάρ*, ferner der Umstand, daß die Lage des Orts nach dem von Jakob dem Joseph geschenkten Grundstück oder Landgut [2]) bestimmt wird und nicht umgekehrt, zeigen, daß es sich um eine auch nach der Vorstellung des Erzählers unberühmte und trotz der Benennung als *πόλις* unbedeutende Ortschaft handelt cf 11, 54. Schon darum ist der von Hier. zwar nicht erfundene, aber von ihm zuerst, im Widerspruch mit der älteren Tradition, in weitere Kreise getragene Gedanke abzuweisen, daß unter Sychar das auch den griechischen Christen aus dem AT wohlbekannte Sichem (שְׁכֶם, LXX *Συχέμ* und *Σίκιμα*) zu verstehen sei, welches mehr als 200 Jahre lang die Hauptstadt der samaritischen Stammes- und Kultusgemeinschaft gewesen war, ehe es von dem jüdischen Hohepriesterfürsten Hyrkan I erobert und der Tempel auf dem anstoßenden Berg Garizim zerstört wurde (128 v. Chr.),[3]) und welches auch in den folgenden Jahrhunderten samt dem Garizim der Mittelpunkt des samaritischen Lebens blieb. Es darf vielmehr heute als erwiesen gelten, daß Sychar dem arabischen Namen Askar entspricht, welcher noch heute einem verfallenen Dorfe am südöstlichen Fuß des Berges Ebal, einer daselbst vorhandenen Quelle (Ain Askar) und dem von da südwärts sich erstreckenden Gefilde (Sahel Askar), dem nördlichsten Stück der größeren Ebene Machna (oder Muchna) anhaftet.[4]) Wer, von Jerusalem nach Galiläa reisend, an der Nordostecke des Garizim und damit zugleich

---

[2]) So *χωρίον* überall im NT Mt 26, 36; Mr 14, 32 = *κῆπος* (Jo 18, 1) und 6mal in AG.

[3]) Jos. ant. XIII, 9, 1; bell. I, 2, 6 cf ant. XI, 8, 6—7. Auch noch mehrere Jahrzehnte später erscheint Sichem in ähnlicher Bedeutung ant. XIII, 14, 1; bell. I, 4, 4. Die Stadt war von Hyrkam wohl erobert, aber nicht wie der Tempel auf dem Garizim und später die Stadt Samaria (ant. XIII, 10, 2) gründlich zerstört worden. Erst nachdem um 70—75 n. Chr. wenig westlich von Sichem die Kolonie Flavia Neapolis gegründet worden, so daß Sichem eine Vorstadt von Neapolis wurde (Eus. Topogr. ed Klostermann p. 50, 2 *ἐν προαστείοις*), ging die alte Stadt allmählich in dieser „Neustadt“ auf. Die Literatur über die Samariter gibt ziemlich vollständig Kautzsch Prot. REnc. XVII^3 (1905) S. 428. 440 ff. Beizufügen wäre: Schlatter, Zur Topogr. u. Gesch. Pal. S. 268—276 „Jakobs Brunnen“ und in anderen Abschnitten. Über die Urteile u. Stellungnahme des rabbinischen Judentums zu den Samaritern einiges bei Hamburger, REnc. für Bibel u. Talmud II, 1062—1071.

[4]) Ausführliche Beweisführung bringt der dritte meiner Aufsätze „zur Heimatkunde des Ev. Joh.“ N. kirchl. Ztschr. 1907.

in unmittelbarer Nähe des traditionellen Jakobsbrunnens angelangt ist, hat die Wahl, ob er sich von da westwärts nach dem etwa 2 Km. entfernten Nablus wenden will, welches auf einem nur wenig über die Ebene sich erhebenden Sattel in dem Tal zwischen dem Garizim im Süden und dem Ebal im Norden liegt, oder in nordöstlicher Richtung nach dem vom Jakobsbrunnen etwas mehr als 1 Km. entfernten Askar-Sychar am südöstlichen Fuß des Ebal. Je lebhafter den Samaritern von den Juden die echt israelitische Herkunft bestritten wurde, um so eifriger pflegten sie die an ihren Wohnsitzen haftenden Erinnerungen aus der Zeit der Patriarchen und bereicherten sie zum Teil durch gewaltsame Erdichtungen. Der Kultus, welchen sie auch nach der Zerstörung ihres Tempels auf ihrem heiligen Berg Garizim ausübten, wurde in die graue Vorzeit zurückdatirt. Nach ihrem hebr. Pentateuch (Deut 27, 4) sollte nicht, wie nach dem masor. Text (cf auch Jos 8, 30), auf dem Ebal, dem Berge des Fluchs, sondern auf dem Garizim, dem Berge des Segens (Deut 11, 29; 27, 12f.), das in Kanaan eingezogene Israel die mit den Worten des Gesetzes beschriebenen Steine aufrichten und seinen Opferdienst halten.[5]) Den Acker bei Sichem, welchen Jakob von den Söhnen Hemors kaufte (Gen 33, 19), fand man wieder in dem שכם, d. h. Bergrücken oder Landstrich, welchen Jakob dem Joseph als Beigabe zu seinem Erbteil schenkte,[6]) eine Tradition, welche weder Juden noch Christen anfechten und auch unser Ev (4, 5) gelten läßt. Die Anknüpfung dazu bot, was Jos 24, 32 von der Bestattung der Gebeine Josephs auf dem durch Jakob den Söhnen Hemors abgekauften Grundstück erzählt ist, besonders der Schlußsatz, welcher nach LXX lautet: „und (Jakob) gab ihn dem Joseph zum Erbteil". Es ist die Stelle, die noch heute von Samaritern, Juden, Christen und Muhammedanern als Josephs Grabstätte angesehen wird, auf dem S a h e l A s k a r, halbwegs zwischen dem Jakobsbrunnen und Askar. Jeden Anhalts im AT entbehrt dagegen die ebenso konstante und wahrscheinlich ebenso alte Überlieferung, daß ein alter Brunnen am nordöstlichen Fuß des Garizim vom Erzvater Jakob gegraben worden sei, wie das Weib von Sychar ausdrücklich behauptet (v. 12) und der Ev voraussetzt, indem er *πηγὴ τοῦ Ἰακώβ* v. 6 als üblichen Namen verwendet. Wenn er ihn hier zweimal *πηγή* nennt, so würde das,

---

[5]) Cf in Kürze König, Einl. in das NT S. 85. Hinter Deut 11, 30 schob der sam. Text ein מול שכם ein, cf dazu jer. Sota 7 fol. 21c.

[6]) Gen 48, 22. Schon LXX übersetzt oder transscribirt vielmehr *Σίκιμα*. Das Josephsgrab auf dem Josephsacker, welches Jo nicht erwähnt, galt den Juden (Schlatter, Topogr. S. 268 A 1) wie den Christen (Itin. Burdig., Geyer p. 20, 4ff.; Eus. Topogr. p. 50, 3) als echt. Auch der Samariter Marqah im 4. Jahrh. in seiner Abhandlung über Moses Tod ed. Munk S. 60 weist deutlich darauf hin.

wenn sonstige Angaben fehlten, zunächst an eine offen fließende Quelle (= κρήνη) denken lassen; andrerseits könnte das zweimal v. 11 und 12 vom Weibe gebrauchte φρέαρ eine Cisterne bezeichnen. Aus dem abwechselnden Gebrauch der beiden Worte, welcher auch anderwärts vorkommt, [7]) ergibt sich, daß es zwar ein künstlich hergestellter, tiefer Schacht war, durch welchen man mittelst eines herabgelassenen Schöpfeimers zu dem Wasser gelangte, daß aber das Wasser nicht angesammeltes Regenwasser, sondern aus der Erde quillendes Wasser war. Ersteres ergibt sich auch daraus, daß Jakob nicht etwa eine vorher unbekannte Quelle entdeckt, sondern diesen Schacht seinen Nachkommen gegeben, also doch hergestellt haben soll v. 12. Daß dies aber nicht eine Cisterne zur Aufbewahrung von Regenwasser war, bestätigt v. 11; denn die Samariterin bezweifelt nur darum, daß Jesus ihr „lebendiges Wasser“ (10) geben könne, weil der Brunnen so tief ist und Jesus keinen Schöpfeimer hat. Wäre die Tiefe, in welcher das Wasser zu finden ist, so gering, daß man es mit der Hand oder einem Trinkgefäß schöpfen könnte, oder hätte Jesus, wie das Weib, einen Schöpfeimer, welchen er an einer Kette oder einem Strick hinablassen könnte, so würde er nach Meinung der Samariterin ihr allerdings lebendiges Wasser geben können. Es handelt sich also um einen künstlich hergestellten, gegrabenen und ausgemauerten Brunnen, der von unterirdischen Quellen gespeist wird und somit „lebendiges“ Wasser“ hergibt. Dies gilt aber auch von dem heute noch existierenden Jakobsbrunnen oder, wie die christlichen Anwohner ihn manchmal nennen, „Brunnen der Samariterin“, der nur durch herabfallende Steine und Erde im Laufe der Zeiten erheblich an Tiefe und Wassergehalt verloren hat. [8])

---

[7]) Der Hebräer unterscheidet zwischen בּוֹר (LXX λάκκος) Grube, Cisterne (Gen 37, 20. 24) und בְּאֵר (φρέαρ) Brunnen, der zwar gebohrt und ausgemauert ist, aber doch „lebendiges Wasser“ gibt (Gen 26, 15—22 u. 29), sogut wie die aus der Erde hervorsprudelnde und an der Oberfläche des Bodens offen dahinfließende Quelle. Unterschiedsloser Wechsel zwischen πηγή (עַיִן) und φρέαρ (בְּאֵר) finden wir auch Gen 16, 7 u. 14, dazu Cant 4, 15 πηγὴ κήπων, φρέαρ ὕδατος ζῶντος. Auch das in einen Brunnen gefaßte Quell- und Grundwasser bildet als lebendiges Wasser den Gegensatz zum Regenwasser in der Cisterne Jer 2, 13. Cf auch was Schlatter S. 56, besonders aber S. 91 beibringt. In Ztschr. f. KG VIII, 74 habe ich einiges zu Didache 7 gesammelt, aber über Jo 4, 10—14 unrichtig geurteilt s. unten zu diesen Sätzen.

[8]) Während Robinson (Pal. III, 330) im Mai 1838 noch ebenso wie Maundrell im März 1697 die Tiefe auf 105′ engl. schätzte, fand derselbe im April 1852 nur 80′ Tiefe (N. Forsch. 171), Conder u. a. 1875 nur 75′ (Survey of Western Pal. mem. II, 172. 176, dort auch anschauliche Bilder S. 175. 177). Robinson Pal. III, 329, welcher den Brunnen ausgetrocknet fand, bemerkt: „Er soll gewöhnlich lebendiges Wasser enthalten und nicht bloß von Regenwasser gefüllt werden.“ Conder l. l. 174: „Es scheint möglich, daß der Wasserzufluß mit dem Lauf des Ain Balata in nächster

Daß Jesus sich am Jakobsbrunnen, etwa auf der steinernen Einfassung desselben oder auf einer dort angebrachten Sitzbank, niedersetzt, [9]) anstatt mit den Jüngern den kurzen Weg bis Sychar oder den etwas weiteren bis nach Sichem (Neapolis) zu machen, wird dadurch erklärt, daß er von der Wanderung ermüdet war (6); er war es also wohl mehr als seine Begleiter, die er zur Stadt d. h. nach dem v. 5 genannten, nächstgelegenen Sychar gehen läßt, um Nahrungsmittel zu kaufen (8. 31). Die Angabe, daß es etwa die 6. Stunde, also um 12 Uhr Mittags war (s. oben S. 128 A 37), erinnert daran, daß es, wie Chrys. anmerkt, die allgemein übliche Zeit des Frühmahls (*ἄριστον*) war, und daß die heiße Tageszeit die weitere Fortsetzung der wohl am frühen Morgen angetretenen Wanderung besonders beschwerlich machte. Müde, hungrig und durstig, vielleicht auch noch unschlüssig, ob er den Weg über Sichem oder über Sychar wählen sollte, setzt Jesus sich am Brunnen nieder und zwar ohne weiteres, ohne Umstände zu machen. [10]) So ermüdet war er, daß er die erste Gelegenheit benutzte, sich auszu-

---

Nähe dabei zusammenhängt". Nach Clermont-Ganneau, Archeol. researches in Palestine (1896) II, 325 behaupten die Eingeborenen eine unterirdische Verbindung des Brunnens mit dem Turm Scheich Ghanim auf dem Garizim. Zur Zeit des Pilgers von Bordeaux (a. 333) befand sich neben dem Brunnen ein *balneus, qui de eo puteo lavatur*, vielleicht ein zu Taufzwecken angelegtes Bassin, cf Schlatter, Zur Topogr. S. 268.

[9]) Eine scharfe Unterscheidung zwischen *ἐπί* c. gen. und dat. läßt sich nicht durchführen cf Blaß § 43, 3. Doch bedeutet bei Jo letzteres regelmäßig „bei, an", nicht „auf, über" cf Jo 5, 2; Ap 9, 14; 21, 12 (Mt 24, 33; Mr 13, 29; AG 3, 10; 5, 9). — Die Platanen, welche der Pilger vom J. 333 um den Brunnen fand, waren damals so alt, daß das Volk sie für eine Pflanzung Jakobs halten konnte (Itin. Hieros. ed. Geyer 20, 10). Sie mögen schon 300 Jahre früher dem müden Wanderer in der Mittagshitze Schatten gespendet haben. Von „der Platane des Berges Garizim" liest man auch Beresch. r. par. 32 zu Gen 7, 18; par. 81 zu Gen 35, 4.

[10]) Der Presbyter Ammonius (Cramer Cat. p. 215 teilweise im Anschluß an Chrys.): *„οὕτως" ἀντὶ τοῦ „ὡς ἁπλῶς" καὶ „ὡς ἔτυχε" καὶ ὅτι οὐκ ἐπὶ θρόνου, ἀλλ' ἐπ' ἐδάφους ἐκάθητο.* So ohne Frage Jo 13, 25. Die Rückbeziehung von *οὕτως* auf das voranstehende Part. zum Zweck der Hervorhebung dieses Umstandes als der Voraussetzung des Niedersitzens (AG 20, 11; 27, 17; Beispiele aus Josephus bei Krebs, Observ. p. 143: Blaß § 74 a. E. „dieser klassische Gebrauch nur in der AG") wäre nur möglich, wenn *οὕτως* vor *ἐκαθέζετο* stünde, aber auch dann wenig passend. Jo 8, 59 ist *παρῆγεν οὕτως* unecht. Wenige Min om. *οὕτως*, und die ältesten Lat. und Syr. ließen es unübersetzt. Ss Sc bieten, wohl im Anschluß an Sd (Forsch I, 159), folgende Umstellung der Sätze v. 6—8: „Es war aber daselbst die Wasserquelle Jakobs, und es kam Jesus und setzte sich oberhalb der Quelle, damit er sich ausruhe von der Anstrengung des Weges; und seine Jünger waren in die Stadt gegangen, um Speise für sich zu kaufen. Und als Jesus sich niedersetzte, war es (ungefähr + Sc) 6 Uhr. Und es kam (Sc war gekommen) ein Weib von Samaria, Wasser zu schöpfen" etc. Das durch ℵ* ABCD etc. (auch NTw) bezeugte *ὡς* vor *ἕκτη* v. 6 ist teils durch *ὡσεί* ersetzt (so auch Ol), teils getilgt worden (Ss Sah Kopt).

ruhen. Auch seinen Durst zu stillen, bietet sich alsbald Gelegenheit durch den unvorhergesehenen Umstand, daß eben jetzt ein einheimisches Weib daher kommt, um aus dem Jakobsbrunnen Wasser zu schöpfen (7). Selbstverständlich ist unter ἡ Σαμαρία nicht die mehrere Stunden vom Jakobsbrunnen entfernte, wesentlich heidnische, von Herodes I um 25 v. Chr. neugegründete und dem Kaiser Augustus zu Ehren Sebaste genannte Stadt zu verstehen, sondern wie v. 4 und 5 und überall im NT die Landschaft dieses Stammes. Dann kann aber ἐκ τῆς Σ. nicht mit ἔρχεται verbunden werden; denn auch der Jakobsbrunnen lag, ebenso wie das nahe Sychar, wo das Weib nach v. 28—42 offenbar ansässig war, in der Landschaft Samaria; sondern gehört als Näherbestimmung zu γυνή [11]) oder, wie wahrscheinlich zu lesen ist, τὶς γυνή. [12]) Sie war nicht, wie Jesus und seine Jünger eine durchreisende Fremde, auch nicht eine heidnische Kolonistin oder Einwohnerin eines der unweit gelegenen jüdischen Dörfer, sondern eine Einheimische, wie der Ev v. 9 sagt und sie selbst sagen läßt, eine γυνὴ Σαμαρῖτις. Daß Jesus sie sofort als solche erkannt habe, wie sie ihn sofort als Juden erkennt (v. 9), setzt sie, gewiß nicht mit Unrecht, voraus; und dies erklärt sich entweder daraus, daß der Weg, auf welchem sie herankam, keinen Zweifel darüber ließ, daß sie in dem samaritischen Städtchen Sychar zu Hause war, oder auch daraus, daß die Samariterinnen durch ihre Tracht von den Jüdinnen sich unterschieden. Daß die Frau, wie v. 15 zeigt, wenn nicht täglich, so doch manchmal den beträchtlichen Weg von Sychar zum Jakobsbrunnen zu machen pflegte, um dort Trinkwasser zu holen, wird in irgendwelchem Volksglauben oder Aberglauben begründet gewesen sein, welcher an dem durch die Tradition geheiligten Brunnen haftete; denn in Sychar selbst wie in der ganzen Niederung umher fehlt es überhaupt nicht an gutem Quellwasser. Die Bitte Jesu, an das Weib, ihm von dem Wasser, womit sie in dem hier vergegenwärtigten Augenblick ihren Wasserkrug (28) bereits gefüllt haben wird, zu trinken zu geben, erläutert der Ev (v. 8 γάρ) durch die Bemerkung, daß die Jünger bereits zur Stadt gegangen waren, um Nahrungsmittel zu kaufen. Wie dies keinem anderen Zweck diente, als den Hunger Jesu und seiner Begleiter zu stillen, so ist auch das Wort δός μοι πεῖν [13]) nichts anderes als die natürliche

---

[11]) Cf 11, 1 Λάζαρος ἀπὸ Βηθ. nach vorangehendem τίς, ferner 12, 21; 21, 2, auch ἀπὸ καρυώτου v. l. 6, 71; 13, 2, auch wohl 6, 23 „Schiffe aus (ἐκ) Tiberias". Der Wechsel zwischen ἀπό und ἐκ ist unwesentlich cf 1, 44.

[12]) So ℵ, Ss Sc Sh (nicht S[1]), Sah Kopt, b r; von namenlos gelassenen Personen ebenso 4, 46; 5, 5; 12, 20, nicht 9, 1, weil für den „Hebräer" Jo ἄνθρωπος = τίς ist.

[13]) Über diese glänzend bezeugte, nichtklassische Form für πιεῖν s. Tschd. z. St. und Blaß § 24 S. 59; Kühner-Blaß II, 520.

Äußerung des Verlangens Jesu, seinen Durst zu löschen cf 19, 28. Daß er trotzdem weder zum Trinken noch zum Essen kommt, findet v. 31—34 seine Erklärung. Nicht Jesus ist es, der nach einer vorgefaßten Absicht ein religiöses Gespräch an die Stelle der Befriedigung seines leiblichen Bedürfnisses treten läßt, sondern die Äußerung der Verwunderung des Weibes über diese Bitte des Juden an sie die Samariterin (9^a) gibt der Verhandlung zwischen beiden alsbald eine Wendung auf das religiöse Gebiet. Der Lebhaftigkeit, welche alle Äußerungen des Weibes auszeichnet, entspricht die gut bezeugte und als Emendation schwer begreifliche Stellung von *πῶς* hinter *σὺ Ἰουδαῖος ὤν*[14]) besser als die bei den Griechen herrschend gewordene Stellung an der Spitze des Satzes. Die durch eine fast erdrückende Menge von Zeugen überlieferten weiteren Werte *οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρείταις* könnten, wenn sie echt wären, jedenfalls nicht eine Fortsetzung der Rede des Weibes,[15]) sondern nur eine erläuternde Zwischenbemerkung des Ev sein. Schwer erklärlich aber wäre ihre Tilgung in sehr ansehnlichen griech. und lat. Hss; denn der mit den religiösen und nationalen Gegensätzen im damaligen Palästina nicht vertraute Leser bedarf einer derartigen Erklärung der Verwunderung der Samariterin. Andrerseits befremdet nicht nur der in der Bibel unerhörte Ausdruck *συγχρῆσθαι* für den geselligen und geschäftlichen Verkehr, sondern auch die unbestimmte Allgemeinheit der Angabe, welche weder auf den besonderen, vorliegenden Fall Bezug nimmt, noch den sehr mannigfaltigen Urteilen und Verhaltungsweisen der Juden in bezug auf die Samariter entspricht. Der Satz wird also eine uralte, wohl schon vor der Mitte des 2. Jahrhunderts und vor allseitiger Verbreitung des 4. Ev in den Text eingedrungene Glosse sein. — Jesus antwortet (v. 10) nicht mit einer Beugung seiner über alle nationale Antipathie und cerimonialgesetzliche Engherzigkeit erhabenen Gesinnung, sondern räumt ein, daß seine Bitte in der Tat nicht ein entsprechender Ausdruck seiner Stellung zu dem Weibe sei; aber nicht darum, weil er ein Jude ist, der durch An-

---

[14]) So D und viele Lat. (a b e ff^2 l r), Ss Sc Sd (diese alle „siehe du bist ein Jude, wie“ etc. cf Forsch I, 59). Sonderbar S^1: „wie bist du ein Jude u. forderst von mir“ etc. Ähnlich auch Sh. — Ein Gespräch verwandten Anlasses, welches R. Simon b. Laazar einst in einer Stadt der Samariter mit einem samaritanischen Schriftgelehrten (סופר) geführt hat (jer. Aboda zara V, 4 fol. 44d), wird beiderseits sehr bissig geführt und von dem Juden beendigt mit Anführung von Prov 23, 2 und den Worten: „längst seien verflucht die Samariter“ (הכותים). Cf Lc 9, 54 f. S. auch die jüdischen Stellen bei Wettstein und Schöttgen.

[15]) So Orig., dessen Komm. erst bei 4, 13 wieder einsetzt, nachträglich (Preuschen p. 233, 32); Lightfoot horae p. 995; H. Ewald z. St. — Der Satz fehlt nur in א* D, a b d e. Über Sd fehlt jedes Zeugnis; die übrigen Syrer (Ss Sc Sh S^1 S^3) haben sämtlich den Zusatz. So auch die bei Tschd. noch nicht verzeichneten N Cr Ol.

nahme eines Trunks von der Samariterin sich zu verunreinigen glaubt, sondern weil er im Verhältnis zu ihr wie zu allen Menschen der Gebende und zwar der Spender einer viel wertvolleren Gabe ist, als welche andere Menschen ihm geben könnten, nämlich der wesentlichen Gabe Gottes. Wenn die S. wüßte, worin dieses Geschenk Gottes besteht, und wer der ist, der mit ihr redet und sie um einen Trunk Wasser gebeten hat, würde sie allen Grund haben, seine Bitte befremdlich zu finden; es würde das Verhältnis von Geber und Empfänger zwischen ihnen sich umkehren; sie würde ihn bitten, und er würde ihr lebendiges Wasser geben. Jesus unterscheidet hier offenbar nicht zweierlei Gaben, eine, die Gott gibt, und eine andere, die er selbst gibt; sondern bezeichnet sich als den, welcher das Geschenk Gottes den Menschen auf ihre Bitte darreicht, d. h. als den, durch dessen Hand und Vermittlung Gott es den Bedürftigen gibt cf 6, 27 mit 6, 32 f., und er bezeichnet dieses Gottesgeschenk bildlich als lebendiges Wasser, um es mit der Gabe zu vergleichen, welche er vom Weibe erbeten hatte. Diese *δωρεὰ τοῦ θεοῦ* oder dieses *ὕδωρ ζῶν* kann aber nicht seine eigene Person sein, so daß er Geber und Gabe zugleich wäre, wie man bei oberflächlicher Vergleichung der Rede in c. 6 gemeint hat. Denn erstens wären dann die beiden Objekte von *ᾔδεις* tautologisch. Zweitens ist hier durch nichts die in c. 6 deutlich und umständlich vorgetragene und durch 6, 51 aufgeklärte Duplicität der Vorstellung angedeutet. Wie v. 10 b, ist auch v. 11 bis 15 Jesus immer nur als der Geber vorgestellt. Drittens würde dazu nicht passen, was v. 14 von dem Verhältnis der Gabe zu dem Empfänger und seiner Wirkung auf denselben gesagt ist. Viertens wäre es ohne Beispiel, daß Jesus sich mit fließendem Wasser verglichen hätte. Letzteres gilt auch gegen die Meinung, daß das Wort Jesu gemeint sei. Dazu kommt die unnatürliche Vorstellung, daß es erst noch einer Bitte des Weibes bedürfte, damit Jesus, dessen Person sie vor sich sieht und dessen Rede sie bereits hört, seine Person oder sein Wort ihr erst auf ihre Bitte darreichen werde. Das Wasser, welches 1, 33 einen Gegensatz zum Geist bildet und 3, 5 mit demselben zu einem Paar von Faktoren gleicher Wirkung zusammengefaßt ist, wird 7, 37—39 als Bild des Geistes gebraucht und gedeutet, welches Jesus den an ihn Glaubenden geben wollte. Daß nach jener Stelle der Geist in der Bestimmtheit als Ausfluß der Person Jesu zur Zeit seines Erdenwandels noch nicht existirte und noch nicht mitteilbar war, schließt nicht aus, daß schon damals die Frommen um den heil. Geist als die unentbehrlichste Gabe des Vaters bitten sollten (Lc 11, 13). Um so weniger kann in Sätzen wie v. 10 oder 3, 5 ein Hinweis auf den heil. Geist befremden, als dessen Spender Jesus von Anfang an bezeugt worden war (1, 33), obwohl er erst

als der Auferstandene und Erhöhte ihn den Glaubenden mitteilen konnte und sollte (7, 39; 15, 26; 20, 22). Dazu kommt, daß das zweimalige Fut. *δώσω* v. 14 in eben diese Zukunft weist. Einen ausschließenden Gegensatz zu der irdischen Gabe, welche er von der S. erbeten hatte, hat Jesus v. 10 wenigstens noch nicht deutlich ausgesprochen; denn lebendiges Wasser enthielt auch der Jakobsbrunnen (oben S. 231), und als ein Geschenk Gottes betrachtet der Fromme dieses wie alle irdischen Güter. Das hat Jesus bis dahin ebensowenig bestritten, als er durch die Rede vom Brote Gottes und dem Brot des Lebens 6, 27—58 bestreiten wollte, daß auch das irdische Brot eine Gabe Gottes und ein Mittel der Lebenserhaltung sei. Daher ist auch nicht zu verwundern, daß die S. zunächst an das Wasser im Brunnen denkt, welches für Jesus in Ermangelung eines Schöpfeimers unerreichbar ist (11). Da aber doch Jesus eine Gabe gemeint haben mußte, welche die S. sich selbst nicht verschaffen könne und daher von ihm erbitten müsse, wie er von ihr das Wasser des Brunnens, so verweilt sie nicht länger bei dieser Vorstellung, sondern geht sofort mit der Frage: „woher hast du das lebendige Wasser" (von dem du redest, als ob du allein diese Gabe Gottes anderen geben könntest), zu der anderen Vorstellung über, daß der Jude sich anheischig gemacht habe, noch anderes und besseres Wasser als das des Jakobsbrunnens, etwa durch Wünschelrute oder Zauberkünste oder durch wundertätigen Glauben wie Moses in der Wüste (Ex 17, 5 ff.) aus dem Berge oder Erdboden sprudeln zu lassen. Er wäre dann größer als Jakob, der Vater der Samariter wie der Juden, der sich die Mühe hat geben müssen, den tiefen Brunnen anzulegen, und sich mit seinen Söhnen und seinem Vieh an dem Wasser desselben hat genügen lassen. Die Form der Frage (12), welche eine verneinende Antwort erheischt, läßt erkennen, wie wenig ernstlich sie an die Möglichkeit denkt, daß Jesus sein Wort wahr machen und sich größer als Jakob erweisen könne cf 7, 35; 8, 22. 53. Andrerseits zeigt die ehrerbietige Anrede mit *κύριε* v. 11, daß sie nicht zu offenbarem Hohn gestimmt ist (cf Mt 8, 2. 6. 8 Bd. I², 314 A 39). Sie mag zwischen der Meinung, daß sie es mit einem eitlen Prahler zu tun habe, und der Empfindung, daß seinem Wort doch ein tieferer, ihr noch verborgener Stein zu grunde liege, geschwankt haben. Nun erst versucht Jesus ihr den tieferen Sinn seiner Rede zu enthüllen, indem er zwar das Bild vom Wasser festhält, zugleich aber erklärt, daß das, was er als lebendiges Wasser bezeichnet hatte, von dem Wasser des Jakobsbrunnens und von allem nur etwa gradweise an Güte oder durch die Art der Gewinnung davon verschiedenen Wasser sich wesentlich unterscheide v. 13—14. Er zeigt dies an der Wirkung. „Dieses Wasser" d. h. dasjenige des Jakobsbrunnens, an welches das Weib v. 11 zunächst gedacht hatte,

und alles gleichartige, dessen Hervorbringung durch Jesus sie v. 12 als möglich vorgestellt hatte, dient nur zu vorübergehender Stillung des Durstes. Das Wasser dagegen, welches Jesus in Zukunft geben wird, wird den Durst dessen, der es von Jesus sich geben läßt, in Ewigkeit stillen. Und nicht dies allein; es wird dieses Wasser in dem, welcher es in sich aufgenommen hat, auch zu einer Quelle von Wasser werden, welches in das ewige Leben hinein sprudelt. Da *γενήσεται* erst durch *πηγὴ κτλ.* zum Prädikat vervollständigt wird, kann *εἰς ζωὴν αἰώνιον* jedenfalls nicht unmittelbar mit *γενήσεται* verbunden werden; aber auch nicht mit dem vollständigen Prädikat, so daß zu paraphrasiren wäre: „und das wird ihm zu ewigem Leben gereichen" (Luthardt), eine überladene Konstruktion, welche insbesondere dem Stil des Jo widerstrebt. Vielmehr mit *ἁλλομένου* will es verbunden sein wie 6, 27 mit *μένουσαν* und 4, 36 mit *συνάγει*. Da *ἅλλεσθαι* keine übliche Bezeichnung für das springende, hüpfende Dahinströmen des Baches ist, kann es auch nicht für sich ein Attribut des Wassers sein, um dieses als ein fließendes, und zwar als ein rasch dahinströmendes, in hervorragendem Maße „lebendiges" zu bezeichnen, sondern bedarf der seinen Begriff erst vervollständigenden Näherbestimmung durch *εἰς ζ. αἰ.* Dazu wäre dieser Ausdruck aber ungeeignet, wenn er wie *εἰς τὸν αἰῶνα* (v. 14; 6, 51. 58; 8, 35, 51 etc.) einfache Zeitbestimmung wäre und sagen wollte, daß das springende Dahinfließen des Wasser ein endloses sein werde. Das ewige Leben ist vielmehr als ein Bereich und Gebiet gedacht, in welches der Wasserstrom einmündet.[16]) Jesus unterscheidet die Quelle, aus welcher der Bach oder Fluß hervorgeht, den Lauf des dahinströmenden Wassers und das Meer oder den See oder den größeren Fluß, in welchen einmündend das Wasser sich ergießt. Der Geist, welchen Jesus geben wird, befriedigt nicht nur das Verlangen des frommen Menschen nach dem lebendigen Gott (Ps 42, 2); er bleibt auch nicht nur eine Weile in dem, der ihn empfangen hat (14, 16 f.), wie geschöptes Wasser im Kruge oder ein toter Schatz im Kasten, sondern wird zu einer Quelle im Menschen, zum Ausgangspunkt einer neuen Lebensbewegung, welche rasch durch die kurze Lebenszeit dahinströmt, aber in ewiges Leben einmündet. Der Geist, welchen der Vater von jeher und zuletzt durch den Täufer verheißen hat (Joel 3, 1 ff.; Ez 11, 19; 36, 36 f.; Sach 12. 10; AG 1, 4 f.), und welchen der Geisttäufer Jesus spenden wird (Mt 3, 11;

[16]) Cf die Verbindungen mit *εἰσέρχεσθαι* Mt 18, 8. 9; 19, 17; 25, 46, *μεταβαίνειν* Jo 5, 24; 1 Jo 3, 14; *ἀπάγειν* Mt 7, 14; *συνάγειν* Jo 4, 36. Die richtige Verbindung haben schon SsS^1 (Sc om. *ἁλλομένου*) und alle lat. Texte. — Sd hat als Anfang der Rede Jesu v. 13 den apokryphen Zusatz: „mein Wasser steigt vom Himmel herab", eine Zudichtung nach Analogie der in der Tat manche Vergleichungspunkte bietenden Rede in c. 6.

Jo 1, 33), ist das alle anderen Gaben in Schatten stellende Geschenk Gottes und im Vergleich mit allen irdischen Wassern, auch dem erquickendsten Quellwasser, das wahrhaft „lebendige Wasser“, selbst ewig lebendig, Leben stiftend (6, 63) und zu ewigem Leben führend. Daß die S. den Gedanken dieser durchaus in bildlichem Ausdruck beharrenden Rede nicht begriffen hat, zeigt ihre vielleicht naive, schalkhaft lautende Bitte an den fremden „Herrn“, als welchen sie ihn wiederum anredet (15). Ein Wasser, welches allem leiblichen Durst einmal für immer ein Ende machte und sie der Mühe des weiten Weges [17]) zum Jakobsbrunnen überheben würde, erscheint ihr als ein verlockendes Phantasiebild. Vielleicht will sie nicht mehr als dies ausdrücken, wenn sie der in v. 10 ausgesprochenen Forderung Jesu äußerlich nachkommt, ohne daß die beiden dort genannten innerlichen Voraussetzungen bei ihr erfüllt sind, und ihn bittet, ihr das lebendige Wasser zu geben, von dem er so feierlich und geheimnisvoll geredet hat. Das „Geschenk Gottes“ kennt sie noch nicht und weiß auch noch nicht, wer der mit ihr Redende sei. Zu der letzteren Erkenntnis sie zu bringen, schlägt Jesus unerwartet einen ganz neuen Weg ein, indem er sie auffordert, ihren Mann aus Sychar herbeizurufen und mit ihm zum Jakobsbrunnen zurückzukehren (16). Wie der Fortgang des Gesprächs zeigt, will er dadurch die S. von dem Gebiet der theoretischen Betrachtung, auf welchem sie bis dahin ohne alle Verlegenheit mit leichtfertiger Rede seinen ernsten Absichten ausgewichen ist, auf das Gebiet des sittlichen Lebens hinüberleiten. Auf diesem zeigt sie sich empfindlicher und empfänglicher. Ihre nächste Antwort zwar: „Einen Mann habe ich nicht“ zeigt, daß sie mit dieser nur halbwahren Erklärung die Einmischung des Fremden in ihre häuslichen Verhältnisse meint abwehren zu können. Er soll sich geirrt haben, wenn er von ihrem Mann sprach. Da Jesus sich ihr als den herzenskundigen Seher beweist, welcher da, wo es sein Beruf erfordert, menschlicher Mitteilung nicht bedarf, um die verborgenen Tiefen fremden Menschenlebens zu durchschauen (1, 41—48; 2, 24 f.), wird sie ernst gestimmt. Sie mußte die Ironie verstehen, mit welcher Jesus, ihre Aussage wörtlich wiederholend, dieselbe als eine zutreffende lobt und seine Erwiderung dann noch mit den Worten abschließt: *τοῦτο ἀληθὲς* [18]) *εἴρηκας* d. h. im Unterschied

[17]) Dies sagt das nur durch ℵ* B und Orig. bezeugte, von den alten Versionen vielleicht nur nicht ausgedrückte, *διέρχωμαι* statt des stärker bezeugten *ἔρχωμαι*.

[18]) Das schwach bezeugte *ἀληθῶς* (ℵE, einige Lat., nicht q e, auch nicht Ss Sc S[1]) statt *ἀληθές* (cf 1 Jo 2, 8. 27) ist eine triviale Verbesserung. Für letzteres gute Beispiele aus Plato bei Wettstein. Dagegen ist *καλῶς εἶπες* (cf Jo 8, 48; 13, 13; 18, 23; Lc 20, 39) Übersetzung eines sehr gebräuchlichen יָפֶה אמרת Schlatter S. 57.

von deinen bisherigen leichtfertigen Reden ist dieses Wort ein wahres Bekenntnis des Sachverhaltes: einen Ehemann hast du in der Tat nicht. Denn was zwischen dieser doppelten Anerkennung steht, bewies ihr, daß Jesus nicht in Unkenntnis ihrer Verhältnisse von ihrem Mann geredet hatte, und daß ihre Gegenrede nur ganz äußerlich dem Tatbestand entsprach und dagegen das doppelte Lob Jesu nur dazu diente, das Schimpfliche ihres Lebenswandels zu prägnantem Ausdruck zu bringen. Fünfmal [19]) nach einander ist sie verheiratet gewesen, und der Mann, mit welchem sie jetzt lebt, und welchen sie zu Jesus bringen sollte, ist nicht ihr rechtmäßiger Ehemann; sie ist nur seine Konkubine.[20]) Daß diese Aufdeckung ihres schon seit langer Zeit von Leichtsinn und ungebändigter Sinnlichkeit zeugenden, jetzt aber auch nach gesetzlichem Maßstab unsittlichen Lebens sie im Gewissen getroffen und sie mit Ehrfurcht vor Jesus erfüllt hat, beweist v. 29. Vorläufig aber drückt sie dies nur dadurch aus, daß sie, zum dritten Mal ihn mit *κύριε* anredend, bekennt: „ich sehe, daß du ein Prophet bist" (19). Gewiß ist dies ein Anfang der Überwindung ihrer Unwissenheit in bezug auf das *τίς ἐστιν ὁ λέγων αὐτῇ* (v. 10 cf 9, 17). Aber anstatt sich von dem Propheten lehren zu lassen, wie sie zu einem Gott wohlgefälligen Lebensstand und vor allem zu Gottes Verzeihung für „alles, was sie getan" (v. 29), gelangen könne, legt sie dem Propheten

---

[19]) Die sonderbare LA des Herakleon (bei Orig. 236, 3) *ἓξ ἄνδρας ἔσχες* ist offenbar entstanden durch Addition der 5 früheren Gatten und des 6. Mannes, mit welchem das Weib jetzt in wilder Ehe lebt, und zwar absichtlich; denn der Mann, welchen zu rufen Jesus v. 16 ihr befohlen hatte, war nach Herakleon (p. 235 ff.) das *πλήρωμα* des Weibes, ihr *σύζυγος* in der Äonenwelt, und konnte daher nicht identisch sein mit dem irdischen Mann, mit welchem sie jetzt in einem unsittlichen Verhältnis lebte. Dieser gehört vielmehr mit seinen 5 Vorgängern als Symbol der „ganzen materiellen Schlechtigkeit" zusammen. Um kein Haar besser als diese Allegorie ist auch die Deutung der 5 Männer auf die 5 in 2 Reg 17, 24. 30 genannten, aber nicht gezählten Vaterländer der heidnischen Kolonisten, aus welchen das Samaritervolk sich gebildet haben soll, und auf deren Götter, welche nach 2 Reg 17, 30 *in summa* nicht 5, sondern 7 an der Zahl und teilweise weiblichen Geschlechtes sind. Zu Jos. ant. IX, 14, 3, wo *πέντε δ' ἦσαν* vielleicht nicht auf *ἴδιον θεόν*, sondern auf *κατὰ ἔθνος* zu beziehen ist, hat schon ein Scholiast des 13. Jahrhunderts Jo 4, 18 herangezogen und unter dem 6. Mann den Gott Israels verstanden, welchen die Samariter nicht ihren Gott (= Mann) nennen können, weil er nicht ein falscher, sondern der wahre und wirkliche Gott ist (Niese Jos. opp. I p. XI cf Nestle, Ztschr. f. ntl. Wiss. 1904 S. 166). Zur Erneuerung dieser mittelalterlichen Phantasterei hat wohl Strauß, Leben Jesu I², 581 den Weg gebahnt, welchen dann die verschiedenartigsten Geister z. B. Hengstenberg I, 262 und Keim, Gesch. Jesu I, 116; III, 16 zuversichtlich beschritten haben.

[20]) Ob die 5 früheren Ehen durch Tod der Gatten (cf Mt 22, 25) oder durch Scheidung gelöst worden sind, läßt sich den Worten nicht entnehmen. Letzteres aber würde als ein erschwerender Umstand kaum unausgesprochen geblieben sein. Zu *ἄνδρα ἔχειν* als Bezeichnung einer wilden Ehe cf 1 Kr 5, 1.

eine seit Jahrhunderten zwischen Samaritern und Juden strittige Streitfrage vor, die zu ihrer Person und ihren Sünden keine nähere Beziehung hat. Sie lenkt also das Gespräch von diesem peinlichen Gegenstand ab auf eine den volkstümlichen Kultus betreffende konfessionelle Frage. Sie ist nicht ohne religiöses Interesse und nicht ohne nationales Gefühl. Aber diesem Juden gegenüber, der sich schon bei der ersten Begegnung von engherzigen Bedenken anderer Juden frei gezeigt und nun als ein tiefblickender Seher sich bewährt hat, fühlt sie sich nicht sicher in dem ererbten Kultus, der von den Juden verworfen wird. Indem sie die beiden Tatsachen anführt, daß die Samariter von ihren Vätern her auf dem Garizim, an dessen Fuß das Gespräch geführt wird, ihren Gottesdienst halten,[21]) und daß gerade auch im Gegensatz zu ihnen die Juden Jerusalem für die allein legitime Kultusstätte erklären, erbittet sie sich indirekt ein aufklärendes Urteil dieses freidenkenden und weitblickenden Juden über diesen Gegensatz. Jesus verschmäht es nicht, ihr Antwort zu geben, tut es aber so, daß sie eine Ahnung davon bekommen muß, daß dem konfessionell-nationalen Gegensatze zwischen Juden und Samaritern nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt, und daß nur das innerliche und persönliche Verhältnis zu Gott für alle Menschen, die Gott verehren wollen, das Entscheidende sei. Da sie ihn als Propheten anerkennt, kann er Glauben von ihr fordern, zunächst für das Wort der Weissagung, womit seine Antwort anhebt: „Es kommt eine Stunde, wo ihr weder auf diesem Berge (Garizim) noch in Jerus. den Vater anbeten werdet.“ Daß Jesus in dem „ihr“, anstatt dessen man ein „man“

[21]) Da auch nach der Zerstörung des sam. Tempels (oben S. 229 A 3) der Garizim die Opfer- und Kultusstätte der Sam. geblieben ist und bis heute das auf etwa 150 Seelen zusammengeschmolzene Häuflein der Sam. dort z. B. seine Passalämmer schlachtet, da überdies v. 21—23 den Fortbestand dieses Kultus voraussetzt, so kann derselbe durch v. 20ª nicht auf die Zeit der Väter beschränkt sein sollen. Die Sam. erinnert nur darum an die Väter, die zuerst dort angebetet, den Erzvater Jakob und Josua (Jos 8, 30f.; Deut 27, 4 nach samar. Korrektur s. oben S. 230), um zu sagen, daß der Garizim eine altehrwürdige, den salomonischen Tempel im Alter sogar überragende Kultusstätte sei. Cf das ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις Mt 5, 21 ff. — In der Disputation des R. Ismael b. Jose mit Samaritern, welche ihn beinah ermordet hätten, ist (nach Aboda zara V, 4 s. oben S. 228 A 1) der Jude der Angreifer („ich beweise euch, daß ihr euch nicht gegen jenen Berg verneigt, sondern gegen die Götzenbilder, welche darunter liegen; denn es steht (Gen 35, 4) geschrieben: und er verbarg sie unter der Eiche bei Sichem“). Nach dem Bericht in Beresch. r. zu Gen 35, 4 und der verwandten Anekdote von R. Jonathan (s. die Belege oben S. 228 A 1) beginnt die Disputation mit der Frage eines Samariters: „Wohin gehst du, Rabbi“? Der Rabbi: „Nach Jerusalem, um zu beten“. Der S.: „Willst du nicht lieber auf diesem gesegneten Berge (Garizim) anbeten, als auf jenem verfluchten Berge (Zion)“? Der R.: „Wodurch ist dieser Berg ein gesegneter“? etc.

oder dgl. erwarten möchte,[21a]) Sam. und Juden zusammengefaßt haben sollte, ist angesichts der scharfen Gegensetzung von „ihr“ (Sam.) und „wir“ (Juden) v. 22 undenkbar. Zu der S. und von ihresgleichen konnte Jesus die doppelte Verneinung aussprechen: denn dadurch, daß sie dem Propheten die alte Streitfrage zur Entscheidung vorlegte, hatte sie sich auch darauf gefaßt gezeigt, daß sie von ihm die Weisung erhalten werde, fortan nach Jerusalem zu gehen, womit ja keineswegs ein Gelübde abgelegt war, daß sie solcher Weisung auch Folge leisten werde. Aber gegenüber der zwiefachen Möglichkeit der Entscheidung durch Jesus, auf welche die S. gefaßt sein mußte, war es wohl am Platz, von der kommenden Zeit zu reden, wo die Streitfrage für die S. und ihresgleichen werde gegenstandslos geworden sein. Der samaritische Kultus auf dem Garizim hat zur Zeit des 4. Ev und mit geringen Unterbrechungen, welche der gewalttätige Fanatismus Andersgläubiger je und dann verursachte, durch die Jahrhunderte hindurch bis heute sein Dasein gefristet. Das Wort Jesu hat sich gleichwohl erfüllt. Das Weib, an welches es gerichtet war, und eine große Zahl ihrer Mitbürger (39—42), welche in jenen Tagen an Jesus gläubig wurden, müssen sofort aufgehört haben, am Kultus auf dem Garizim sich zu beteiligen; denn mit dem Glauben an den jüdischen Messias Jesus als den Retter der Welt (42) war auch die Zustimmung zu seinem Urteil über den samaritischen Kultus und über das jüdische Volk als den dermaligen Träger der wahren Gottesverehrung (22) gegeben. Und als wenige Jahre später die Apostel in Jerusalem hörten: „Samaria hat das Wort Gottes angenommen“ (AG 8, 14), erlebten sie eine noch deutlichere Erfüllung der Weissagung ihres Meisters. Soweit die Samariter den Weg beschritten, auf welchem Jesus eben jetzt das Weib die ersten Schritte tun lehrte, haben sie aufgehört, auf dem Garizim anzubeten, ohne doch darum zum Kultus auf Zion bekehrt zu werden. Von der geweissagten Zukunft wendet sich Jesus v. 22 dem gegenwärtigen Gegensatz zwischen Sam. und Juden zu, um welchen er gefragt worden war. Dem nun erst betonten „ihr“ (*ὑμεῖς*), d. h. ihr Samariter, tritt ein *ἡμεῖς* gegenüber, in welchem Jesus sich mit seinen Volksgenossen zusammenfaßt. Er bekennt sich als Juden nicht nur der Abstammung nach, sondern auch in religiöser Beziehung. Nicht die Kultusstätte entscheidet darüber, welcher der beiden rivalisirenden Kulte der richtigere und Gott wohlgefälligere sei, sondern die darin zur Darstellung kommende Gotteserkenntnis. Diese aber

[21a]) In der Tat findet sich vereinzelt *προσκυνήσουσι* (oder *-σωσι*) statt *προσκυνήσετε* bezeugt: 69. 124. 543 [Scriv. 556], Kopt, Arm, auch Sd (nach Ephraim, vielleicht nur in ungenauer Zusammenfassung von v. 21 mit v. 23 cf Forsch I, 159), nicht in SsSc, wie man nach Burkitt's Übersetzung p. 439 meinen könnte.

fehlt den Sam., und sie findet sich bei den Juden. Jesus enthält sich zwar der den Juden geläufigen Beschuldigung, daß die Sam. allerlei Götzendienst treiben; aber es ist doch bedeutsam, daß er den Gegenstand der Verehrung in beiden Kulten nicht als den einen wahren Gott (17, 3) oder als den Vater benennt, sondern neutrisch bezeichnet.[22]) Es ist das Abstraktum der Gottheit, welchem der Kultus der Sam. wie der Juden gilt. Da den Sam. die Erkenntnis derselben abgeht, soll auch dahingestellt bleiben, ob es der allein wahre Gott ist, welchen sie mit ihrem Kultus meinen, in ihrem Kultus suchen und finden. Beide Urteile sind summarisch und nur im Gegensatz zu einander zu verstehen. So wenig durch das zweite ausgeschlossen sein soll, daß vielen Juden die Erkenntnis Gottes fehlt, ja daß unter den Juden nur Jesus Gott wirklich kennt (Jo 7, 28f.; 8, 19. 55; 15, 21), ebensowenig durch das erste, daß auch bei den Sam. Anfänge und Reste von Gotteserkenntnis zu finden seien. Aber angesichts der Frage, ob bei Sam. oder Juden die wahre Religion und darum auch der rechte Kultus zu finden sei, entscheidet Jesus unbedingt zu gunsten der Juden und fühlt sich als Jude. Diesen Vorzug aber der Juden führt Jesus darauf zurück, daß die Rettung von den Juden herkommt oder ausgeht. Daß die ganze Welt in einem rettungsbedürftigen Zustand sich befinde, und daß eine Rettung von Gott beabsichtigt und verheißen sei, behandelt Jesus 3, 14—17 als eine dem Nikodemus, hier als eine dem sam. Weibe bekannte Wahrheit, wie der Artikel bei *σωτηρία* und der Mangel jeder sonstigen Näherbestimmung zeigt cf AG 4, 12; Rm 11, 11; 13, 11. Es handelt sich um die endgiltige Errettung, das Heil der Endzeit, auf welches auch die Sam. hofften. Dagegen ist es eine Besonderheit des jüdischen Bekenntnisses und wird durch das Präsens wie ein Lehrsatz ausgedrückt,[23]) daß dieses Heil von den Juden herkommt. Damit ist auch indirekt gesagt, daß es sich nicht etwa um eine Errettung nur Israels handelt, sondern daß das unter den Juden vorbereitete und ins Werk gesetzte Heil von diesen aus zu den andern Völkern sich verbreiten werde cf Jes 2, 1—5; Lc 2, 30—32.

---

[22]) Cf AG 17, 23 nach der richtigen LA *ὃ — τοῦτο* u. 17, 29 *τὸ θεῖον.* — Daß der Wechsel von *προσκυνεῖν* c. dat. v. 21 und c. acc. v. 22 unwesentlich ist, zeigt die Verbindung beider Konstruktionen v. 23. Man kann höchstens sagen, daß die in LXX und NT überwiegende Konstr. c. dat. angemessener erscheint, wo die subjektive Intention des Verehrers ausgedrückt werden soll, die c. acc. da, wo der Gegenstand der Verehrung im Gegensatz zu anderen Gegenständen der Verehrung objektiv bezeichnet werden soll. Doch läßt sich dies an den Beispielen für acc. um so weniger sicher nachweisen, als die LA vielfach schwankt (Mt 28, 17; Lc 24, 52 überhaupt unsicher; Jo 9, 38 schwach bezeugt; Ap 13, 4—15; sicher nur Mt 4, 10; Ap 14, 9. 11). Cf auch Blaß § 34, 2.

[23]) Cf 7, 41f.; 12, 34; Mt 2, 4.

Aber direkt ausgesprochen und mit aller Schroffheit behauptet ist nur das Andere, daß das endgiltige Heil von den Juden zu erwarten sei, daß also dorthin alle Völker hoffend und glaubend sich wenden müssen, um daran Anteil zu empfangen. Für das Weib ist dies kein Erkenntnisgrund für die voranstehende Behauptung, was auch unserem Ev die Anknüpfung durch *γάρ* statt durch *ὅτι* mindestens nähergelegt haben würde, sondern der von Jesus behauptete Realgrund für das Urteil: *ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν*. Weil Gott seit den Tagen Abrahams, Davids und der Propheten das Heil der Welt an Israel geknüpft hat, darum hat er auch durch fortgesetzte Offenbarung die Erkenntnis seiner selbst in diesem Volk erhalten und weiterentwickelt, und darum ist dieses Volk noch immer der Inhaber und Träger der Offenbarung Gottes und der Kultus zu Jerusalem die von Gott gewollte Weise seiner Verehrung. Dieser Entscheidung über den zur Zeit noch nicht aufgehobenen und nicht abzuschwächenden religionsgeschichtlichen Gegensatz zwischen Sam. und Juden stellt Jesus v. 23 den Hinweis auf die bereits v. 22 ins Auge gefaßte Zukunft gegenüber, nun aber so, daß er durch das zu *ἔρχεται ὥρα* hinzutretende *καὶ νῦν ἐστίν* erklärt, die geweissagte Zukunft sei auch schon Gegenwart. Diese parenthetische *Contradictio in adjecto* (cf 5, 25 mit 28; ferner 1 Jo 2, 18; Rm 13, 11 ff.; 1 Th 5, 1—10) soll selbstverständlich nicht den futurischen Charakter der Hauptaussage wieder aufheben, welcher auch durch das *προσκυνήσουσιν* in dem Nebensatz festgehalten wird, sondern will besagen, daß die Keime und Ansätze der geweissagten zukünftigen Ereignisse und Zustände schon in der Gegenwart vorhanden sind, und daß der Glaube an die geweissagte Zukunft das Verhalten in der Gegenwart zu regeln habe. Von der Zukunft gilt es zunächst, daß die wahren, dieses Namens werten[24]) Anbeter in Geist und Wahrheit zu dem Vater

[24]) Zu *ἀληθινοί* cf oben S. 67 A 53. Diejenigen Anbeter, bei welchen Übereinstimmung zwischen ihrem Inneren und dessen mannigfaltiger Äußerung in Wort und Handlung besteht (*οἱ ἐν ἀληθείᾳ προσκυνοῦντες* im Gegensatz zu den *ὑποκριταί* cf Mt 6, 5 ff.; 15, 7 ff.; Mr 12, 38—40 einerseits und Ps 145, 18; 2 Tm 2, 22 andrerseits), sind auch die *ἀληθινοὶ προσκυνηταί*. Wie *ἐν ἀληθείᾳ* in solcher Verbindung nicht die objektive Wahrheit, sondern die subjektive Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit und Treue als die Sphäre nennt, in welcher sich das Verhalten des Menschen bewegt (cf 1 Jo 3, 18; 2 Jo 1. 3. 4; 2 Jo 1. 3; Mt 22, 16; 2 Kr 7, 14; 1 Tm 2, 7), so kann auch *ἐν πνεύματι* hier nicht von dem hl. Geist Gottes verstanden werden, von welchem getrieben oder gar verzückt der Mensch betet (Rm 8, 15. 23; 1 Kr 14, 14 f.), sondern nur von dem Geist des Menschen, und zwar, da *πνεύματι* des Artikels und jeder sonstigen Näherbestimmung entbehrt (Rm 1, 9; 1 Kr 5, 4), ohne Rücksicht darauf, daß er der Geist eines bestimmten, persönlichen Individuums ist, von dem unsichtbaren Innenleben, welches alle Menschen haben cf Kl 1, 8. Dem dadurch charakterisirten Kultus kommen die Attribute *πνευματικός* 1 Pt 2, 5 und *λογικός* Rm 12, 1 (1 Pt 2, 2) zu.

beten werden. Geist bildet auch hier den Gegensatz zum Fleisch und zu allem, was des Fleisches Art hat, zu bestimmten Örtlichkeiten, wohin man wallfahren, zu Gebäuden, in denen man sich einfinden, zu sinnlich wahrnehmbaren Handlungen, die man vollziehen muß. Zur Zeit ziehen auch die frommen Israeliten, denen es mit ihrer Anbetung ein Ernst ist, wie Jesus selbst, nach Jerusalem zu den hohen Festen, „um anzubeten“ (12, 20; AG 24, 11); sie beteiligen sich an den vorgeschriebenen Opfern und sonstigen Kultushandlungen; ihr Kultus bewegt sich in lauter *δικαιώματα σαρκός* (Hb 9, 10). Damit ist aber nicht nur eine Unfreiheit, eine Gebundenheit des Kultus an materielle Dinge, zu welchen der Geist einen Gegensatz bildet (Bd IX, 143. 197), sondern auch, auf das Ganze des gemeindlichen Gottesdienstes gesehen, eine Unwahrheit desselben gegeben. Denn zahllose Heuchler beteiligen sich an diesem Kultus (Mt 15, 7 ff.); ja, er begünstigt durch seine durchgängige Gebundenheit an Äußerlichkeiten die Beteiligung von Anbetern, welche dieses Namens nicht wert sind, und verbirgt vor Menschenaugen den Unterschied zwischen wahrer und heuchlerischer Anbetung. Erst diejenige Anbetung, welche von dieser Bindung an Örtlichkeiten und Äußerlichkeiten befreit ist und also *ἐν πνεύματι* sich vollzieht, geschieht auch *ἐν ἀληθείᾳ*. Dazu aber soll es dereinst kommen. Daß der im Fleisch lebende Mensch nicht anders als an einem bestimmten Ort der Erde beten kann, sei es ein Tempel oder sein Kämmerlein (Mt 6, 6); und daß gemeinsame Anbetung nicht möglich ist ohne dafür bestimmte Orte, Zeiten und Formen, ist so selbstverständlich, daß Jesus nicht nötig hatte, das *ἐν πνεύματι* durch Erinnerung an diese Trivialitäten abzuschwächen. Es war doch ein gewaltiger Schritt zu dem geistigen und wahren Kultus hin, welchen er hier in Aussicht stellte. Als der Tempel zu Jerusalem in Flammen aufging und der an ihn gebundene Kultus sein Ende fand (2, 19), und als vollends auf Zion und auf dem Garizim unter Hadrian heidnische Tempel erstanden, welche für Juden und Sam. ein Greuel waren, war damit den wahren Anbetern beider Volksstämme die Notwendigkeit eines in Geist und Wahrheit sich vollziehenden Gottesdienstes aufgedrängt.[25]) So aber muß es kommen: „denn solche (Anbeter) sucht auch der Vater als seine Anbeter“, d. h. er fordert von jeher und schon heute von seinen Anbetern, daß sie solche seien.[26]) Hätte die S. die Schriften

[25]) Cf die rednerische Schilderung bei Eus. Theoph. syr. IV, 23. Die Übersetzung von Greßmann S. 201, 4 hat durch Einschiebung des Wortes „Tempel“, statt dessen aus dem vorigen טורא zu הו vielmehr טורא, „Berg“ zu ergänzen ist, dem Eus. den Irrtum aufgebürdet, daß der sam. Tempel bis zu Titus oder gar Hadrian bestanden habe. Der heilige Berg der Sam. ist durch den zur Zeit Hadrians dort erbauten, auf Münzen abgebildeten heidnischen Tempel (Schürer I, 651) entweiht worden.

[26]) Der Artikel vor *προσκυνοῦντας* ist hier auffällig cf Blaß § 73, 2.

der Propheten und Dichter des AT's gekannt, so würde sie in diesen noch viel deutlichere Zeugnisse gegen einen äußerlichen und unwahren Kultus und für den alleinigen Wert einer von Herzen kommenden, vom volkstümlichen Kultus wesentlich unabhängigen Gottesverehrung gefunden haben,[27]) als im Pentateuch, auf welchen der sam. Kanon beschränkt war. Auch ohnedies wird sie diesen, jeder aufrichtig nach Gott fragenden Menschenseele einleuchtenden Satz verstanden und anerkannt haben. Ebenso aber auch den durch seine Unverbundenheit und die Voranstellung des Prädikats (*πνεῦμα*) um so wuchtiger in Ohr und Herz fallenden Satz (24), wodurch Jesus die vorhergehenden Sätze abschließend begründet: „Geist ist der Gott", den alle aufrichtigen Beter suchen; nicht, wie die Menschen und alle körperlichen Kreaturen, ein an Ort und Zeit gebundenes, in Tempelräume eingeschlossenes und auf heiligen Bergen zu findendes, sondern ein übersinnliches, frei alle Welt durchwehendes (3, 8), allen ihn suchenden Menschengeistern nahes Wesen (cf AG 17, 24—29). Diesem seinem Wesen entspricht daher auch nur diejenige Anbetung, welche in Geist und Wahrheit geschieht. Beide Sätze gelten, da Gottes Wesen ewig das gleiche ist, für alle Zeiten. Das praes. *δεῖ* umfaßt sie ebenso wie das praes. *ζητεῖ* v. 23. Die Sätze gelten also auch für die Gegenwart, in welcher auch die frömmsten Verehrer des allein wahren Gottes noch einen örtlich gebundenen Kultus ausüben. Damit ist das *καὶ νῦν ἐστίν* von v. 23 gerechtfertigt. Auch jetzt schon sollen die, welchen es ein Ernst damit ist, Gotte zu nahen und ihn zu finden, auch wenn sie noch auf Zion oder auf dem Garizim nach väterlichem Brauch mit ihren Volksgenossen Gott verehren, die Wahrheit anerkennen und betätigen, daß der Gott, welcher Geist ist, in Geist und Wahrheit anzubeten ist, was ebensogut in den Formen des an irdische Orte und Gegenstände gebundenen Kultus als ohne dieselben geschehen kann.[28]) Die S. wagt keine Widerrede, weder gegen das Bekenntnis Jesu zum jüdischen Volk als dem Inhaber der rechten Gotteserkenntnis und des relativ berechtigten Kultus, noch gegen die Verkündigung einer jetzt schon möglichen, in Zukunft alle Frommen vereinigenden Gottesverehrung,

---

Die alten Lat (b e Vulg.) übersetzen genau: *tales quaerit qui se adorent* oder *adorent eum*; a b, auch Cr (griech. u. kopt.) setzen hier *ἐν πνεύματι* zu. In v. 24 entspricht dem allgemeinen Charakter der Sätze am besten objektloses *προσκυνοῦντας* (א* D*). Sehr frei abkürzend Ss: (23b) „denn auch der Vater begehrt diese Anbeter (*προσκυνητάς*), (24) diejenigen, die in Geist und Wahrheit ihn anbeten". In dem Streben, diesen lückenhaften Text nach dem Griech. zu berichtigen, hat Sc einen sehr verworrenen Text gewonnen.

[27]) Jes 1, 11—20; 29, 13; Amos 5, 20—26; Joel 2, 13; Ps 40, 7 f.; 50, 7—23; 51, 18 f.

[28]) Cf Lc 2, 25 ff.; 18, 10 ff.; AG 22, 17—21; Ap 11, 1 ff.

die über alle örtlichen und nationalen Gegensätze erhaben ist. Andrerseits zögert sie noch, freudig zuzustimmen. Von der Zukunft, auf die Jesus hingewiesen hatte, erwartet sie die allen Streit und Zweifel schlichtende Beantwortung der von ihr aufgeworfenen Frage wie aller anderen Fragen des Glaubens und des Kultus. „Ich weiß,“ [29]) sagt sie, „daß Messias kommt; wenn **der** kommt, wird er uns alles verkündigen.“ Wie einen Eigennamen ohne Artikel gebraucht Jo hier (nicht so 1, 41) die griech. Transskription des aram. מְשִׁיחָא, schwerlich mit Rücksicht auf die determinirte Apposition *ὁ λεγόμενος Χριστός*. Denn dies kann ja nicht der Rede der S. angehören, welche sich trotz der zwischen Juden und Samaritern obwaltenden Dialektverschiedenheit mit Jesus in der wesentlich einheitlichen Landessprache ohne alle Schwierigkeiten unterhielt und selbstverständlich dem Juden nicht ein aram. Wort durch Übersetzung ins Griech. zu verdeutlichen brauchte. Es kann dies also nur ebenso wie die gleichbedeutenden Worte 1, 38. 41 und manche ähnliche,[30]) eine Zwischenbemerkung des Ev sein, die für seine Leser ein Bedürfnis war. Auch hier, an der entscheidenden Stelle des Gesprächs, will Jo den originalen Laut der Rede festhalten. Daher auch die befremdliche Artikellosigkeit[31]) von *Μεσσίας* oder, was hier noch stärker als 1, 41 daneben bezeugt ist, *Μεσίας*, denn der sogen. Stat. emph. משיחא ist gleich hebr. הַמָּשִׁיחַ, schließt den Artikel ein cf Bd I², 41. Dies scheint aber vorauszusetzen, daß das Weib wirklich dieses jüdisch-aramäische Wort und nicht irgend ein bei den Samaritern übliches Synonymon gebraucht habe. Darüber, wie es zur Zeit des Gesprächs um die Messiaserwartung der Sam. bestellt war, läßt sich, abgesehen von Jo 4, kaum etwas sicheres und genaues sagen.[32]) Da ihre Bibel

---

[29]) Statt *οἶδα* (so auch ScS¹, CrOl) haben SsSd (Forsch I, 159) *ἴδε* oder *ἰδού* (ohne folgendes *ὅτι*), nicht wenige Griechen und einzelne Lat wie f *οἴδαμεν*, sachlich zulässige Assimilation an das folgende *ἡμῖν*. SdSs (dieser ohne *ἡμῖν*) *δώσει* für *ἀναγγελεῖ*. Durch die auffallende LA von א* D *ἀναγγέλλει* bekommt der Satz noch mehr den Charakter eines Lehrsatzes, einer Katechismuswahrheit cf 12, 34; Mt 2, 4. Übrigens bedeutet *ἀναγγέλλειν* hier nicht wie AG 14, 27; 15, 4; 16, 38 (?) Berichterstattung, sondern offene Verkündigung des Unbekannten, Verborgenen cf Jo 16, 13—15; 1 Jo 1, 5; 1 Pt 1, 12; AG 19, 18; 20, 20. 27.

[30]) Als Einführung der Übersetzung eines semitischen Namens dient das bloße *ὁ λεγόμενος* 11, 16; 21, 2 statt der umständlicheren Formeln 1, 39. 41. 45; 9, 7. Es bedurfte auch für griech. Christen, denen das griech. (*ὁ*) *Χριστός* die allergewöhnlichste Benennung Jesu war, daneben keines *ἑλληνιστί* (cf *ἑβραϊστί* Jo 5, 2; 19, 13. 17; Ap 9, 11 [daneben *ἐν τῇ Ἑλληνικῇ*]; 16, 16).

[31]) Dagegen gibt Jo, abgesehen von der zweimaligen Verbindung *Ἰης. Χρ.* 1, 17; 17, 3 und den Fällen, wo der Artikel wie hier und ähnlich 1, 41 durch die Satzbildung ersetzt oder getrennt ist, *Χριστός* beharrlich mit Artikel.

[32]) Cf Gesenius, De Samaritanorum theologia ex fontibus ineditis, 1823;

sich auf den Pentateuch beschränkte, die gesamte prophetische und poetische Literatur Israels aber ausschloß, und da ihnen die Zeit von Eli an als eine noch immer währende Periode der Abwendung und Ungnade Gottes (פנותה) galt, so konnte das, was bei ihnen der jüdischen Vorstellung des Messias entsprach, nicht an das Königtum Davids und die dem Hause Davids geltenden Verheißungen geknüpft sein; was jedoch nicht ausschließt, daß durch die vielfachen, keineswegs nur feindlichen Berührungen zwischen Juden und Samar. auch auf die Zukunftshoffnung der Sam. je und dann Einwirkungen von jener Seite stattfanden und Ähnlichkeiten schufen, die in den beiderseitigen Religionsurkunden nicht ausreichend begründet erscheinen. Auf Grund von Deut 18, 15—19 erwarteten sie einen großen Propheten wie Moses und zwar für die Endzeit, da nach Deut 34, 10, wo sie statt der historischen Aussage קָם ein weissagendes יָקוּם lasen, im ganzen Lauf der Geschichte vor dem Ende kein Prophet wie Moses und überhaupt kein echter Prophet aufstehen sollte. Daß die Idee dieses Propheten der Endzeit den Juden nicht fremd war, und mit der des Messias einigermaßen konkurrirte, sehen wir aus Jo 1, 21 (oben S. 111); 6, 14; 7, 40. Nicht aus Davids Haus und Judas Stamm, sondern aus dem Stamm Josephs (Ephraim und Manasse), auf welchen die Sam. ihre Herkunft zurückführten, muß er hervorgehen. Sonderbar genug hat die jüdische Theologie neben dem großen und wahren Messias und Erlöser auch einen Nebenmessias, der Josephs Sohn ist und stirbt.[33]) Nach christlicher Tradition hat der Sam. Dositheus, ein Zeitgenosse Jesu, sich „für den von Moses geweissagten Christ ausgegeben" und einige seiner Volksgenossen für diese Lehre gewonnen.[34]) Doch scheint dieser weder den bei den Juden üblichen Namen מְשִׁיחָא, noch den später bei den Sam. stereotyp gewordenen Titel

---

Anecdota orientalia ed. Gesenius, fasc. I: Carmina Samar. 1824; Vilmar, Abulfathi ann. p. XXXVII—XLIX; Cowley, The Samaritan doctrine of the Messiah, Expositor 1895 March p. 161—174.

[33]) Weber § 80; Dalman im Nathanael II (1886) S. 163 ff.

[34]) Orig. c. Cels. I, 57. In der Parallelstelle VI, 11 *υἱὸς τοῦ θεοῦ* statt *ὁ Χριστός*. Nach den Pseudoklementinen (Clem. hom. II, 22—24; recogn. I, 54; II, 8—11) hat Dositheus, ein Schüler des Täufers (dies in recogn. verwischt), nach dessen Hinrichtung sich für den Messias ausgegeben, sich *ὁ ἑστώς* (*stans*) genannt und seine Landsleute gehindert, Jesum als den von Moses verheißenen, von den Sam. mit Recht erwarteten Propheten anzuerkennen (recogn. I, 54); später aber habe er diese Würde dem Magier Simon überlassen müssen. Von Simon heißt es hom. II, 22 *ἐνίοτε δὲ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος ἑστῶτα προσαγορεύει* cf recogn II, 7. Auch der aus Sichem = Neapolis gebürtige Justinus martyr behauptet von den Samaritern sogut wie von den Juden, daß sie von jeher den Messias erwarten apol. I, 53. Der Samariter in recogn. I, 57, einem sehr alten Stück dieser Literatur, bestreitet, daß Jesus der von Moses angekündigte, dem Moses gleiche Prophet sei.

Taheb für sich in Anspruch genommen zu haben, welchen wir erst vom 4. Jahrhundert n. Chr. an in der Literatur nachweisen können. Nach wahrscheinlichster Deutung heißt dies nicht „der Zurückkehrende oder sich Bekehrende“, sondern der „Wiederbringer, Wiederhersteller“.[35]) Nach der ausführlichsten, bisher bekannt gewordenen Darstellung des Taheb und seines Werkes, einem lehrhaften Gedicht des Abischa ben Pinchas († 1371) auf den Versöhnungstag,[36]) ist er der von Gott gelehrte, mit der Gabe der Prophetie ausgestattete Wiederhersteller Israels in jeder Beziehung. Er wird die verschwundene Stiftshütte mit allen ihren Geräten ans Licht bringen und den Kultus in seiner ursprünglichen Reinheit wiederaufrichten. Er wird ferner alles im Gesetz Mosis verborgene offenbar machen. Auch die unbeschnittenen Heiden

---

[35]) Von den Samar. geschrieben תָּהֵב (stat. emph. תהבה, so z. B. nach Cowley l. l. p. 170 bei Marqah im 4. Jahrh. in einem von Vilmar l. l. XLIII herausgegebenen Fragment, [von Vilmar dort als *poenitentia*, *restitutio* aufgefaßt]; dafür jedoch meist hebräisirend התהב und sogar השהב) ist jedenfalls Part. act. Peal von תוב = hebr. שׁוב, würde also nach jüdischer Art zu schreiben sein תאיב oder תייב cf Dalman Gr. 2. Aufl. S. 316. 321. Das Nächstliegende wäre daher, mit Juynboll, Hengstenberg, Merx, Hilgenfeld (s. folgende A 36) zu übersetzen „der Wiederkehrende“, wodurch der Taheb als ein „Moses redivivus“ charakterisirt sein sollte. Mit guten Gründen hat Cowley dies bestritten und die von Gesenius (Carm. Samar. p. 76), H. Ewald u. a. vertretene transitive, kausative Fassung vertreten. Diese ist 1) sprachlich keineswegs unmöglich, da שׁוב schon im biblischen Hebräisch nicht selten so gebraucht wird Num 10, 36; Nah 2, 3; Ps 85, 5, oft in der RA שׁוב שׁבות, und sonst manchmal im Kethib, wo das Kere dafür das Hiphil fordert s. Ges. Thes. s. v. So, wie es scheint, auch תוב im jer. Talmud s. Jastrow p. 1649 s. v. im Peal und Afel. 2) Die Vorstellung, daß der Taheb schon einmal dagewesen und zwar daß er der wiederkehrende Moses sein werde, ist bisher in der sam. Literatur nicht nachgewiesen; dagegen zeigt sich dort überall deutliche Unterscheidung des großen Propheten und Gesetzgebers am Anfang und des großen Wiederherstellers am Ende, welcher allerdings auch ein Prophet sein wird, aber doch nur ein Prophet wie Moses Deut 18, 5. Moses' Grab bleibt verborgen bis zum Tag der Rache (Marqah, Abh. über den Tod des Moses, herausgeg. und übersetzt von Munk S. 53. 57) und er wird erst nach den Tagen des Taheb bei der Totenauferstehung herrlich wiedererstehen (Heidenheim, Vierteljahrsschr. V, 181). 3) Die kausative Fassung ist eine treffende Bezeichnung der wesentlichen Aufgabe des Taheb nach samar. Darstellung. 4) Sie ist die bei den Sam. bis heute überlieferte cf Cowley p. 166 f.

[36]) Zum ersten Mal wurden die wichtigsten Abschnitte im Original mit deutscher Übersetzung herausgegeben von Heidenheim, Vierteljahrsschr. f. deutsch-engl. theol. Forsch. Bd V, Heft 1—2 (1873) S. 169—182, das Ganze von demselben in Biblioth. Samar. III (1887) p. 85—99. Ohne Rücksicht hierauf publicirte Merx (Akten des Orient. Kongresses von Stockholm 1889, erschien Leyden 1893) ein Fragment desselben Hymnus, woran Hilgenfeld (Ztschr. wiss. Th. 1894 S. 233 ff.) sich anschloß. Auf grund von Vergleichung zweier Hss des brit. Mus. gab Cowley l. l. 162 ff. eine verbesserte (englische) Übersetzung des Hauptstücks und unter anderem auch ein Excerpt aus einem c. 100 Jahre jüngeren Hymnus auf den Versöhnungstag von Abraham b. Joseph haqqabazi p. 167 f.

werden zu ihm kommen und an ihn und Moses und dessen Gesetz glauben; ebenso die Juden, welche dann ihren Esra und, was er geschrieben, verfluchen und die Heiligkeit des Garizim bekennen. Der Taheb ist aber nicht nur der große, alles enthüllende prophetische Lehrer, sondern auch ein glorreicher König über Israel und viele Völker. In dieser Beziehung ist er das herrlichere Gegenbild Josuas, der nicht nur als Kriegsheld, sondern als Inhaber der Herrscherwürde vorgestellt wird. Das Königtum des Taheb ist das zweite, welches Israel geschenkt wird, eine herrlichere Wiederherstellung des längst untergegangenen ersten (cf AG 1, 6). Israel „wird dann sicher wohnen, frei von Furcht (vor seinen Feinden? Lc 1, 74) und in Frieden seine Feste feiern und seine Opfer bringen". Es leuchtet ein, wie trefflich zu dieser Schilderung die Äußerungen des Weibes passen: der Fortschritt von der Anerkennung Jesu als Prophet zu der Geneigtheit, an ihn als Messias zu glauben (v. 19. 29); die Erwartung, daß der Messias alles Dunkle aufklären und insbesondere auch die zwischen Juden und Sam. strittigen Fragen wegen des Kultus und der Kultusstätte entscheiden werde (v. 25). Nur daß die Sam. das Wort משיחא in Gebrauch hatten, können wir nicht aus anderweitiger Überlieferung bestätigen. Andrerseits ist auch nicht zu bezweifeln, daß unter den Sam. der bei ihren jüdischen Nachbarn übliche Name für eine Erwartung, welche sich schließlich doch ziemlich gleichartig bei beiden Volksstämmen gestaltet hatte, allgemein bekannt war, und es hat nichts unwahrscheinliches, daß das Weib im Gespräch mit dem Juden, der sie durch seine tiefsinnigen Worte in steigendem Maße ehrerbietig gestimmt hatte, diesem sich anbequemt und einmal den jüdischen Messiasnamen in den Mund genommen habe. Weniger wahrscheinlich ist, daß Jo, um die Leser nicht durch einen neuen fremdsprachigen Titel zu verwirren, ungeschichtlicher Weise der Sam. das schon 1, 41 gebrauchte und gedeutete jüdische Wort in den Mund gelegt haben sollte. Warum hätte er sich nicht, wie an den vielen Stellen, wo er die Juden vom Messias reden läßt (1, 20. 25; 7, 26 ff. 41 f.; 10, 24; 12, 24), mit dem griech. ὁ Χριστός begnügt? Da das Weib sich als eine der auf den Messias und sein Heil wartenden Seelen bekannt hat, trägt auch Jesus kein Bedenken, sich ihr als den Messias zu bekennen (26), wie er sich den Schülern des Johannes gleich in der ersten Unterredung als solchen bekannt hatte (oben S. 132). Dem Umstand, daß sie von dem Messias als dem alle Unklarheit beseitigenden Lehrer geredet hatte, entspricht es, daß Jesus dem ἐγώ εἰμι hinzufügt ὁ λαλῶν σοι. Durch sein Reden zu ihr hat sie nun Aufklärung erhalten sowohl darüber, welches das wesentliche Geschenk Gottes, als darüber, wer und was der mit ihr redende Jude sei (v. 10); und wie sie sich bis dahin nicht abgeneigt gezeigt hat,

ihm als prophetischem Lehrer zu glauben (v. 21), so ist sie jetzt auch geneigt, an ihn als den Christ zu glauben (v. 29). Dies in fortgesetztem Gespräch mit Jesus an den Tag zu legen, hindert sie die Ankunft der aus der Stadt zurückkehrenden Jünger. Zu tief hatte Jesus in ihr unehrenhaftes Leben eingegriffen, als daß sie im Beisein anderer Männer, die dem Gespräch nicht beigewohnt, es hätte fortsetzen mögen. Die eilige Hast, mit welcher sie abbricht und nach Sychar eilt, zeigt sich darin, daß sie, den Zweck ihres Gangs zum Jakobsbrunnen vergessend, ihren Wasserkrug stehen läßt, den sie gefüllt hatte heimbringen wollen. Dort angekommen, ruft sie den Leuten (die ihr begegnen) in ihrer lebhaften Weise zu: „Kommt her, sehet einen Menschen, der mir alles gesagt hat, was ich getan habe, (und prüfet) ob dieser etwa der Christ sei.“ [37]) Nachdem Jesus durch Aufdeckung ihres unsittlichen Wandels ihr Gewissen getroffen und als ein Prophet sich erwiesen hat, erscheint es ihr auch glaublich, daß er der verheißene Erlöser sei. Wenn sie dem Propheten glaubt, daß das Heil von den Juden herkommt, kann auch dessen Zugehörigkeit zum Judenvolk für sie kein ausreichender Grund sein, seinem letzten Wort an sie, womit er sich als den Bringer des Heils bezeugt hat, den Glauben zu verweigern. Daß sie ihren Mitbürgern verschwiegen haben sollte, was diese alsbald auch ohne sie erfahren haben würden, daß Jesus ein Jude sei, ist natürlich aus den wenigen Worten nicht zu schließen, in welche der Ev ihre Mitteilungen zusammenfaßt. Sie wird vieler Worte bedurft und nach ihrer Art auch viele gebraucht haben, um die Wirkung zu erzielen, daß „die Leute“ (v. 28), d. h. doch ein ansehnlicher Teil der Einwohner von Sychar, sich zu Jesus am Jakobsbrunnen hinausbemühten (30).

Die Jünger befremdet es, ihren Meister in ein lebhaftes Gespräch mit dem Weibe vertieft zu finden, [38]) nicht weil sie eine Samariterin, sondern weil sie ein Weib ist; denn auf offener Straße und überhaupt außerhalb des Hauses mit einem weiblichen Wesen sich zu unterhalten, galt bei den Juden als unschicklich für den

---

[37]) Sowohl die sachliche Unvollständigkeit der Aussage bis ἐποίησα als die Analogie der zahlreichen Fälle, in welchen das Akkusativobjekt der Verba des Sehens (Jo 4, 35; 11, 31; Mr 12, 34; Lc 24, 39 cf 1 Jo 3, 1) und Wissens (Jo 7, 27; 9, 29f.; 20, 9; Ap 3, 1. 15; Mr 1, 24; Lc 13, 25. 27; AG 4, 13; 16, 3; 1 Th 2, 1 cf Gl 4, 4; Blaß § 72, 5; Kühner-Gerth II, 578 ff), durch einen folgenden Satz mit ὅτι oder durch eine Frage exponirt wird, lassen nicht daran zweifeln, daß μήτι nicht eine selbständige, direkte, sondern eine exponirende, indirekte Frage einleitet.

[38]) Ss und Sd (s. Hamlyn Hill p. 96, von Mösinger p. 140 übergangen) „daß er stand und mit einem Weibe redete“. Derselbe Zusatz in Ss Sc 7, 26, dort vielleicht durch 7, 37 veranlaßt. Die Varianten in Sc (nicht Ss) und einigen Hss von S[1] in bezug auf ζητεῖς oder ζητεῖ laufen darauf hinaus, die scheinbare Tautologie zu beseitigen.

Mann und besonders den Rabbi.[39]) Da aber Jesus es ist, der sich darüber hinweggesetzt hat, wagen sie nicht auch nur in Form der Frage nach dem Gegenstand und damit nach dem Anlaß des Gesprächs ihm ihr Befremden auszudrücken (27). Nachdem die Sam. davongegangen, und ehe die Leute aus Sychar am Brunnen angekommen sind, laden sie ihn mit den Worten ῥαββεί, φάγε ein, von den Nahrungsmitteln, die sie aus der Stadt herbeigeschafft haben (cf v. 8), etwas zu sich zu nehmen. Jesus aber lehnt dies ab. Wie ihm über dem Gespräch mit der Sam. der Durst vergangen ist, zu dessen Stillung er sie um einen Trunk Wassers gebeten hatte, so auch der Hunger, zu dessen Stillung er die Jünger beauftragt hatte, in der Stadt Nahrungsmittel zu kaufen. Man sieht, in welche Spannung und gehobene Stimmung Jesus durch die nicht beabsichtigte Unterredung mit dem nichtjüdischen Weib versetzt worden ist. Seine Jünger zu ähnlich hoher Würdigung der Begebenheit anzuleiten, dient seine Antwort und was weiter sich anschließt v. 32—38. Zweimal stellt er sich und seine Art des Lebens und Denkens der Betrachtungsweise der Jünger in scharfem Gegensatz gegenüber, und beidemale dient ihm das Handgreifliche und Sichtbare, worin sie befangen sind, als Gleichnis des Übersinnlichen, welches seine Seele erfüllt und ihn nicht nur über das leibliche Bedürfen, sondern auch über die in der Gegenwart sichtbare Wirklichkeit hinaushebt. Er bedarf diesmal des Brotes nicht, welches die Jünger ihm anbieten. Er hat ein Essen[40]) zu essen, von dem sie nichts wissen (32). Eine Ahnung tieferen Sinnes in diesen Worten zeigen die Jünger dadurch, daß sie nicht an ihn, sondern nur einer an den andern die Frage richten, ob in ihrer Abwesenheit ihm jemand etwas zu essen gebracht habe, und durch die Form der Frage (μή), welche andeutet, daß sie selbst dies für unwahrscheinlich halten.[41]) So kann Jesus, ohne Rüge ihres Unverstandes (cf Mt 16, 7 ff.) fortfahren, sie durch Deutung des von ihm gebrauchten Bildes zur Höhe seiner Betrachtung emporzuziehen: „Für mich ist Speise, daß ich den Willen dessen, der mich gesandt hat, tue und sein Werk vollende“ (34). Jesus sagt nicht, was durch τὸ ἐμὸν βρ. ausgedrückt sein würde, daß er irdische Nahrungsmittel überhaupt nicht nötig habe, sondern nur, daß die Ausrichtung des göttlichen Willens für ihn ein Nahrungsmittel, ein Mittel der Erquickung und Stärkung sei, welches unter Um-

---

[39]) Belege genug bei Lightfoot, Schöttgen, Wettstein z. St.

[40]) So etwa kann man das abstr. pro concr. βρῶσιν (cf 6, 55; 2 Sam 19, 43), statt dessen v. 34 βρῶμα ohne deutliche Verschiedenheit eintritt, deutsch wiedergeben, cf schon Luther Gen 27, 4.

[41]) Das Schwanken bedeutender Zeugen zwischen der Anknüpfung von v. 33 durch οὖν (AB und die meisten) oder δέ (Dabqr), empfiehlt den asyndetischen Anschluß (א*, Ss Sc S¹, de).

ständen auch für sein leibliches Leben ein Ersatz der irdischen Speise sei. Hiezu verhalten sich die Worte *καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον* nicht wie eine rhetorische Variation nur des Ausdrucks. Denn erstens heißt *τελειοῦν* mit *ἔργον*, *ἔργα* als Objekt nicht, wie *ποιεῖν* (5, 36; 7, 3; 10, 25) oder *ἐργάζεσθαι* (3, 21; 6, 28; 9, 4), eine Handlung vollziehen, ein Werk produciren, sondern ein bereits im Gang befindliches Wirken und Werk vollenden, zum Abschluß bringen cf 5, 36; 17, 4; Hb 7, 19; AG 20, 24. Zweitens zeigt die Voranstellung von *αὐτοῦ* vor *ἔργον*, daß Jesus das, was zu Ende zu führen ihm Speise für Leib und Seele ist, mit gegensätzlichem Nachdruck als Gottes, seines Auftraggebers, Werk bezeichnet. Das Werk, welches Jesus zu vollenden hat, wird dadurch nicht als ein von Gott gebotenes, im Dienste und Interesse Gottes auszuführendes, Gotte gehöriges und wohlgefälliges charakterisirt (cf. 6, 28 f.; Ap 2, 25; 1 Kr 15 58; 16, 10), sondern Gott ist dadurch als der *ἐργαζόμενος* vorgestellt cf 5, 17. 19—21. 36; 9, 3 f.; Rm 14, 20; 1 Kr 3, 7—9. Das längst von Gott begonnene und vor der Erscheinung Christi betriebene Werk und Wirken ist es, welches Jesus als der zu diesem Zweck von Gott in die Welt Gesandte vollenden soll und durch seine Berufsarbeit wirklich zum Abschluß bringt. Das ist der angemessene Ausdruck der Erfahrung, welche Jesus eben jetzt gemacht hat. Bei der nicht zum Volk der Offenbarung gehörigen und insofern eher den Heiden zuzurechnenden Samariterin (v. 22 cf Mt 10, 5; Lc 10, 33; 17, 16 ff.), bei diesem Weib von unsittlichem Leben und leichtfertigem Sinn hat er doch vorgefunden, was nur Gott im Menschen wirken kann: ein Gewissen, das für ein ernstes Wort der Rüge noch empfindlich ist; ein Fragen nach Gott und der rechten Art seiner Verehrung; eine Hoffnung auf einen verheißenen großen Propheten, der alles Dunkel lichtet, und einen Erlöser, der alles durch Schuld der Menschen Verlorene wiederbringt. Dies alles hat Jesus nicht in der Seele dieses Weibes gewirkt, sondern vorhanden gefunden, und nur darum hat seine Selbstbezeugung bei ihr einen empfänglichen Boden gefunden. Aus sich selbst hat sie jene Voraussetzungen des Glaubens an Jesus den Christ auch nicht erzeugt, sondern Gott hat dies in ihr gewirkt. Die Aufgabe Jesu ist nur gewesen, die vorhandenen Keime zu entwickeln, das von Gott in diesem Weibe und in dem verwahrlosten Volk der Sam. Gewirkte, also das Wirken und Werk Gottes hier wie überall zu vollenden (cf 3, 21 oben S. 208 f.). Dies zu tun, ist ihm Freude und Genuß, und diese ebenso demütige wie erhebende Auffassung seines Berufs den Jüngern mitzuteilen, ist ihm ein ernstes Anliegen; denn sie sind weit dahinter zurückgeblieben. Er tut es wiederum in parabolischer Form. An das von der Speise, vom Brot hergenommene Gleichnis schließt sich ungezwungen das vom Getreidefeld an. Das frucht-

bare Gefilde, über welches der Blick von dem etwas höher gelegenen Jakobsbrunnen nach Sychar hinüberschweift, legte dies besonders nahe. Dem Stand der Saaten auf diesem Felde muß es entsprochen haben,[42]) wenn Jesus zu den Jüngern spricht: „Sagt ihr nicht: noch 4 Monate dauert es, so kommt die Ernte?“ Durch Betonung des „ihr“ (ὑμεῖς), dem übrigens kein ἐγώ bei dem folgenden λέγω gegensätzlich entspricht (cf dagegen 7, 8), ist bereits angedeutet, daß Jesus dieses Urteil der Jünger nicht in jeder Beziehung oder jedem Sinn gelten lassen will. Da aber über die

[42]) Cf besonders Vogelstein, Die Landwirtschaft in Palästina zur Zeit der Mischnah. I Teil: Der Getreidebau, 1894, wo auch die bis dahin erschienene Literatur fleißig benutzt ist. Über die Erntezeit S. 57 ff. cf Robinson Phys. Geogr. des hl. Landes S. 299 f., dazu Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes S. 112 f. Sieht man ab von den ziemlich erheblichen Unterschieden, welche der verschiedenen klimatischen und meteorologischen Verhältnisse z. B. zwischen Jericho und dem Ghor einerseits und Jerusalem andrerseits bedingt sind, verlief die Getreideernte in Pal. durchschnittlich zwischen dem 16. Nisan, an welchem die Erstlingsgarbe der Gerste im Heiligtum darzubringen war (Lev 23, 9—15; Jos. ant. III, 10, 5) und dem 50 Tage später fallenden Wochen- und Erntedankfest, an welchem zwei Brote aus neuem Weizenmehl als Erstlinge dargebracht wurden (Lev 23, 17; Jos. ant. III, 10, 6), also von der Mitte des Nisan (etwa April) bis Anfang des Sivan (etwa Juni). Cf auch Orig. XIII, 39, welcher außerdem bemerkt, daß die Juden zu seiner Zeit zuweilen schon die ungesäuerten Passabrote aus neuem Korn herstellten. Da nun aber der Weizen der fruchtbaren Felder von Sychar besonders geschätzt war, und da Juden in Notfällen von dorther Weizen für die Pfingstbrote bezogen (cf die oben S. 229 A 4 angekündigte Abhandlung), so werden die χῶραι Jo 4, 35 Weizenfelder gewesen sein, und wir werden somit, da die Weizenernte in Pal. durchschnittlich 2—3 Wochen später als die Gerstenernte beginnt, etwa die Mitte des Mai als den Termin anzusehen haben, bis zu welchem noch 4 Monate zu verstreichen hatten. Die Zeit des Gesprächs ist also c. Mitte Januar. Zwischen dem Passa von 2, 13 und der Durchreise Jesu durch Samaria liegt also ein Zeitraum von c. 9 Monaten. Nur vorgefaßte Meinungen über den Verlauf der ev Geschichte und die Erzählungsweise des Jo konnten dazu verleiten, dieses sichere Ergebnis einfacher Textbetrachtung in Frage zu stellen. Schon Orig. l. l., welcher mit allen besonnenen Exegeten der alten wie der neueren Zeiten anerkennt, daß der Wortsinn auf einen Zeitpunkt mitten im Winter führe, suchte durch oberflächliche Zusammenstellung der Angaben in 2, 12 f.; 4, 45; 5, 1; 7, 2 zu beweisen, daß dies historisch unwahrscheinlich sei, machte aus dieser Unwahrscheinlichkeit eine Unmöglichkeit und erklärte daraufhin den ganzen Spruch, sowohl die darin wiedergegebene Meinung der Jünger, als die Aufforderung Jesu, die Felder anzuschauen, für eine mit irdisch-sinnlichen Dingen unvermengte Allegorie. Neuerdings hat Belser S. 142 ff., welcher an Entschlossenheit, den klaren Sinn der Worte abzulehnen, hinter Orig. nicht zurücksteht, zwar auf eine Allegorese der 4 Monate, wie sie Orig. bietet, verzichtet, aber auch nicht einmal einen Versuch gemacht begreiflich zu machen, wie Menschen von gesundem Verstand um die Mitte des Mai — denn in diese Zeit verlegt Belser die Reise durch Samaria —, also zu einer Zeit, da die Gerstenernte in ganz Palästina beendigt, und die Weizenernte begann oder ganz nahe bevorstand, sagen konnten, es müßten noch 4 Monate bis zur Ernte verstreichen.

Zeitdauer bis zur nächsten Ernte unter Menschen von gesunden Sinnen keine ernstliche Meinungsverschiedenheit obwalten kann, und da Jesus im folgenden auch nicht statt des von den Jüngern angenommenen viermonatlichen Zeitabstands einen kürzeren nennt, sondern behauptet, daß die Erntezeit bereits da sei, so liegt auf der Hand, daß er bei seiner Frage an die Jünger auch nicht die Absicht hat, ihrem unbestreitbar richtigen Urteil über den Stand der Saatfelder und über die davon abhängige Dauer der Zeit bis zur Ernte ein gegenteiliges Urteil als seine Meinung gegenüberzustellen, sondern daß ihm jenes auf die Getreidefelder bezügliche Urteil der Jünger als ein Gleichnis dient für eine auf ein anderes, höheres Gebiet bezügliche Meinung derselben, welche er nicht unberichtigt lassen will. Eine Darlegung des von den Jüngern noch nicht erkannten wahren Sachverhalts auf dem mit einem Kornfeld zu vergleichenden höheren Lebensgebiet leitet er durch *ἰδοὺ λέγω ὑμῖν* nicht sowohl als ein Gegenteil zu der Meinung seiner Jünger, wie als eine ihnen neue und überraschende Ansicht der Dinge ein. Auch diese ist in das Gleichnis vom Kornfeld gekleidet und diese parabolische Einkleidung um so durchsichtiger oder die Deutung der Parabel den Jüngern um so leichter gemacht, als Jesus auf eine s i c h t b a r e Erscheinung in ihrer Umgebung hinweisen kann, worin sich die Tatsache des höheren Lebens darstellt, welche das g e s p r o c h e n e Gleichnis ausdrücken will. Wenn Jesus sie auffordert, ihre Augen zu erheben und die vor ihnen liegenden Felder anzuschauen und sich so durch Augenschein zu überzeugen,[43]) daß sie weiß (und somit reif) zur Ernte sind, so muß auf diesen Feldern noch etwas anderes zu sehen sein, als die winterlich grünen Saaten um die Zeit 4 Monate vor der Ernte. Es sind die aus der Stadt herbeiströmenden Leute von Sychar, deren allmähliche Annäherung an den Standort Jesu das imperf. *ἤρχοντο* v. 30 cf 20, 3 malerisch geschildert hat.[44]) Diese gleichen, wie Jesus aus der mit dem Weibe gemachten Erfahrung voraussieht, und wie der Erfolg bestätigt (38—42), einem zur Ernte reifen Kornfeld.[45]) Während die Jünger den religiösen Zustand

[43]) Zu *ὅτι* als Exponent des *θεάσασθε* s. oben S. 250 A 37.

[44]) So schon Chrys. und Thdr syr. 103. Daß die Sychariten in weißen Kleidern zu Jesus gekommen seien (so Belser S. 142), ist eine müßige Erfindung, welche überdies die Parabel verdirbt. Andrerseits bedarf es auch keines Beweises, daß *ἐπάρατε κτλ.* nicht die Aufforderung enthalten kann, von dem sichtbar Vorliegenden abzusehen und gleichsam mit geschlossenen Augen zur Betrachtung übersinnlicher Dinge und Verhältnisse sich zu erheben.

[45]) Zum Bild von der Ernte cf Mt 3, 12 (daher den ehemaligen Jüngern des Täufers geläufig, cf zu 3, 29 oben S. 217 A 9); Mt 9, 37; 13, 1—9. 18—30. 36—43; Mr 4, 26—29; auch *τὸ θέρος* Mt 24, 32; bei Pl *γεώργιον, γεωργός, ἀροτριᾶν, ἀλοᾶν, σπείρειν, καρπός* 1 Kr 3. 9; 9, 9—11; 2 Tm 2, 6.

der Sam. im günstigsten Fall mit den grünen Saatfeldern vergleichen würden, die noch lange Zeit bis zur Ernte brauchen und den Ackerbauer darauf warten lassen, sagt ihnen Jesus im Blick auf die zu ihm kommenden Samar.: „Schon jetzt,[46]) nicht erst nach 4 Monaten oder nach Jahrzehnten, empfängt der Erntende Lohn und sammelt Frucht in das ewige Leben hinein, was dazu dienen soll und wirklich dient, daß der Säende und der Erntende zugleich sich freuen". In *εἰς ζωὴν αἰώνιον* wird das Bild von der Ernte zwar insofern festgehalten, als der Bereich des ewigen Lebens als die Scheuer oder Kornkammer vorgestellt wird, in welcher der Erntende die geerntete Frucht birgt (cf Mt 3, 12 *εἰς τὴν ἀποθήκην* und oben S. 237 zu 4, 14). Andrerseits aber bricht hier die Wirklichkeit, die Jesus meint, unverkennbar durch das bildliche Kleid hindurch. Sollten die Jünger bis dahin noch nicht begriffen haben, daß die Leute von Sychar, die sie eben jetzt zu Jesus kommen sehen, das zur Ernte reife Kornfeld seien, so müßten sie jetzt verstehen, daß eben diese Leute, welche zu Jesus kommen und alsbald von ihm aufgenommen, zum Glauben geführt und damit in das ewige Leben eingeführt werden sollen, das reife Getreide sind, welches der Schnitter eben jetzt bereit steht zu mähen und zur Scheuer zu bringen. Der Lohn, welchen der Erntende empfängt, kann nach der Reihenfolge der Sätze nichts anderes sein, als das Korn, welches er erntet, und nicht etwa ein Taglohn für die anstrengende Erntearbeit (Jk 5, 4). Es würde in diesem Fall auch nicht unausgedrückt bleiben, daß es sein Lohn oder der ihm gebührende Lohn sei (Lc 10, 7; Mt 5, 12; Mr 9, 41; 1 Kr 3, 8). Eben diese Vorstellung mußte hier ferngehalten werden. Denn die Ernte bringt den Lohn nicht nur und nicht hauptsächlich für die Mühe des Schnitters, sondern für alle ihr vorangegangene

---

[46]) Die schon von Orig. als selbstverständlich vorausgesetzte Verbindung von *ἤδη* mit dem Vorigen, welche viele Hss von A an (auch Ol), ferner S[1], Kopt durch Einschiebung eines *καί* vor dem ersten *ὁ θερίζων* (Vulg, cff[2] außerdem noch durch Voranstellung von *jam* vor *ad messem*) erzwingen wollten, ist unannehmbar; denn erstens würde dann *ἤδη* das Urteil *λευκαί εἰσιν πρὸς θερ.* in scharfen Gegensatz zu *ἔτι τετρ. κτλ.* stellen, und nur vor *λευκαί*, allenfalls noch vor *πρός* seine richtige Stelle haben. Stellen wie Jo 9, 27; 1 Jo 4, 3; AG 4, 3, wo ein solcher Gegensatz nicht obwaltet, könnten das Nachhinken des *ἤδη* nicht rechtfertigen. Zweitens aber würden die Sätze von v. 36 ohne *ἤδη* von einer der Erfahrung durchaus nicht entsprechenden und für den vorliegenden Fall nichts austragenden Allgemeinheit sein. Bei einer schlechten Ernte empfängt der Erntende keinen entsprechenden Lohn seiner Arbeit, und er freut sich ebensowenig wie der, welcher in Hoffnung auf eine gute Ernte die Aussaat besorgt hat. Es gehört also *ἤδη*, wie schon Ss Sc, Acta Thom. (s. Burkitt z. St. und II, 312), durch Einschiebung eines „und" vor *ἤδη*, die älteren Lat (be, auch dlr *jam qui metit*) und durch ihre Interpunktion C*D u. a. bezeugen zu v. 36 cf Jo 15, 3; Mt 3, 10; 1 Kr 4, 8.

Arbeit des Ackerbauers. Jesus unterscheidet aber ausdrücklich die Personen des säenden und des erntenden Landmanns. Die Ernte bringt nicht nur dem Letzteren, der jetzt seine Arbeit tut, sondern auch dem Ersteren, der die seinige längst getan hat, Freude. Nicht die Gleichzeitigkeit der beiderseitigen Freude, die ja allerdings damit gegeben ist, daß es sich um eine Freude bei und an der Ernte handelt (cf Jes 9, 2), wird durch *ὁμοῦ* ausgedrückt,[47]) was auch im Zusammenhang ohne Belang wäre, sondern die Gemeinsamkeit der Freude am Erfolg trotz der Verschiedenartigkeit der Arbeit; daß der Eine sich nicht ohne den Andern freut. Bei menschlicher Tätigkeit ist dies durchaus nicht immer der Fall; der Vorgänger und Vorarbeiter an einem Werk erlebt oft gar keinen Erfolg, und wenn er ihn erlebt und einen Nachfolger den Erfolg vergleichsweise mühelos einheimsen sieht, empfindet er nicht selten Neid. Hier, bei der Ernte, die jetzt vor sich geht, ist das anders; neidlos erkennt der Erntende die Arbeit des Säenden an, ohne welche er nichts zu ernten fände; neidlos freut sich der Säende mit ihm, und hierauf liegt der größere Nachdruck.[48]) Die scharfe Unterscheidung aber zwischen dem Säenden und dem Erntenden wird dadurch gerechtfertigt, daß gerade in diesem, von Jesus so bildlich dargestellten Fall das Wort ein echtes und zutreffendes ist:[49]) „Der Eine sät, der Andere erntet". Die Frage, wer in dem vorliegenden Fall (*ἐν τούτῳ*), auf welchen Jesus den Spruch angewendet wissen will, der Säende und wer der Erntende sei, beantwortet sich aus den voranstehenden Sätzen, wenn sie bis dahin richtig gedeutet wurden, sehr einfach. Nur die voreilige Rück-

---

[47]) *Ὁμοῦ* ist nicht Zeit-, sondern Ortsadverb, was besonders in der RA *ὁμοῦ εἶναι* „beisammen sein" zu Tage tritt Jo 21, 2; AG 2, 1; 20, 18 v. l.; Xen. Cyrop. VI, 3, 7, aber auch sonst nicht verleugnet wird Jo 20, 4.

[48]) Dies ergibt sich schon aus der Voranstellung von *ὁ σπείρων*, mag *καί* davor echt sein (ℵ D, a b, etc.) oder nicht (B C, e, etc.); sodann daraus, daß gleich hinter diesem *ὁμοῦ χαίρῃ*, nicht *ὁμοῦ χαίρωσιν* hinter *θερίζων* steht.

[49]) Jedenfalls ist nicht das schwach bezeugte *ἀληθής* (Ol, Min 1. 22. 118. 209), sondern *ἀληθινός* zu lesen, wahrscheinlich aber (mit ℵ B etc., gegen A D etc.) ohne Artikel, da dieser in C *Π* erst durch Korrektoren eingetragen ist, und da sich der übertriebene Gedanke ergeben würde, daß von allen Worten, die man hier anwenden möchte, nur dieser eine Spruch der echte, des Namens *λόγος* werte sei. Denn die, wie es scheint, schon durch Ss Sc S[1] (denn hierin ist d. h. gilt das Wort der Wahrheit), später durch Bengel vertretene Fassung von *ὁ λόγος ὁ ἀλ.* als Subjekt und *ἐστίν* als Prädikat ist keineswegs gestattet. Gesagt ist nur, daß der Spruch in diesem Fall auf ihn angewandt ein echtes Wort, nicht eine leere, oft mißbrauchte Phrase sei. Es gilt ja keineswegs immer (Gl 6, 7 f.; Ps 126, 5 f.), wohl aber manchmal (Deut 6, 11; Micha 6, 15; Lc 19, 21), so auch in diesem Fall. Es könnte an sich *ἀληθής* stehen, aber auch *ἀληθινός*, ohne Verlust seiner besonderen Bedeutung s. oben S. 67. Daß *ἐν τούτῳ* ohne ein nachfolgendes, ihm korrelates *ὅτι* (Lc 10, 20) oder *ἵνα* (Jo 15, 8) oder *ἐάν* (Jo 13, 35) hier wie 9, 31; 16, 31 aufs Vorige, nicht auf v. 38 (so z. B. Godet) sich bezieht, bedarf wohl keines Beweises.

sicht auf den folgenden, asyndetisch sich anschließenden Satz (38), welchen Jesus, ehe er ihn ausgesprochen, auch nicht als den Jüngern bekannt voraussetzen durfte, konnte die Ansicht erzeugen, daß Jesus sich selbst als den Säenden, die Jünger als die Erntenden verstanden haben wollte. Weder in diesem Augenblick noch während des zweitägigen Verweilens Jesu in Sychar tuen die Jünger irgend etwas bemerkenswertes; und wenn sie bei dem, was Jesus unter dem Bilde der Ernte darstellt, bei der Belehrung, Bekehrung und Einführung der Leute von Sychar in das ewige Leben irgendwie mittätig gewesen sein sollten (cf 3, 22; 4, 2), wäre dies doch nicht ein ihnen eigentümliches, von der Tätigkeit Jesu verschiedenes, geschweige denn zu dieser gegensätzliches Tun. Auch dann noch wäre Jesus der eigentliche *θερίζων*, womit zugleich gegeben ist, daß er nicht der von diesem so scharf unterschiedene *σπείρων* ist. Als solchen kann er sich aber auch nach dem ganzen Zusammenhang von v. 34—37 in dem vorliegenden Fall nicht betrachtet haben. An sich wäre ja denkbar, daß Jesus sein Reden mit der Sam. als ein *σπείρειν τὸν λόγον* (Mr 4, 14), und das mittelbar dadurch bewirkte Herankommen und erste Glauben ihrer Mitbürger als eine dieser Aussaat entsprechende, zur Ernte reife Frucht betrachtet hätte. Dies ist aber von äußerster Unwahrscheinlichkeit; denn einerseits muß er an den Einwohnern der Stadt wiederholen, was er an dem Weibe getan hat; er muß sich ihnen durchs Wort bezeugen, müßte also fortfahren zu säen. Andrerseits würde sein Tun an den herbeikommenden Sychariten, wenn diese die reife Frucht seines Säens in das Herz des Weibes darstellen, vielmehr ein Ernten sein. Dies würde aber auch von dem gelten, was er an dem Weibe getan hat; denn er hat an ihr erlebt, daß das gehörte Wort in ihr Wurzel geschlagen und sie von Stufe zu Stufe zum Glauben und damit zum ewigen Leben geführt hat. Es ergäbe sich also eine heillose Verwirrung bei dem Versuch, den Spruch v. 37 auf den vorliegenden Fall anzuwenden. Entscheidend für das richtige Verständnis ist der diesen Redeabschnitt einleitende v. 34. Schon vor Eintritt in die parabolische Darstellung hat Jesus bekannt, daß es seine Aufgabe sei, das längst im Gang befindliche Werk Gottes zur Vollendung zu bringen; daß also sein Wirken an jenem Tage, das ihn Essen und Trinken vergessen ließ, nicht ein grundlegendes und bahnbrechendes, sondern ein vollendendes sei, und daß es darum auch nicht seines, sondern des göttlichen Willens Verwirklichung, nicht sein, sondern Gottes Werk sei, welches er treibt. Ungesucht und unverhofft, fast ohne Mühe und zu freudiger Überraschung erntet Jesus, was nicht er, sondern Gott gesät hat; er erntet sowohl in der abgelaufenen Stunde des Gesprächs mit dem Weibe als in den Stunden und Tagen des Verkehrs mit ihren Mitbürgern. Und er weiß, daß der Gott, der auch

auf den Boden dieses verkommenen Völkleins seit alten Zeiten guten Samen hat fallen lassen, mit ihm sich des Erntesegens freut, den sein Sohn hier schneidet und in die Scheuer des ewigen Lebens bringt (cf Lc 15, 7. 10). Die Erfahrung, die er an diesen Sam. machte, hat sich in seinem späteren Wirken wiederholt (Lc 17, 11—19). Ohne solche Erfahrung hätte Jesus die Parabel Lc 10, 30—37 schwerlich gesprochen. In noch umfassenderem Maße werden seine Jünger diese Erfahrung machen, wenn erst Jesus, durch seinen Hingang zu Gott den Schranken enthoben sein wird, in welche sein Wirken jetzt noch eingeschlossen ist (Jo 10, 16; 11, 52; 12, 32 cf 3, 14 oben S. 200). Hierauf weist andeutend v. 38, wodurch der Spruch von v. 37 auf die Jünger angewandt wird. Was Jesus bis dahin von sich gesagt hat, gilt auch von den Jüngern, und zwar darum, weil er, der solches von sich selbst bekannt hat,[50]) ihnen einen dem seinigen gleichartigen Beruf gegeben oder vielmehr an dem seinigen sie beteiligt hat. Jesus konnte auch schon vor der Wahl (6, 67) und vor einer ersten tatsächlichen Aussendung der Apostel (Mt 10, 5 cf Jo 20, 21) von der Sendung der Jünger durch ihn, von ihrer Beauftragung mit der Erntearbeit d. h. der auf Sammlung einer Gemeinde gerichteten Berufstätigkeit als von einer vollendeten Tatsache reden,[51]) seitdem er sie in Judäa als Gehilfen in eben dieser Arbeit verwendet hatte (4, 2). Wann und wo immer sie ihren Beruf ausüben, sollen sie dessen eingedenk bleiben, daß ihre Arbeit Erntearbeit ist (Mt 9, 36 f.). Überall, auch unter den Samaritern und selbst bei den Heiden finden sie viel vorbereitende Arbeit getan; nicht sie, sondern andere vor ihnen haben sie getan, und sie sind in deren Arbeit eingetreten. Das soll ihnen freudigen Mut geben, wenn sie zumal auf fremdem Boden ihr Werk angreifen; und soll sie in der Demut erhalten, wenn sie rasche Erfolge erzielen. Der generelle Sinn der Singulare *ὁ σπείρων* und *ὁ θερίζων* (37) gestattete die doppelte Anwendung des Spruchs auf den einen Jesus und auf die Mehrheit der Jünger. Wie Jesus sich den einen Erntenden dem einen Gott als dem Säenden gegenübergestellt hatte, ohne damit zu leugnen,

---

[50]) Aus dieser Beziehung dürfte sich das sonst schwer erklärliche *ἐγώ* erklären cf 14, 28; 15, 19, formell ähnlich Mt 10, 16, aber anders motivirt s. Bd I², 399. — Ob *ἀπέσταλκα* (ℵD) oder mit den meisten Griechen (die Versionen helfen nicht) *ἀπέστειλα* zu lesen, ist schwer zu entscheiden. Das *ὅ* vor *οὐχ ὑμεῖς* in DL, de kann vor *οὐχ* mechanisch ausgefallen, oder in Rücksicht auf die befremdliche Konstruktion von *κοπιᾶν* mit Objekt (*πολλά, ὀλίγον, περισσότερον* Rm 16, 6. 12; 1 Kr 15, 10; Sir 6, 18 sind nicht vergleichbar) getilgt, vielleicht aber auch unechter Zusatz sein.

[51]) Nur ein *ἀπέστειλα ὑμᾶς εἰς τὸν κόσμον* 17, 18; Mt 28, 19 wäre an dieser Stelle befremdlich. Das bloße *ἀποστέλλειν* bedeutet nicht die Entsendung in die Ferne oder eine andere Welt, sondern nur die Beauftragung cf Jo 1, 6. 33; 3, 28. 34 (oben S. 222); Jes 6, 8.

daß Gott sich bei seinem vorbereitenden Wirken unter den Sam. auch einer Mehrheit menschlicher Werkzeuge bedient habe, so konnte er auch den Jüngern, welche ernten sollen, die anderen Menschen gegenüberstellen, welche den Boden bestellt und den Samen ausgestreut haben,[52]) ohne damit zu leugnen, daß Gott es gewesen, der durch Menschen das Werk begonnen hat, welches zu vollenden die Berufsaufgabe Jesu und seiner Jünger ist.

Zu der durch v. 31—38 unterbrochenen Erzählung von den Berührungen zwischen Jesus und den Sychariten kehrt der Ev v. 39—42 zurück, und zwar so, daß er nun erst die innere Wirkung der Rede des Weibes (cf v. 29) auf ihre Landsleute beschreibt, nachdem er die äußere Wirkung derselben bereits v. 30 vorweggenommen hatte, um dem Leser die tatsächliche Unterlage des ihm sonst unverständlichen Wortes v. 35 nicht vorzuenthalten.[53]) Schon die Mitteilung des Weibes, aus welcher wiederum wie v. 29 die Enthüllung ihrer Missetaten durch Jesus als das Entscheidende hervorgehoben wird, hat viele Einwohner der Stadt zu einem gewissen Glauben an Jesus geführt (cf 2, 23), was voraussetzt, daß sie durch das Weib auch von der sonstigen Bezeugung Jesu an sie unterrichtet worden sind. Daß sie daraufhin sich auf den Weg zum Jakobsbrunnen machten, sollte, da es v. 30 bereits erwähnt war, nicht wiederholt werden. Nur das Moment ihrer Ankunft bei Jesus wird v. 40 in einem Vordersatz nachgetragen, der durch ein auf v. 30 zurückgreifendes *οὖν* ans Vorige angeknüpft ist. Da nun die Sam. zu Jesus gekommen waren, baten sie ihn, bei ihnen Quartier zu nehmen,[54]) und Jesus blieb nicht nur diesen Nachmittag und die folgende Nacht, sondern zwei volle Tage in Sychar. Was bei der ersten Begegnung und was während der folgenden Tage zwischen Jesus und den Sam. verhandelt worden ist, wird nicht berichtet, cf oben S. 128. 176 zu 1, 39 ff.; 3, 2, und läßt sich nur sehr ungenügend aus der Analogie der Unterredung mit dem Weibe und aus dem Erfolge erschließen. Er war ein extensiv und intensiv bedeutender. Wegen des Wortes Jesu — von wunderbaren

[52]) In bezug auf die Sam., die aber keineswegs ausschließlich als das Arbeitsfeld der Jünger zu denken sind, wäre zu erinnern an Moses, dessen Gesetzbuch ihnen hl. Schrift war, an jüdische Priester, die als Lehrer zu ihnen gekommen 2 Reg 17, 28 ff., an sonstige fortgesetzte Einflüsse von jüdischer Seite. Es ist z. B. kaum denkbar, daß die durch Joh. d. Täufer bewirkte religiöse Bewegung an den Sam. ganz spurlos vorübergegangen sein sollte; nach christlicher Überlieferung hat sie sich dorthin fortgepflanzt s. oben S. 247 A 34. Endlich gehörte für die Jünger als Prediger in Samaria Jesus selbst zu den *ἄλλοι*, in deren Arbeit sie eintraten.

[53]) Auf Verkennung der oben dargelegten kunstlosen Anlage der Erzählung beruht die ganz vereinzelt bezeugte Tilgung des *ὡς* in e und der ersten Hand des B, welche *συνῆλθον οὖν* schrieb.

[54]) Für diesen Sinn von *μένειν παρά τινι* cf AG 18, 3; 21, 8, auch Mt 10, 11; Lc 9, 4; 10, 7; 19, 5; 24, 29 und oben S. 127 zu 1, 38 f.

Taten verlautet nichts (cf dagegen 2, 23) — wurden noch viel mehr Leute gläubig als gleich anfangs in folge der Mitteilungen des Weibes zum Glauben gebracht und zu Jesus hinausgetrieben worden waren (41). Dazu kommt aber noch, was v. 42 ohne Unterscheidung der gleich anfangs und der noch größeren Zahl der später gläubig gewordenen als Aussage der letzteren berichtet wird, was aber genau genommen doch nur die ersteren so zu dem Weibe sagen konnten, daß nun nicht mehr, wie bei der ersten Begegnung mit Jesus, das Reden [55]) des Weibes der Grund ihres Glaubens sei, sondern was sie selbst, d. h. was sie unmittelbar aus dem Munde Jesu gehört haben, und das hierauf gegründete Wissen, daß dieser Mann wirklich der Retter der Welt sei. [56]) Grundlos ist die Annahme, daß Jo hier den Sam. eine ihnen fremde, seiner eigenen theologischen Denkweise entlehnte Benennung Jesu (cf 1 Jo 4, 14; Jo 1, 29; 3, 16—17 etc.) in den Mund lege. Gerade diese Bezeichnung entsprach der Tatsache, daß der Jude Jesus, ohne im geringsten sein Judentum zu verleugnen oder die Sam. als Juden gelten zu lassen, sie eingehender Belehrung gewürdigt und zu der Überzeugung geführt hatte, daß er die Erfüllung der auch von ihnen gehegten Hoffnung auf einen Wiederbringer alles Heils sei, daß er dies also nicht nur für die Juden, sondern für alle nach Gott und seinem Heil verlangenden Menschen sei. Auch der Taheb, den die Sam. erwarteten, sollte ein Bekehrer und Heiland der Sam., der Juden und der Heiden sein (s. oben S. 248 f.). Ein kleiner Bruchteil dieses Volks hat in jenen Tagen seinen Taheb in Jesus gefunden.

6. Die zweite Rückkehr nach Galiläa 4, 43—54. Durch den unverhofften Erfolg unter den Sam. läßt Jesus sich nicht verleiten, dort durch eine anhaltende Wirksamkeit, wie er sie in Judäa geübt hatte, eine Gemeinde zu sammeln 3, 22 – 4, 3, wodurch er sich für immer jeder Aussicht, auf sein eigenes Volk zu wirken, beraubt haben würde. Nach dem nur zweitägigen Aufenthalt in Sychar (40), woran v. 43 noch einmal erinnert wird, setzt er seine Reise nach Galiläa fort. Er tut dies selbstverständ-

---

[55]) Statt *λαλιάν* haben ℵ* D, b d l r *μαρτυρίαν* (so Sc nicht hier, sondern v. 39 für *λόγον*) wahrscheinlich darum, weil *λαλιά* bei den Klassikern gewöhnlich Geschwätz oder Schwatzhaftigkeit bedeutet, was hier unpassend schien und wirklich wäre. Aber Mt 26, 73; Jo 8, 43 = Sprechweise, auch in LXX nie deutlich mit böser Nebenbedeutung (vielleicht Sir 19, 5), sondern meist = Rede als hörbarer Laut, Klang Ps 19, 4; Cant 4, 3; Job 33, 1; daher Gerücht, Hörensagen Jes 11, 3; 2 Makk 8, 5. Schlatter S. 62 vergleicht דִּבּוּר = Akt des Redens.

[56]) Hinter *κόσμου* + *ὁ Χριστός* A D — Ol, d e f g, S³, in Rücksicht auf v. 25, 29, wie in c in Rücksicht auf v. 18 *propheta et* vor *salvator m.*, wohin S¹ und das arab. Diatess. *ὁ Χρ.* stellten. Nach Ephraim hat Tat. wohl nur *ὁ Χρ.* geschrieben.

lich aus denselben Gründen und zu dem gleichen Zweck, welche ihn etwa 4 Tage früher bestimmt hatten, die Tätigkeit in Judäa abzubrechen und sich nach Galiläa zurückzuziehen (4, 1—3 s. oben S. 227). Er will nicht den Schauplatz seiner Berufsarbeit wechseln, sondern will sie vorläufig einstellen und in der Stille auf seine Stunde warten. Daß ihm dazu seine Heimat Galiläa der geeignete Ort schien, erklärt der Ev (44) durch Erinnerung an ein Wort Jesu, welches den Lesern nicht unbekannt gewesen sein wird. Wollte Jo sagen, daß Jesus bei seinem Aufbruch von Sychar oder während der Weiterreise dies Wort gesprochen habe, so würde er nach seiner nie verleugneten Ausdrucksweise Zeit und Ort angegeben, oder, wenn sich dies nicht aus dem Zusammenhang von selbst ergab, die Personen, zu denen er es gesagt, genannt und wenigstens durch ein *λέγων* (1, 26. 32; 7, 37) oder *καὶ εἶπεν* (1, 48. 50; 12, 44; 13, 21; 18. 25) hinter *ἐμαρτύρησεν* und durch direkte Redeform angezeigt haben, daß er ein im Zusammenhang der berichteten Tatsachen gesprochenes Wort mitteile. Hinter dem nakten *μαρτυρεῖν* bringt *ὅτι* den Gegenstand und Inhalt des Zeugnisses in indirekter Redeform.[57] Es ist also nicht gesagt, daß Jesus seine sofortige Weiterreise nach Galiläa eben damals durch den so eingeleiteten Ausspruch motivirt habe, sondern der Ev erläutert diese Tatsache durch die Bemerkung, daß Jesus bei irgend einer Gelegenheit und zwar auf grund von gemachter Erfahrung — denn sonst wäre es kein *μαρτυρεῖν* — den Gedanken ausgesprochen habe, daß ein Prophet in seiner eigenen Heimat keine Ehre genieße. Aus Mt 13, 57; Mr 6, 4; Lc 4, 24 wissen wir, daß Jesus diesen Gedanken aus Anlaß der unerfreulichen Aufnahme, die er in seiner Vaterstadt Nazareth fand, ausgesprochen hat. Im hiesigen Zusammenhang, wo von Nazareth im Gegensatz zu anderen Städten kein Wort zu lesen ist, sondern ebenso wie 4, 1—4 auch 4, 43—47. 54 alles sich um den Gegensatz der Landschaften Judäa, Samaria und Galiläa dreht, kann unter der *ἰδία πατρίς* Jesu nicht seine Vaterstadt (so Sc S[1]) Nazareth, sondern nur seine Heimat im weiteren Sinn, das Vaterland verstanden werden. Wie aber *πατρίς* in seiner Anwendung auf Stadt oder Dorf keineswegs immer den Geburtsort bezeichnet, sondern den Ort, wo einer von Jugend auf zu Hause ist (Lc 4, 16), Heimat und Bürgerrecht besitzt, so auch in der älteren, aber niemals ausgestorbenen Bedeutung Vaterland (z. B. Hb 11, 14; 2 Mkk 8, 21). Demnach kann nur Galiläa gemeint sein; denn wenn das galiläische Nazareth die Vaterstadt des in Bethlehem geborenen Jesus war (auch nach Jo 1, 45; 18, 5. 7; 19, 19), so war auch

---

[57]) 1, 34; 7, 7; 10, 17 (v. l.); 1 Jo 4, 14; Mt 23, 31; Rm 10, 2; 1 Kr 15, 15. — 4, 39 bildet wegen des vorangehenden *ὁ λόγος* keine Ausnahme.

Galiläa sein Heimatland (Mt 26, 69; Lc 23, 6 cf Mr 14, 70; Lc 22, 59, aber auch Jo 7, 41. 52), dieselbe Landschaft, in welche Jesus sich zu längerem Aufenthalt zu begeben beschlossen hatte, weil er nicht länger in Judäa wirken wollte (4, 1—3), und wohin er nach dem kurzen Aufenthalt in Sychar, unbeirrt durch die begeisterte Aufnahme, die er dort gefunden, nunmehr seine Reise fortsetzte. Indem Jo dieses Verfahren Jesu durch jene von ihm einmal bezeugte Erfahrungswahrheit erklärt und motivirt, sagt er auch unzweideutig, Jesus habe sich darum nach Galiläa begeben, anstatt in Samaria länger sich festhalten zu lassen, weil er erwartete, in seiner galiläischen Heimat vor einer ehrenvollen Aufnahme, wie er sie in Samaria (39—42), und vor einem Zulauf, wie er ihn in Judäa (3, 26. 29; 4, 1) gefunden hatte, sicher zu sein.[58])

[58]) Die Geschichte der Auslegung dieser Stelle ist ein trauriges Kapitel. Solche, die anerkannten, daß in der ganzen Erzählung von 3, 22 oder 4, 3 an nicht Ortschaften sondern die Landschaften Judäa, Samaria, Galiläa zu einander in Gegensatz gestellt seien, glaubten unter der πατρίς Judäa verstehen zu dürfen, sei es als die Heimat der Propheten (Orig.) oder des Messias (Thdr) oder, wegen der Geburt Jesu in Bethlehem, Jesu selbst (Lücke), immer noch besser, als daß Cyr., Calvin, Lange, Bengel u. a. Nazareth, Chrys. vermutungsweise sogar Kapernaum (cf Mt 9, 1) unter der πατρίς verstanden und annahmen, der Spruch vom Propheten solle erklären, daß Jesus sich mit Umgehung Nazareths in das übrige Galiläa begab, was dann nach Hengstenberg u. a. mit der Mt 4, 13 berichteten Übersiedelung von Nazareth nach Kapernaum identisch sein sollte! Ebenso dem klaren Wortlaut widersprechend war die Meinung von Meyer, wesentlich ebenso Godet: Da Jesus in seinem Vaterland Galiläa keine Ehre zu finden erwarten konnte, habe er sie sich im Ausland, in Judäa und Jerusalem erwerben müssen, um sie von dort in die Heimat mitzubringen, eine Erwägung, welche doch nur da allenfalls erträglich wäre, wo berichtet wurde, daß Jesus, statt sofort in Gal. eine Prophetentätigkeit zu entfalten, sich nach Judäa und Jerus. begeben habe, also etwa zu 2, 13, auch dort aber nur, wenn die dort berichtete Reise in deutlichen Gegensatz zu einem längeren Bleiben und Wirken in Gal. gestellt wäre, wie die Reise 4, 43 in Gegensatz zu einem solchen in Samaria gestellt ist (ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν κτλ.). Erkennt man letzteres an, so kann man nicht gleichzeitig, wie Weiß, den Beweggrund der sofortigen Weiterreise nach Gal. darin finden, daß Jesus in Gal., „wo er voraussichtlich noch keine Ehre hat, sich dieselbe durch seine Wirksamkeit verschaffen wollte“. Denn erstens würde dadurch gar nicht erklärt, worauf doch durch das zweimalige δύο ἡμέρας (40. 43) der stärkste Ton gelegt ist, daß Jesus nur 2 Tage und nicht 2 Monate in Samaria blieb. Zweitens zeigt Jesus nur das Gegenteil eines Drangs, jetzt in Gal. eine, Ehre beim Volk eintragende Wirksamkeit zu entfalten (48), und von Predigt oder Wundertätigkeit in Gal. hören wir, abgesehen von dem einen, ihm abgerungenen heilkräftigen Wort (50), vor 6, 2 überhaupt nichts. Drittens mußte nicht die Schwierigkeit, in der Heimat Anerkennung zu finden, sondern das trotzdem vorhandene Pflichtgefühl oder Verlangen Jesu, auch in der Heimat seinem Beruf nachzugehen, ausgesprochen werden (cf z. B. Lc 4, 43; 12, 49; Mt 9, 36). Viertens würde es, wenn dies hier ausgesprochen wäre, der Redeweise Jesu nicht entsprechen, seine berufsmäßige Arbeit als ein Suchen nach Ehre bei Landsleuten oder Fremden zu bezeichnen (Jo 5, 41; 7, 18; 8, 50). Das richtige Verständnis findet sich

Diese Erläuterung des Ev entspricht genau dem, was er von 3, 22 an erzählt hat, ebenso aber auch dem, was er 4, 46—54 erzählen wird. Die Einsicht, in welcher Jesus vor wenigen Tagen seine erfolgreiche Tätigkeit in Judäa abgebrochen hatte, und die Absicht, mit welcher er sich entschlossen hatte, statt dessen nach Galiläa zu gehen, sind unverändert geblieben. Er will jetzt keine Ehre haben; er will noch eine Zeit lang in der Stille und Verborgenheit sein. Noch immer gilt das *οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου* (2, 4). Durch *αὐτός,* nach überwiegender Bezeugung ohne folgendes *ὁ*, wird nicht wie 4, 2 durch *Ἰησοῦς αὐτός* im Gegensatz zu anderen Personen, die dasselbe gesagt haben könnten und entweder wirklich dies gesagt oder auch nicht gesagt haben, betont, daß Jesus selbst den Spruch getan habe, sondern es wird wie 2, 24 durch ein stark betontes „er" vor dem Eigennamen hervorgehoben, daß Jesus seinerseits so geurteilt habe, wozu den Gegensatz bildet, daß das Urteil oder das Verhalten anderer zu Jesus diesem seinem Urteil und seiner darauf gegründeten Erwartung nicht völlig entsprach. Eben dies aber berichtet v. 45—53. In Galiläa angekommen [59]) wurde er von seinen Landsleuten, welche auf dem letzten Passafest als Festpilger in Jerusalem Augenzeugen seiner Wundertaten (2, 23; 3, 2) gewesen waren, freundlich oder auch mit Begeisterung aufgenommen. Sie werden ähnliche Taten von ihm erwartet haben, wie sie ihn in Jerus. hatten tun sehen (cf Lc 4, 23). Diesen Gedanken legt der Ev dem Leser auch durch die folgende Einzelerzählung nahe, und zwar gleich zu Anfang (46) und nochmals am Schluß (54) durch die Erinnerung, daß Kana, der Schauplatz der einzigen Tat Jesu, welche er von dem diesmaligen Aufenthalt Jesu berichtet, derselbe Ort war, an welchem Jesus schon bei seiner vorigen Rückkehr aus Judäa nach Galiläa seine Wundermacht be-

---

im grunde schon bei Aug. tract. 16, 1 ff., nur etwas verdunkelt durch die typologische Deutung auf Heiden (Samariter) und Juden (Galiläer). Die Möglichkeit der oben gegebenen Auslegung erwog auch Calvin; klar und bestimmt gab sie wohl zuerst Hofmann, Weissagung u. Erfüllung II, 86. 88.

[59]) Die Anknüpfung durch *οὖν* nimmt ganz im Stil des Jo (2, 18; 3, 25; 4, 6[b], 9 s. oben S. 168 A 14, auch S. 226 zu 4, 1) die durch eine Zwischenbemerkung des Ev unterbrochene Erzählung wieder auf, greift auf v. 43 zurück. Es kann daher nicht als Gegengrund gegen obige Auslegung von v. 44 gelten. Auch bei jeder anderen Auslegung von v. 44 ergibt sich aus jenem Spruch oder aus der Tatsache, daß Jesus ihn gesprochen, durchaus nicht die Folge oder Folgerung, daß die Galiläer Jesum freudig aufnahmen. Dies ist lediglich dadurch veranlaßt, daß sie Zeugen seiner Taten in Jerus. gewesen waren. Man sollte doch nicht übersehen, daß der syllogistische Sinn von *οὖν* weder der ursprüngliche, noch jemals der alleinherrschende gewesen ist cf Kühner-Gerth § 507. 544. Jo hätte statt *οὖν* auch *δέ* (S[1] aber, Sc und) oder *μὲν οὖν* (allerdings, jedoch) schreiben können, brauchte es aber nicht zu tun. Der durch *αὐτός* angedeutete Gegensatz findet sich nicht in v. 45 für sich, sondern in v. 45—53.

wiesen hatte (2, 1—11). Wie 3, 1, ähnlich auch 11, 1, beginnt die Erzählung, entweder durch *δέ* (א D) oder *καί* (A B) angeknüpft: „Es war ein königlicher (Beamter) [60]) vorhanden, dessen Sohn krank war, (und zwar) in Kapernaum". Da die Nachricht von der Rückkehr Jesu nach Galiläa sich bis dorthin verbreitet hat, macht er sich selbst auf den Weg zu Jesus, den er in Nazareth vermutet haben wird, aber schon kurz vor dem Ziel seiner Reise in Kana antrifft (oben S. 148 f.) und bittet ihn, seinem bereits im Sterben liegenden Sohn Heilung zu bringen. Ob er schon früher Beziehungen zu Jesus gehabt hat, wozu es seit der Übersiedelung Jesu nach Kapernaum (2, 12) nicht an Gelegenheit fehlte; ob er einer der galiläischen Festpilger gewesen ist, von denen v. 45 sagt, oder ob er durch solche von den Taten Jesu in Jerusalem gehört hat, wissen wir nicht. Jesus aber sieht in ihm einen Vertreter der Galiläer, die ihm bei seiner Rückkehr mit vertrauensvoller Erwartung entgegenkamen; indem er, ihn mit anderen seinesgleichen zusammenfassend, seine Bitte durch das unmutsvolle Wort erwidert: „Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder [61]) sehet, werdet ihr gewiß nicht glauben".

---

[60]) D und wenige Min haben hier und v. 49 *βασιλίσκος* (d. h. kleiner König, Häuptling Polyb. III, 44, 5), die Lat meist *regulus* (a d v. 46 *basiliscus*), was auch Hier. beibehielt, obwohl er im Komm. zu Jes 65, 1 (Vall. IV, 771) richtig bemerkt, daß man *βασιλικός* richtiger durch *palatinus* (Hofbeamter) übersetzen sollte. Der mannigfaltige Gebrauch des Wortes entschuldigt es, daß Chrys. unentschieden läßt, ob der Mann aus königlichem Geschlecht oder Inhaber eines höheren Amtes gewesen sei. Erstere Bedeutung (z. B. Lucian, Dial. deorum 20, 1; auch wohl de salt. 64 und Polyb. XXXII, 15, 3, von Raphel dafür citirt, wenn dort nicht *βασιλέων* zu lesen wäre) ist jedenfalls recht selten. Bei Josephus *οἱ βασιλικοί* häufig, aber stets nur im Plural, nicht als Titel eines Einzelnen, die in königlichem Dienst stehenden Truppen bell. I, 1, 5; II, 3, 4; 4, 1; ant. XVII, 10, 3. 4. 7; vita 72, selten mit dem Zusatz *στρατιῶται* ant. XVII, 10, 6, oder *πεζοί* bell. II, 4, 2. In den berl. ägypt. Pap. häufig mit (12, 17; 108, 4; 1006, 4 cf Esther 9, 3) oder ohne (82, 7; 168, 20. 23) das in letzterem Fall zu ergänzende *γραμματεύς* von königlichen, in römischer Zeit kaiserlichen Kanzleibeamten. Nach Eus. vita Const. I, 16 erstreckt sich die Klasse der *βασιλ.* von der Hausdienerschaft bis zu den höchsten Staatsbeamten. Am gewöhnlichsten jedoch heißen so die in unmittelbarem Dienst des Königs stehenden Beamten, insbesondere die höheren und niederen Hofbeamten: Plut. Solon 27; Joseph. bell. I, 3, 10 (ein Mundschenk); II, 21, 3 (ein *ἐπίτροπος* des Agrippa II); VII, 5, 2 Abgesandte und Überbringer eines Geschenks des Partherkönigs an Titus; ant. X, 7, 5 (= Jer 38, 10); XV, 8, 4 (Niese 287 *τῶν ὑπηρετῶν* = 289 *τῶν βασιλικῶν*). Cf auch *οἱ βασ. δοῦλοι* bell. II, 4, 2 und *οἱ βασ. οἰκονόμοι* III Esra 8, 66. Hier. (s. vorhin) mag also Recht haben, wenn er es im Sinne von *αὐλικός* nimmt, cf auch Sc S[1] „ein Diener des Königs" (Burkitt richtig *a courtier*) und hier unten A 65. 66.

[61]) Das bei Jo nur hier mit *σημεῖα* verbundene *τέρατα* (in AG 9mal, Pl 3mal, außerdem nur Mt 24, 24; Mr 13, 22; Hb 2, 4), bei den Lat. richtig *prodigia*, bezeichnet die vom gewöhnlichen Naturlauf abweichenden Erscheinungen. Neben גבורות (*δυνάμεις*) in Verbindung mit נסים, weist Schlatter S. 63 cf S. 38 auch נפלאות in gleicher Verbindung nach.

Der Beamte hat einen starken Glauben an die Wundermacht Jesu mitgebracht. Jesus aber beurteilt nicht nur diesen, durch seine früheren Wundertaten begründeten Glauben äußerst ungünstig (2, 23ff.; 3, 2. 11), sondern spricht auch die Besorgnis aus, daß die Gläubigen dieser Art immer wieder, nicht wesentlich anders wie die Ungläubigen (2, 18), ihren Glauben von solchen sinnenfälligen Beweisen seiner Wundermacht abhängig machen (6, 30; 20, 25) und ohne solche niemals, aber auch durch wiederholte Wundertaten nur langsam zu dem echten, dieser Reizmittel nicht mehr bedürfenden Glauben gelangen werden (20, 27—29; 10, 38; 14, 11). Die Klage Jesu über den wundersüchtigen Halbglauben der Galiläer ist zugleich ein starker Ausdruck seiner Unlust, jetzt in Galiläa durch Wundertaten sich zu bezeugen (oben S. 151 f. zu 2, 4), und eine Bestätigung seiner Absicht, sich vorerst in seinem Heimatland nicht durch prophetisches Wirken Ehre zu erwerben. Aber sein letztes Wort ist diese Rüge und Klage ebensowenig wie die Zurückweisung seiner Mutter in 2, 4. Ohne zu widersprechen, aber auch ohne sich einschüchtern zu lassen, wiederholt der Beamte seine Bitte. Indem er voraussetzt, daß Jesus seine Reise ohnehin bis an seinen und seiner Familie Wohnsitz Kapernaum (2, 12) fortsetzen werde, faßt er sie jetzt in die Worte: „Herr, komme herab, ehe mein Knäblein stirbt" (49). Es handelt sich für den Vater um nichts weniger als um Leben oder Tod seines jungen Kindes, und es handelt sich für Jesus um nicht mehr als um den sofortigen Antritt einer kurzen Reise, die er aus eigenem Antrieb vielleicht nur einige Stunden oder einen Tag später antreten würde (cf 11, 3. 6. 21. 32). Daß Jesus, wenn er nur rechtzeitig eintrifft, den Tod des Kindes verhüten werde, ist dem Mann keinen Augenblick zweifelhaft. Aber noch eine Stufe höher führt ihn die überraschende Antwort Jesu: „Gehe hin, dein Sohn lebt." Daß Jesus nicht eine baldige Genesung des Kranken in Aussicht stellt, sondern im Präsens versichert, daß der schon mit dem Tode Ringende lebe (50. 53), ist mehr als, was an sich möglich wäre,[62]) ein starker Ausdruck der Zuversicht Jesu, daß der Kranke mit dem Leben davon kommen werde, ist vielmehr ebenso zu verstehen, wie die gleichlautende Meldung der Knechte (50): die Krisis ist eingetreten; die Todesgefahr ist jetzt überwunden; der anscheinend bereits Sterbende ist jetzt ein Lebender. Denn nach v. 51—53 hat in derselben Stunde, in welcher Jesus jenes, durch die Nachbildung v. 51 und die buchstäbliche Wiederholung v. 53 dem Leser tief sich einprägende Wort in Kana sprach, um 1 Uhr Nachmittags, das Fieber den Kranken in

[62]) Fut. Sinn hat auch bei Jo das Präs. nicht nur in *ἔρχομαι, ὑπάγω, πορεύομαι* (4, 25. 35; 8, 21; 14, 2f.), sondern auch 12, 26 *εἰμί*, 14, 19; 16, 16 *θεωρεῖτε*.

Kapernaum verlassen.[63]) Dem Vater mutet Jesus zu, daß er auf das Erscheinen des Wunderarztes am Krankenlager verzichte und dagegen dem majestätischen Wort des Sohnes glaube, dessen Wahrheit er erst am anderen Tage durch seine ihm nachreisenden und auf dem Wege begegnenden Knechte bestätigt bekommt und noch später, nach seiner Heimkehr mit Augen sieht und mit Händen greift. Er hat glauben gelernt, ohne zu sehen cf 20, 29; aber er hat auch in Erwiderung dieses gesteigerten Glaubens von der Herrlichkeit Jesu etwas zu sehen bekommen, was ihm zu einer neuen Stufe des Glaubens verholfen hat. Wenn von dem Mann, der vom Anfang der Erzählung an durchaus nicht als ein Ungläubiger sich gezeigt hat und im Verlauf der Geschichte von Stufe zu Stufe im Glauben wächst, schließlich noch einmal v. 53 cf 50 gesagt wird *ἐπίστευσεν* d. h. er faßte Glauben, wurde gläubig, so muß dies den aufmerksamen Leser um so mehr an 2, 11 erinnern, wo das Gleiche von der Wirkung des ersten Zeichens auf die schon vorher an Jesus gläubigen Jünger gesagt war, als der Ev (54) ausdrücklich dieses neue, gleichfalls nach einer Rückkehr von Judäa nach Galiläa und gleichfalls in Kana geschehene Zeichen als ein zweites in Parallele stellt, wie er auch schon v. 46 nicht nur bemerkt hat, daß das dem Leser von 2, 1 her bekannte galiläische Kana der Schauplatz der folgenden Erzählung sei, sondern auch die früher dort geschehene Wundertat in Erinnerung gebracht hat. Dagegen steht es nicht nur im 4. Ev, sondern in der ganzen ev Literatur einzig da, und erinnert vielmehr an Tatsachen und Erzählungsformen der späteren Missionsgeschichte,[64]) daß dieses *ἐπίστευσεν* nicht auf ihn beschränkt, sondern auf sein ganzes Haus ausgedehnt wird. Die ganze Familie, wozu außer dem genesenen Knäblein und anderen Blutsverwandten auch die Knechte (50) zu rechnen sind, wird eine christgläubige. Ein anderes, in allen seinen Gliedern gläubiges Haus lernen wir c. 11 kennen, erfahren aber nicht, wie es dazu gekommen ist. Jo würde die Bekehrung des ganzen Hauses hier schwerlich berichtet haben, wenn das Haus des Beamten nicht als ein nachmaliges Christenhaus von einiger Bedeutung gewesen wäre. Es liegt nahe, an jene Galiläerin Johanna, das Weib des Chuza, eines Beamten des Herodes Antipas, zu denken, welche neben anderen Frauen Jesum und die Apostel auf ihren Wanderungen begleiteten und mit ihrem Vermögen ihm dienten, d. h. die Reisekosten ganz oder teilweise be-

---

[63]) Zu *κομψότερον ἔσχεν*: cf Epict. III, 10, 13 der Arzt erfreut den Kranken durch das Wort *κομψῶς ἔχεις* opp. *κακῶς ἔχειν*, cf II, 18, 14 *κομψῶς σοί ἐστιν*. Der ingressive Aorist bezeichnet den Eintritt der Besserung. Über den Akkus. *ὥραν* v. 52 neben Dat. mit und ohne *ἐν* v. 53 s. Blaß § 34, 8; 38, 4. 5.

[64]) AG 11, 14 (cf 10, 2. 24. 44); 16, 15. 31. 33; 18, 8.

stritten,[65]) oder an jenen Manaën, einen Milchbruder oder Jugendgespielen desselben Herodes, welcher um 43—50, also etwa 12—20 Jahre später, neben anderen hebräischen Christen der ersten Generation in der Gemeinde zu Antiochien als Lehrer tätig war, und sehr wohl um a. 30 ein in Diensten des Tetrarchen Herodes stehender Beamter gewesen sein und einen jungen Sohn gehabt haben kann.[66]) Zu einer bestimmten Vermutung fehlen die Anhaltspunkte. Das Angeführte genügt aber zum Beweise dafür, daß Jo sich im Einklang mit ältester Überlieferung befindet, wenn er schon zur Zeit Jesu den Glauben an ihn in den Kreisen der Beamten des Tetrarchen von Galiläa Wurzel schlagen läßt. Mutwillig dagegen hat man aus gewissen oberflächlichen Ähnlichkeiten dieser Erzählung mit derjenigen in Mt 8, 5—13; Lc 7, 1—10 geschlossen, daß Jo in Ermangelung eigener Erfindungsgabe aus diesen Stücken seine Geschichte gebildet habe. Der Nerv jener Erzählung liegt darin, daß ein Heide die Juden durch seinen großen Glauben beschämt (Bd I^2, 334 ff.). Den *βασιλ.* des Jo betrachtet Jesu als einen Vertreter der zu den Festen nach Jerusalem wallfahrenden Bevölkerung Galiläas, ist also zweifellos ein Jude. Warum Jo, der doch wahrlich nicht partikularistischer denkt wie die Syn., die vorgefundene Erzählung in diesem Punkt radikal umgestaltet haben sollte, vermag niemand zu erklären. Es hätte sich doch eine schöne Steigerung ergeben von den Judäern in 3, 22—4, 2 zu den halbjüdischen Samaritern in 4, 4—42 und von da zu einem Heiden, der aufs Wort glaubt, in 4, 46—54, und letzterer wäre eine glänzende Be-

---

[65]) Lc 8, 1—3. Chuza wird durch *ἐπίτροπος Ἡρῴδου* wahrscheinlich als Vermögensverwalter, Rentamtmann oder dgl. des Landesfürsten bezeichnet. Wenn dieser Herodes, dessen genauer Titel Tetrarch war (Mt 14, 1; Lc 3, 1. 19), daneben ungenauer Weise manchmal *βασιλεύς* genannt wurde (Mt 14, 9; Mr 6, 14 cf Mt 2, 22; Mr 6, 23; wie von Jos. ant. XVIII, 4, 3 der Ethnarch Archelaus), so versteht sich von selbst, daß man nach dem Tode des alten Herodes und ehe einer aus seinem Hause den Königstitel erhalten hatte, erst recht nicht aufhörte, Truppen, Diener, Beamte der herodäischen Fürsten „königlich“ zu nennen cf Einl II^3, 2ö6 A 3; 316 A 6 und mehrere Stellen oben A 60. Der *βασιλικός* von Jo 4 ist kein untergeordneter Lakai, sondern hat selbst seine Diener (v. 51), war also ein besser gestellter Beamter.

[66]) AG 13, 1. Ein anderer, jüngerer Manaën oder Manaïmos, dessen Mutter nach einem Excerpt aus Papias zu Lebzeiten des Evangelisten Philippus, also auch des Jo, wahrscheinlich um 70—100, vom Tode erweckt worden sein und nach dem Zusammenhang dieser Angabe den Regierungsantritt Hadrians (a. 117) überlebt haben soll (Forsch VI, 110. 166), könnte ein, wie so oft bei Griechen und Juden, mit dem Großvater gleichnamiger Enkel des AG 13, 1 genannten Manaën sein. — Nach dem sogen. Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden (ed. Bratke p. 35 cf p. 106 ff. 218 und Anastas. abb. disput. adv. Jud. Migne 89, 1248) soll der *βασιλικός* von Jo 4, der dort dazu noch den lächerlichen Titel eines Prokonsuls (*ἀνθύπατος*) erhält, ein Bruder des Jaïr (Mr 5, 22; Lc 8, 41) gewesen sein.

stätigung dafür gewesen, daß Jesus in der Tat ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (42) ist. Der Heide bei Mt und Lc ist ein in Diensten des Antipas stehender Officier, der jüdische βασιλ. ist das jedenfalls nicht; denn βασιλ. ist nie Bezeichnung eines bestimmten militärischen Rangs gewesen. Er ist vielmehr ein bürgerlicher Hof- oder Staatsbeamter. Beide sind in Kapernaum ansässig, aber der Ort der Begegnung des Mannes mit Jesus und des Zeichens, das Jesus tat, ist hier Kana, dort Kapernaum. Der Kranke ist dort ein Knecht, hier ein Sohn des Hilfe Suchenden. Dort faßt der Bittende aus eigenem Antrieb den Gedanken, daß Jesus auch aus der Ferne durch ein Befehlswort den Kranken heilen könne, und verzichtet in solchem Glauben auf die Erfüllung seiner Bitte um den persönlichen Besuch Jesu in seinem Hause. Hier beharrt der Vater trotz der Rüge Jesu auf seiner Bitte um den Besuch Jesu und wird durch die Gesunderklärung des in der Ferne bleibenden Jesus überrascht. Dort spricht Jesus, wie der Bittende erwartet hatte, ein die Heilung gebietendes und bewirkendes Wort (Mt 8, 13), hier stellt sich Jesus nur dar als den Seher, der ohne natürliche Vermittlung erkennt, was in der Ferne geschieht (cf 1, 48; 11, 11), und gerade dies erfordert und veranlaßt die höchste Steigerung des Glaubens, während der Hauptmann die von Jesus bewunderte Höhe des Glaubens schon vor dem entscheidenden Wort Jesu erreicht hat.[67]) Woher und wozu alle diese Verschiedenheiten, wenn sie das willkürliche Erzeugnis eines um Stoff verlegenen und zu freier Erfindung unfähigen Schriftstellers sind? und welches wäre die durch diese alles einzelne umbildende Darstellung ausgedrückte Idee? Dazu kommt die völlig verschiedene geschichtliche Situation. Dort handelt es sich um ein Ereignis mitten aus der Zeit des großen galiläischen Wirkens Jesu, welches erst nach der Verhaftung des Täufers begonnen hat (Mt 4, 12; Mr 1, 14); hier um ein Ereignis aus der Zeit, da Johannes noch in Freiheit tätig war (3, 24), unmittelbar nach dem Ende einer Reise Jesu von Judäa nach Galiläa (4, 47), welche Jesus darum unternommen hat, weil er der Wirksamkeit des Täufers kein vorzeitiges Ende bereiten will (4, 1—3), so daß jeder Versuch, unter Voraussetzung der wesentlichen Glaubwürdigkeit beider Berichte diese Reise mit der von Mt 4, 12; Mr 1, 14 zu identificiren, eine bare Unmöglichkeit ist. Dort eine Heilung, welcher viele andere in Galiläa vorangegangen waren und viele andere in der nächsten Zeit gefolgt sind cf Bd I², 329 f.; hier eine vereinzelte, Jesu wider seinen anfänglichen Willen abgerungene Wundertat. Nach Jo 4, 1—4. 43 (oben S. 262 f.) zieht sich Jesus aus der öffent-

[67]) Das auch Mt 8, 7 (Bd. I², 335 f.); Lc 7, 4 f. bezeugte oder doch angedeutete anfängliche Widerstreben Jesu läßt sich nicht vergleichen, da das dortige Motiv, das Heidentum des Hilfesuchenden bei Jo fehlt und geradezu ausgeschlossen ist.

lichen Wirksamkeit in Judäa und vor der Zutunlichkeit der Samariter nach Galiläa zurück, um noch eine Weile in der Stille zu bleiben und vor ähnlichen Erfolgen, wie sie ihm in Judäa und Samaria zugefallen waren, sicher zu sein. Er hält die Absicht, sich einer Aufsehen erregenden Prophetentätigkeit zu enthalten, trotz der nicht von ihm erwarteten freundlichen Aufnahme bei den Galiläern fest. Er bringt sie zu schroffem Ausdruck durch das Wort des Unmuts v. 48, und er verhüllt seine Wundermacht, indem er sich damit begnügt, sich als einen Hellseher darzustellen. Endlich will die nachdrückliche Parallelisirung dieses zweiten galiläischen *σημεῖον* mit dem ersten v. 46 und 54 gewürdigt sein. Wie auf die Darstellung des ersten 2, 1—11 keinerlei Andeutung oder summarische Erwähnung von ähnlichen Taten folgt, die in der nächsten Folgezeit sich daran angeschlossen hätten (cf dagegen 2, 23 ff.; 4, 45; 6, 2; 11, 47), so wird auch von diesem zweiten Aufenthalt in Galiläa außer der einen Tat schlechterdings nichts berichtet. Indem Jo die Heilung des Beamtensohnes als zweites Zeichen in Galiläa bezeichnet, bestätigt er vollends den Eindruck, welchen der Leser schon bei 2, 1—11 unvermeidlich empfangen hat, daß das erste zu Kana geschehene Wunder wohl ein Anfang der Zeichen Jesu gewesen ist, aber ein Anfang, der gerade da, wo es geschehen, zunächst keine Fortsetzung gefunden hat. Erst nach vielen Monaten folgt ein zweites. Aber auch dieses ist als eine vereinzelte Tat dargestellt. Erst 6, 2 hören wir von einer regelmäßigen Heiltätigkeit in Galiläa. Hätte diese im Anschluß an die Heilung des Beamtensohnes während des damaligen galiläischen Aufenthalts Jesu sich entwickelt, so könnte in 4, 43—54 nicht jede Andeutung von dieser den damaligen Absichten Jesu widersprechenden Entwicklung der Dinge fehlen. Jo hat vielmehr alles dazu getan, um diese Vorstellung fernzuhalten. Wie lange die Zeit der Zurückgezogenheit in Galiläa gedauert hat, hängt davon ab, welches Fest es war, das Jesum nach 5, 1 wieder einmal nach Jerusalem führte.

III. Jesus der Lebendigmacher im Kampf mit dem Judentum c. 5, 1—11, 57.[1])

1. Die Heilung am Sabbath c. 5. Die Anknüpfung durch *μετὰ ταῦτα*, welches nicht wie *μετὰ τοῦτο* (2, 12; 11, 7. 11; 19, 28) auf das zuletzt erzählte Ereignis, sondern auf eine Vielheit

[1]) Die Rechtfertigung dieser Überschrift bringt die Auslegung. Doch sei gleich hier bemerkt, daß im jüngeren Hebräisch und in den aram. Dialekten חיא (leben) sehr dehnbarer Bedeutung ist. Das Kal auch von Genesung der Kranken, Auferstehung der Toten und bei den alten Syrern regelmäßig = *σώζεσθαι* z. B. Jo 3, 17, dem entsprechend in den kausativen

vorher berichteter Tatsachen zurückweist (3, 22; 6, 1; 7, 1; 19, 38; 21, 2), gibt keinen Anhalt zur Bestimmung des Zeitabstandes zwischen dem Voranstehenden und dem Folgenden, schließt auch nicht aus, daß an sich bedeutsame Ereignisse zwischeninneliegen, welche der Schriftsteller nur nicht Anlaß hat zu erwähnen. Bedeutet es doch z. B. 13, 7; Ap 1, 19 „in einem späteren zukünftigen Zeitpunkt“ im Gegensatz zur Gegenwart; und AG 13, 20 (v. l.) überbrückt es einen Zeitraum von 450 Jahren. Eine genauere Zeitbestimmung bietet uns v. 1 überhaupt nicht, wenn es nicht gelingt, festzustellen, welches Fest es war, welches Jesum veranlaßte, wieder einmal nach Jerusalem zu pilgern. Erschwert, wenn auch nicht unmöglich gemacht ist dies aber dadurch, daß seit alter Zeit der Text zwischen ἑορτή und ἡ ἑορτή schwankt. Die äußere Bezeugung ist, was die griech. Hss anlangt, für beide LAen ziemlich die gleiche.[2]) Dazu kommt, daß die ältesten Versionen, die syr. wie die lat. den Unterschied gar nicht auszudrücken vermögen, und daß auch gelegentliche Bezugnahmen der Schriftsteller gleichfalls mehrdeutig sind.[3]) Darf man aber diejenigen Autoren, welche ohne jede Begründung das Passa verstehen,[4]) den Zeugen für ἡ ἑορτή

Konjugationen nicht nur ins Leben rufen, sondern auch am Leben erhalten, ernähren, von tötlicher Krankheit heilen und σώζειν. Für σωτήρ z. B. Jo 4, 42 Ss Sc Sh S[1], auch in der theologischen Sprache regelmäßig מְחַיָּנָא der Lebendigmacher, Lebensspender.

[2]) Zu den Zeugen für ἡ ἑορτή (אCE etc.) gehört die Gruppe von Min 1, ferner auch cod. Λ, wie man bei Tischend., Anecdota sacra et prof. (ed. II a. 1861) p. 4 im Widerspruch mit der Angabe in der Edit. 8 sieht; zu den Zeugen für ἑορτή (ABD etc.) NOl und die Ferrargr. Merkwürdigerweise scheinen sich die Korrektoren der vorhandenen Unc um die Variante nicht bekümmert zu haben.

[3]) Z. B. Orig., dessen Auslegung zur Stelle nicht erhalten ist, scheint den Artikel gelesen zu haben, wenn er am Schluß der Auslegung von c. 4 (tom. 13, 64) mit bezug auf c. 5 schreibt περὶ τῶν ἐν τῇ ἑορτῇ τῶν Ἰουδαίων πεπραγμένων. Dagegen ist tom. 13, 39 als sein Bibeltext ἑορτή ohne Artikel überliefert; aber sein Bedenken dagegen, daß darunter das Passa zu verstehen sei, und seine Berufung auf Jo 7, 2 lassen an der Echtheit des artikellosen ἑορτή zweifeln. Cf tom. 13, 54 a. E. ἐνστάσης τῆς τ. Ἰ. ἑορτῆς in bezug auf 5, 1.

[4]) Daß dies Tatian's Auffassung war, meine ich Forsch I, 251 f. bewiesen zu haben cf ebendort S. 258 und GK II, 544. 545. 554. Ihm folgt ohne jedes Wort der Begründung oder Erwägung anderer Möglichkeiten Iren. II, 22, 3. Nur ἡ ἑορτή konnte die Meinung erzeugen, daß hier das jüdische Hauptfest gemeint sei; als solches betrachteten nämlich die Ausleger von ihrem christlichen Standpunkt aus von jeher das Passa, weil an dieses sich die heiligsten Erinnerungen der Christenheit knüpften, und der Name nur dieses jüdischen Festes vom Ausgang der Apostelzeit an in die Kirche übergegangen war. So schon Herakleon zu 2, 13 (bei Orig. tom. 10, 19 αὕτη ἡ μεγάλη ἑορτή κτλ.) ohne Bezugnahme auf 5, 1, und zu dieser Stelle das Chron. pasch. (ed. Dindorf I, 406, 1). Die törichte Folgerung des Chron., daß aus diesem Grunde ἑορτή bei Jo sowohl mit Artikel (2, 13) als ohne denselben (5, 1) vom Passa zu verstehen sei, zeugt nur von der

zurechnen, weil sonst nicht zu begreifen ist, wie sie das ganz unbestimmte ἑορτή so zuversichtlich auf dieses bestimmte Fest deuten konnten, so ist ἡ ἑ. die früher bezeugte LA. Für diese spricht aber auch, daß Jo keines der sonst von ihm erwähnten Feste durch ἑ. ohne Artikel als ein beliebiges jüdisches Fest, sondern alle mit ihrem genauen Namen benannt hat.[5]) Nur wenn er ἡ ἑ. schrieb, blieb er dieser seiner Gewohnheit treu; denn obgleich man bezweifeln mag, ob seine ersten griechischen Leser ihn besser verstanden, als die meisten späteren, so kann doch keiner Frage unterliegen, daß der Hebräer Jo damit ein ganz bestimmtes Fest, nämlich das Laubhüttenfest genannt haben wollte und bezeichnet zu haben meinte. Aus 7, 2 konnte und mußte auch der des jüdischen Sprachgebrauchs unkundige Leser dies erkennen; denn dort ist ἡ ἑ. τ. Ἰουδ. ja nicht wie 6, 4 (cf 2, 13; 11, 55 [a]) als Apposition dem Namen des jüdischen Festes beigefügt, um es von einem gleichnamigen christlichen Fest zu unterscheiden (s. oben S. 164 A 5 und zu 6, 4), sondern umgekehrt zu ἡ ἑ. τ. Ἰουδ. als dem zunächst gewählten Namen des Festes aus bestimmten Anlaß (s. unten zu 7, 2. 37) der signifikantere zweite Name ἡ σκηνοπηγία als erläuternde Apposition beigefügt. Als das fröhlichste und von jeher volkstümlichste der jüdischen Wallfahrtsfeste hieß das Hüttenfest bei den Juden seit

Macht der alten exegetischen Tradition über den gesunden Menschenverstand auch bei denen, zu deren Zeit bereits artikelloses ἑ. herrschende LA geworden war. Entstanden kann die Deutung auf das Passa bei denkenden Menschen wie Tatian und Irenäus aus ἑ. ohne Artikel nicht sein. Ebensowenig kann aber ἡ ἑ. statt des urspr. ἑ. aus dem Bedürfnis entstanden sein, die Chronologie zu fixiren (so Westcott-Hort app. p. 76); denn durch den bloßen Artikel war für christliche Leser das Fest und die Jahreszeit durchaus ungenügend bestimmt, und angesichts des 6, 4 erwähnten Passas hätte artikelloses ἑ. an jedes andere Fest eher als an das Passa denken lassen. Selbstverständlich läßt sich ein zu πάσχα hinzutretendes (2, 23) oder auf ein bereits mit Namen genanntes Fest zurückweisendes ἡ ἑ. (4, 45; 7, 8. 10. 11. 14. 37; 11, 56; 12, 12. 20; 13, 29; Mt 26, 5; 27, 15 v. l.; Lc 2, 42) nicht vergleichen. Auf grund der LA ohne Artikel begnügte sich Theodor syr. p. 107, 19 damit, daß „ein anderes Fest" im Unterschied von dem 2, 13 genannten Passa gemeint sei; ebenso Epiph. haer. 51, 21 (Dindorf II, 481, 5 nach cod. Van.), der als Möglichkeiten Pfingsten oder Laubhütten nennt. Für Pfingsten entschieden sich Chrys., Cyr. Al.; für Laubhütten der Schreiber der Min. 131, welcher zu ἡ (?) ἑ. zusetzte ἡ σκηνοπηγία (ganz wie 7, 2). Dagegen bietet der wichtige cod. Λ (s. oben A 2) hinter ἡ ἑ. τῶν statt Ἰουδαίων vielmehr ἀζύμων, hält also ebenso an der ältesten Deutung wie in bezug auf den Artikel an der urspr. LA fest. Wohl nur als Schreibfehler ist zu beurteilen, daß in 2 Hss von Sh τῶν Ἰουδαίων fehlt, so daß nun das mit einem hierauf hinweisenden Suffix versehene Wort „Fest" den Schein erweckt, als ob (ἡ) ἑορτὴ αὐτῶν zu grunde liege.

[5]) τὸ πάσχα mit folgendem τῶν Ἰουδ. 2, 13; 11, 55[a], oder mit ἡ ἑορτή 2, 23, oder ἡ ἑ. τ. Ἰουδ. 6, 4, oder ἡ ἑ. τοῦ πάσχα 13, 1, oder ohne jeden Zusatz 11, 55[b]; 12, 1; 18, (28?) 39; 19, 14. — Die σκηνοπηγία 7, 2; τὰ ἐγκαίνια 10, 22.

lange „das Fest“ schlechthin (חָג ἑορτή).[6]) Ist dieses hier gemeint, so liegen zwischen der Durchreise durch Samaria etwa im Januar (4, 35 oben S. 253) und dem neuen Besuch Jerusalems zum Hüttenfest (15.—22. Tischri) um den Anfang des Oktober etwa 9 Monate, während welcher Jesus in Galiläa in der Zurückgezogenheit gelebt und die in diese Zeit fallenden Wallfahrtsfeste, ein Passa und eine Pentekoste, nicht besucht hat. Sind seine Jünger in dieser langen Zeit, wie kaum zu bezweifeln ist, wieder ihren irdischen Berufen nachgegangen (cf Mt 4, 18—22), so kann es um so weniger befremden, daß sie weder 5, 1 noch in diesem ganzen Kapitel erwähnt werden.[7]) Sie scheinen ihren Meister diesmal nicht begleitet zu haben. Er reist nicht als Rabbi an der Spitze einer Schaar von Schülern, sondern als einfacher Festpilger. Das durch Jo uns dar-

---

[6]) Schon das ist bemerkenswert, daß in der Aufzählung der Feste (מוֹעֲדִים) Lev 23 nur das 7tägige Mazzothfest v. 6 und mit viel größerem Nachdruck das 7tägige Hüttenfest v. 39. 41 חָג genannt wird, nicht das von Mazzoth unterschiedene Passa oder das Wochenfest, der Neujahrstag, der Versöhnungstag. Deutlicher zeugen für die Einschränkung des Begriffs 1 Reg 8, 2 (= 2 Chron 5, 3 cf 7, 8f.) und Ez 45, 25, wo ohne jede Näherbestimmung oder vorangegangene deutlichere Benennung mit בֶּחָג (LXX ἐν τῇ ἑορτῇ, cod. Al. auch 1 Reg 8, 2, wo Vat. und Lucian die Worte auslassen) das Hüttenfest bezeichnet wird. Cf auch Neh 8, 14 und 1 Reg 12, 32 (בֶּחָג κατὰ τὴν ἑορτήν, wo von der Verlegung des Festes durch Jerobeam auf den 8. Monat die Rede ist). Geläufig ist dieser Gebrauch von ἡ ἑορτή auch dem Josephus (cf Einl II[3], 651 über bell. II, 12, 3; ant. XX, 9, 3; auch ant. XIII, 13, 5; bell. I, 4, 3 ist der Artikel echt), und er entspricht seiner Angabe ant. VIII, 4, 1; XV, 3, 3, daß dieses Fest bei den Juden das heiligste, größte und eifrigst gefeierte sei, eine Schätzung des Hüttenfestes, welche auch dem Plutarch bekannt war (sympos. probl. IV, 6, 2) τῆς μεγίστης καὶ τελειοτάτης ἑορτῆς παρ᾽ αὐτοῖς ὁ καιρός, cf Philo de septen. 10. Für den rabbin. Sprachgebrauch cf Levy u. Jastrow s. v. חג und חגא. Dieser engere Gebrauch schließt selbstverständlich den weiteren Gebrauch des entweder artikellosen oder, wenn im Zusammenhang der Rede das Fest bereits anders bestimmt ist, auch das mit dem Artikel versehene חג, חגא, ἑορτή nicht aus, wohl aber, daß abgesehen von solchen Fällen (s. auch oben A 4 a. E.) noch ein zweites Fest הֶחָג, ἡ ἑορτή mit oder ohne τῶν Ἰουδ. genannt worden sei. Weder von Passa, noch Pfingsten läßt sich dies nachweisen, geschweige von den geringeren Festen Chanukka und Purim. Pfingsten ist nach Jos. ant. XIII, 8, 4; XVII, 10, 2; bell. II, 3, 1; VI, 5, 3 eine πάτριός τις ἑορτή, welche die (griech. redenden) Juden πεντηκοστή nennen. In ihrer aram. Landessprache aber nennen die Juden es nach ant. III, 10, 6 wie nach der rabbinischen Literatur ἀσαρϑα (עֲצַרְתָּא = hebr. עֲצָרָה oder עֲצֶרֶת), ein Wort, welches LXX nie mit ἑορτή, je einmal mit πανήγυρις und σύνοδος, 5mal mit ἐξόδιον wiedergibt. Tert. de bapt. 19 irrt sich, wenn er zu Jer 31, 8, wo seine LXX ihm nur ἐν ἑορτῇ ohne folgendes φασέκ geboten zu haben scheint, bemerkt: *Paschae diem significat et Pentecostes qui est proprie dies festus.*

[7]) Dies geschieht zwar auch nicht in den Angaben über die Reisen Jesu 2, 13; 4, 3f. 43; 7, 11; 10, 40; 11, 54[a]; 12, 1, wohl aber innerhalb der Berichte über die Aufenthalte am Ziel der dort erwähnten Reisen 2, 17. 22; 4, 8ff.; 9, 2ff.; 11, 8ff.; 11, 54[b]; 12, 4. 22 etc. Wie Theodor (syr. 107, 14) zu dem Text kommt: „und es war ein Fest der Juden und es ging Jesus und seine Jünger hinauf nach Jerusalem“, weiß ich nicht.

gebotene Schema der Geschichte würde nicht wesentlich verändert, wenn artikelloses ἑορτή als echter Text von 5, 1 anzuerkennen wäre, und wir somit darauf angewiesen wären, zu erraten, welches Fest gemeint sei. Das nächste auf den Januar (4, 35) folgende Fest des jüdischen Kalenders, Purim, einen Monat vor dem Passa, könnte jedenfalls nicht gemeint sein. Denn erstens war diese Feier in keiner Weise an den Tempel und Jerus. gebunden und kann daher, auch abgesehen davon, daß Jesus an diesem Fest, dessen Entstehungsgeschichte das Buch Esther erzählt, schwerlich ein Gefallen finden konnte, für ihn nicht der Beweggrund zu einer Reise nach Jerus. gewesen sein, wie es nach 5, 1 das dort gemeinte Fest gewesen ist. Zweitens würden dann zwischen 5, 1 und der Nähe des Passa 6, 4 (cf 11, 55), zumal auch für die Rückreise von Jerus. nach Kapernaum noch 3—4 Tage abzurechnen wären, höchstens 3 Wochen liegen. Nun aber versetzt uns c. 6 auf den Höhepunkt des galiläischen Wirkens Jesu. Durch seine Heilungstaten angezogen, begleiten ihn tausende und wollen ihn zum König ausrufen; die Apostel sind längst erwählt, und schon beginnt eine rückläufige Bewegung sich bemerklich zu machen. Auch abgesehen von den synoptischen Berichten liegt auf der Hand, daß ein solcher Stand der Dinge nur die Folge einer Monate lang anhaltenden Predigt- und Heiltätigkeit Jesu in Galiläa gewesen sein kann. Da nun aber, wie gezeigt, in der Zeit vor 5, 1 für eine solche kein Raum ist, so müßte, wenn 5, 1 Purim gemeint wäre, das gesamte prophetische Wirken Jesu in Galiläa, welches nach Mt 4, 12; Mr 1, 14 erst nach der Verhaftung des Täufers seinen Anfang genommen hat, und in Mt 4, 12—14, 12; Mr 1, 14—6, 29 bis zu dem Höhepunkt dargestellt ist, auf welchen Jo 6 ohne jede Vorbereitung uns stellt, in der kurzen Zeit von kaum 3 Wochen verlaufen sein, was doch undenkbar ist. Ist demnach von Purim abzusehen und an eines der drei Wallfahrtsfeste Passa, Pfingsten oder Laubhütten zu denken, so braucht die letzte Möglichkeit, welche nach der LA ἡ ἑορτή mit der Wirklichkeit sich deckt, nicht nochmals in ihre historischen Konsequenzen verfolgt zu werden. Wäre das Passa gemeint, so würde der Zeitabstand zwischen 4, 35 und 5, 1 sich auf c. 3 Monate ermäßigen und dagegen der Abstand zwischen 5, 1 und 6, 4 ein ganzes Jahr betragen. Wäre Pfingsten gemeint, so würden zwischen 4, 35 und 5, 1 c. 4—5 Monate, in welche ein Passa fiel, zwischen 5, 1 und 6, 4 c. 10—11 Monate liegen. In allen diesen drei Fällen fiele zwischen das Passa von 2, 13 und dasjenige von 6, 4 ein Passa, welches Jesus nicht in Jerus. gefeiert hat, und zwischen dem ersten Passa 2, 13 und dem letzten 12, 1 verlaufen 3 Jahre, so daß die gesamte Selbstbezeugung Jesu als Messias von 1, 29 an einen Zeitraum von 3 Jahren und einigen Wochen oder Monaten beansprucht.

Kehren wir nach dieser kaum vermeidlichen Abschweifung zum Text zurück, so drängt sich uns in v. 2—5 eine ganze Kette textkritischer Fragen auf, ohne deren Entscheidung kein Schritt weiter zu tun ist. Die äußerst variante Überlieferung der Worte zwischen *Ἰεροσολύμοις* und *πέντε*, sowie die teilweise sehr wunderlichen alten Übersetzungen beweisen, daß der urspr. Text ein für die mit den hier beschriebenen Ortsverhältnissen Unbekannten schwieriger und dunkler war. Von vornherein verdient daher keinen Glauben der ohnehin gering bezeugte Text ohne *ἐπὶ* (oder *ἐν*) *τῇ* vor *προβ.*; [8]) denn die dadurch gebotene Fassung von *προβατικῇ* als Nomin. und als Attribut zu *κολυμβήθρα* ergibt den sehr einfachen Satz: „es befindet sich zu Jerus. ein (aus irgend welchem Grund) nach den

[8]) Es wird nicht überflüssig sein, die Überlieferung in diesem Punkt übersichtlich zu reproduciren: a) Am radikalsten halfen sich Sc S[1] und, in merkwürdiger Übereinstimmung mit den alten Syrern, Theoph. lat. (Forsch II, 81. 232) und l durch Auslassung nicht nur der Präposition und des Artikels vor *προβ.*, sondern auch dieses Substantivs. Dies läßt sich von Iren. II, 24, 4 (*natatoria piscina quinque habebat porticus*) cf 22, 3 und von Tert. bapt. 15; c. Jud. 13 (*piscina Bethsaida*) nicht behaupten, da sie bei ihren Bezugnahmen auf die Stelle keinen Anlaß hatten, die vorangehenden Worte zu citiren. Textkritisch bedeutungslos ist auch die Auslassung nur von *προβ.* in d (gegen D) und r. Sie ist durch die bei den Lat üblich gewordene übervollständige Übersetzung von *κολ.* durch *natatoria piscina* oder *pisc. nat.* veranlaßt. Da *piscina* ursprünglich Fischteich heißt, längst jedoch in dem weiteren Sinn von Wasserbassin, Schwimmteich gebraucht wurde (cf Aug. doctr. christ. III, 29, 40), so ist *natatoria*, das sowohl adjekt. als subst. gebraucht wird, entweder eine zweite, genauere Übersetzung von *κολ.* (*κολυμβᾶν* tauchen, schwimmen), oder eine Näherbestimmung von *piscina*, um den Gedanken an einen Fischteich fern zu halten. Einzelne Schreiber, welche den griech. Text zur Seite hatten, meinten durch diese Doppelübersetzung von *κολ.* die beiden Worte des Originals *προβ.* und *κολ.* wiedergegeben zu haben. — b) *ἐπὶ* (oder *ἐν*) *τῇ* om. א*, wenige Min., e u. manche Hss der Vulg, Chrys., wahrscheinlich auch Eus. Topogr. ed Klostermann 58, 21 und Theodor, welcher 108, 1 („er kam an eine Badestätte, welche hebräisch heißt“ etc.) zwar auch *προβ.* wegläßt, dann aber doch dieses Wort im Text voraussetzt, wenn er 108, 7 bemerkt, daß dort die Eingeweide der Opferlämmer gewaschen wurden, cf Fritzsche p. 26 und zur Sache Eus. l. l., Ammonius bei Cramer 227. — c) *ἐπὶ τῇ προβ.* haben B C, die meisten Unc u. Min, auch N Ol, von den Lat. c f δ Vulg (*super probatica*), Sah Kopt, S[3]. Dahin gehört auch Sh; denn (v. l. מעילא) על מעלא (eine Hs ohne ד) דפסקינא „über (oder bei) dem Eingang (oder Zugang) eines Teiches (lat. *piscina*, auch bei Juden und Syrern als Fremdwort gebräuchlich) beruht auf der kühnen Konjektur *ἐπὶ τῇ προσβατικῇ* (statt *προβ.*) *κολυμβήθρας* (statt — *ρα*) und einer nicht minder kühnen Deutung derselben. d) *ἐν τῇ προβ.* A D G L Nonnus, von den Lat. q (über d r s. vorhin); was die Präposition anlangt, auch a b ff[2]. Das sonderbare *in inferiore* (rem) *parte* (tem) dieser Hss ist wahrscheinlich aus einer Glosse entstanden, welche urspr. zu dem vielfach in *Bezetha*, *Bezatha* verschriebenen *Bethesda* gehört haben wird; denn nach Jos. bell. II, 19, 4 cf II, 15, 5; V, 4, 2; 5, 8 lag Bezatha „die Neustadt“ oder ein Teil derselben zwar auf einem Hügel, bildete aber doch einen Gegensatz zu der „Oberstadt“ s. unten A 15.

Schafen benannter Schwimmteich", woran sich das Folgende bis *ἔχουσα*, gleichviel welche der überlieferten LAen man dort bevorzugt, bequem anschließt. Ist aber *ἐπὶ τ. προβ.* zu lesen, woneben *ἐν τ. προβ.* nicht in Betracht kommen kann (s. A 8), so ist auch nicht zu bezweifeln, daß dies nicht Attribut zu *κολυμβήθρα* ist, sondern *κολυμβήθρα* als Nomin. zu schreiben und als Subjekt des Satzes zu verstehen ist. Selbstverständlich ist dies notwendig, wenn das so gut wie gar nicht bezeugte *τὸ λεγόμενον* echt sein sollte,[9]) denn das folgende *ἔχουσα* kann nur an einen vorangehenden femininen Nomin. sich anschließen. Geboten ist diese Fassung von *κολ.* aber auch nach der stark bezeugten LA *ἡ ἐπιλεγομένη*, denn dies erfordert erstens, daß der fragliche Ort oder Gegenstand, dessen hebräischer Beiname hiemit mitgeteilt wird, schon vorher irgendwie benannt sei, und ist zweitens ebenso wie das weniger gut bezeugte *ἡ λεγομένη* und vollends *τὸ λεγόμενον*, schon wegen seines Artikels ganz ungeeignet, in einem Satz wie dieser einen noch gar nicht genannten und, wie die umständliche Beschreibung zeigt, den Lesern unbekannten Gegenstand einzuführen.[10]) Dazu kommt, daß, wenn *ἡ λεγ.* oder *ἡ ἐπιλ.*, nicht attributive Näherbestimmung zu *κολ.*, sondern selbständiges Subjekt sein soll, eine sehr befremdliche Behandlung von *Βηθεσδά* als Femin. vorläge. Ist demnach *κολ.* Subjekt, so ist zu *τῇ προβατικῇ*, wie so oft zu Adjektiven dieser Bildung ein Substantiv zu ergänzen,[11]) und zwar *πύλῃ*, denn es

---

[9]) So nur ℵ*. Dagegen *ἡ λεγομένη* (nicht, wie Tschd. angibt, *λεγομένη*) D V Ol, die Gruppe von 1, viele alte Lat, sowie Sc S¹ S³ Sh, wenn auf die Versionen hier Verlaß ist. Endlich *ἡ ἐπιλεγομένη* A B C u. die Masse der Unc (auch N) und Min (darunter Ferrargr.), Chrys. (z. St., bei Migne ohne *ἡ*), Sah Kopt, cf Vulg.

[10]) Griech. nicht besser als deutsch: „Es befindet sich aber in Jerusalem am Schafteich die auf hebräisch so (oder mit Beinamen) genannte Bethesda, welche 5 Hallen hat." Der Artikel ließe sich nicht entschuldigen durch Stellen wie 4, 20, wo vorher vom Ort der Anbetung die Rede war, oder 19, 20, wo ein Relativsatz dadurch vorbereitet wird; cf vielmehr 18, 1; 19, 40 (4, 5. 6; 11, 54; 19, 13; Mt 27, 32). Als Femin. werden in Rücksicht auf *ἡ πόλις* wohl zuweilen indeklinabele Stadtnamen behandelt (4, 46; Ap 3, 12; 21, 2; Mt 4, 13; 11, 23; 23, 37; Lc 21, 20. 24; Gl 4, 25f.), wie die indeklinabeln Namen von Flüssen und Bächen als Masc. (Jo 9, 11; 18, 1), aber Bethesda ist weder *πόλις* noch *κώμη*, und בית ist Masc.

[11]) Da die Zulässigkeit einer solchen Ergänzung öfter bestritten worden ist, so sei an einige bekannte Beispiele erinnert: *ἡ βασιλική* (sc. *στοά*), *τὸ βασιλικὸν* (sc. *ταμιεῖον*), *ἡ κυριακή* (sc. *ἡμέρα*), *ἡ καθολική* (sc. *ἐκκλησία*), *αἱ καθολικαὶ* (sc. *ἐπιστολαί*), *ἡ Ἰνδική*, *Περσική κτλ.* (sc. *χώρα*), dazu die zahllosen Beispiele für elliptischen Gebrauch substantivirter Adjektiva ohne Beziehung auf bestimmte Örtlichkeiten, wie *ἡ ξένη*, *ξηρά*, *ἔρημος*, *οἰκουμένη* (sc. *γῆ* oder *χώρα*), *ἡ ὀρθή*, *εὐθεῖα κτλ.* (sc. *ὁδός*). In der Vita Polyc. per Pionium (Funk, Patr. ap. II, 316, 28) haben Duchesne und Funk die LA der Hs *ἐπὶ τὴν καλουμένην Ἐφεσιακὴν* ohne Not durch die Einschiebung von *πύλην τὴν* verbessern zu sollen geglaubt. Gemeint ist allerdings das auf die Straße nach Ephesus hinausführende Stadttor in

gab in Jerus. von alter Zeit her ein Stadttor, vielleicht zugleich Tempeltor dieses Namens,[12]) während von einer anderen, nach den Schafen benannten Örtlichkeit in Jerus. jede alte, glaubwürdige Kunde fehlt. Man mag dem Schriftsteller Jo vorwerfen, daß er in diesem wie in einigen anderen Fällen schrieb, wie zu reden ihm von der Heimat her gewohnt war, ohne genügend dafür zu sorgen, daß der mit den Verhältnissen, Sachen und Namen unbekannte Leser eines anderen Landes und vollends einer späteren Zeit die dem Erzähler vor Augen stehenden Bilder und die bei ihm damit verknüpften Gedanken sicher erfasse. Es wird dadurch doch nur bestätigt, daß Jo für Leser schrieb, mit welchen er in persönlichem Verkehr stand, und welchen er jederzeit die Bitten um Aufklärung erfüllen konnte.[13]) Dies gilt auch von den Worten

---

Smyrna (cf Funk p. 318, 6 *τὴν προειρημένην πύλην*). Wenn derselbe Autor p. 338, 26 den Platz einer christlichen Begräbnisstätte bei Smyrna mit *πρὸς* (so die Hs, *πρό* edd.) *τῆς Ἐφεσιακῆς βασιλείας* angibt, so wird letzteres Wort allerdings = *βασιλικῆς* stehen, aber nicht durch *στοᾶς*, auch nicht durch *πύλης*, sondern durch *ὁδοῦ* zu ergänzen und nicht mit Funk *pro basilica Ephesiaca* zu übersetzen sein, sondern „zur Seite der nach Ephesus führenden Königsstraße", zu welcher das ephesische Tor hinausführte. Cf Acta Theclae 3 *κατὰ τὴν βασιλικήν*, in einer Hs ohne *ὁδόν*. Annähernd Richtiges findet man Gött. gel. Anz. 1882 S. 203; Lightfoot, Ignat. and Polyc. II, 1016. 1032. Dem Smyrnäer, der so schrieb, war es natürlich, solche an Ort und Stelle unmißverständliche, weil allgemein übliche Ellipsen zu gebrauchen, so dem lange in Jerus. ansässig gewesenen Jo hier. — Noch verkehrter als der hiemit erledigte Einwand gegen den richtigen Text und die richtige Wortverbindung ist der andere, daß ein Schwimmteich nicht einen mit *Beth* beginnenden Namen führen könne (so z. B. Brose, Theol. St. u. Krit. 1902 S. 136). Als ob בית bei den Juden, und überhaupt den Semiten immer ein Wohnhaus oder auch nur Gebäude bezeichnete, und nicht in mannigfaltigster Weise für alle möglichen Örtlichkeiten und Räumlichkeiten gebraucht würde (für Stadt oder Dorf in zahllosen Ortsnamen, für ganze Länder und Gegenden, für das Nest der Vögel und das Gewebe der Spinne, für Riechfläschchen, Bücherkasten und Handschuh) und sogar in mannigfaltigster Weise auf nicht räumliche Dinge übertragen würde (Gerichtshof, Schule, Partei etc.)! Beispiele genug bieten Gesenius im Thes., Buxtorf, Levy, Jastrow, P. Smith in ihren Lex. Es genügt der Hinweis auf Onkelos, der Gen 13, 10 eine wasserreiche Gegend und Gen 24, 20 die Viehtränke בית שקיא nennt. Zu alle dem kommt, daß es sich Jo 5, 2 um ein von allen Seiten durch Hallen eingeschlossenes Schwimmbassin handelt. Und dies sollten die Jerusalemer nicht ein בית haben nennen dürfen?

[12]) Neh 3, 1. 32; 12, 39 שַׁעַר הַצֹּאן, *ἡ πύλη ἡ προβατική*. Die verwickelten topographischen Fragen können hier nicht erörtert werden. Wenn ihre Beantwortung möglich wäre, würde dies für das Verständnis der Erzählung und für die ev Geschichte überhaupt nicht viel austragen. Schon die alten Pilgerberichte und Eusebs Topographie sind einerseits von der sie beherrschenden Textgestalt und Auslegung abhängig, andrerseits weder in sich klar noch übereinstimmend cf Itin. Hier. ed. Geyer p. 21, 6; 108, 16; 142, 3. 5; 177, 14; 306, 8 und dazu Schlatter, Topogr. S. 206—211. 426 f.

[13]) Cf z. B. zu 7, 37; 18, 40 und oben Einl. S. 2 f.

ἡ ἐπιλεγομένη (oder λεγομένη) ἑβραϊστί *B*. Ihm ist der Wortlaut und Sinn des hebr. Namens bedeutsam, weil er, wie sich zeigen wird, für die Tat und auch für das Wort Jesu 5, 42 bezeichnend ist. Aber Jo unterläßt es, seinem des Hebr. und Aram. unkundigen Leser wie sonst gewöhnlich durch eine Übersetzung zum Verständnis dieser Beziehung zu verhelfen.[14]) Darum ist doch nicht weniger klar, daß der sehr mannigfaltig überlieferte Name einen zunächst für die Tat Jesu bedeutsamen Sinn gehabt haben muß, wenn verständlich bleiben soll, daß Jo überhaupt darauf aufmerksam macht, daß dieser Name ein hebräischer sei; denn die Masse der hebr. und aram. Orts- und Personnamen im 4. Ev entbehren eines solchen Hinweises auf die Sprache, der sie angehören, und damit auf ihren Wortsinn. Dadurch dürfte auch schon erwiesen sein, daß der Name kein anderer sein kann, als das besser wie jede andere LA bezeugte *Βηϑεσδά* d. h. בֵּית־חֶסְדָּא „Haus der Gnade, der barmherzigen Liebe". Die Syrer, die das Wort verstanden, haben den urspr. Text am treusten bewahrt, während manche Griechen und die von ihnen abhängigen Lateiner und Ägypter, zuletzt auch gelehrte Syrer einen sonst bekannten Namen gedankenlos oder absichtsvoll an die Stelle setzten.[15]) Wenn Jo sonst wie die besten Schrift-

[14]) Nur einigermaßen vergleichbar ist Ap 16, 16, noch weniger Ap 3, 14, da *ἀμήν* den Lesern aus ihrem Gottesdienst seiner allgemeinen Bedeutung nach verständlich war. Cf dagegen 1, 38. 41. 42; 4, 25; 9, 7; 11, 16; 20, 16. 24. Wieder anders 19, 13. 17.

[15]) Auch hier ist eine geordnete und möglichst vollständige Übersicht der Überlieferung unentbehrlich: I *Βηϑεσδα* (gleichgiltige Varianten *Βιϑεσδα, Βησϑεσδα*): so die Unc (mit Ausnahme der 3 unter II und III), auch N, fast alle Min (auch Ferr., Ol, und Gruppe 1), Chrys., Theodor (syr. 108, 2), Didym., Cyr. Al.; Sc (Ss defekt) S^1Sh, ganz wenige lat. Hss, einmal aber auch Hieron. c. Lucifer. c. 6 Vallarsi II^2, 177, cf Wordsworth; endlich syr. u. griech. am Rand von S^3 (White p. 456, nach p. 624 hat Dion. Barsalibi dies im Text, cf auch Adler p. 124). — II *Βηϑσαϊδα* B (einzige Unc und keine Min?), ferner eine nach Form und Inhalt barbarische Scherbeninschrift aus Ägypten C. I. Gr. 9060; von Lat. c *δ*, Korrektur in ff^2, Vulg, Hieron. in der Bearbeitung von Eus. Topogr., aber auch schon Tert. bapt. 5; Pilger von 333; ferner Sah Kopt, Aeth; endlich S^3 (Text בית צידא, auch nach Bernstein, dazu dasselbe griech. am Rand nach White, Adler; s. aber auch vorher unter I und die Bemerkung des Barhebr. ed. Schwartz p. 9, 23: der „Grieche", worunter er regelmäßig S^3 versteht, habe בית זאתא, so daß also S^3 Text oder Rand für I, II und III angeführt werden kann). — III *Βηϑζαϑα* א, davon nur orthogr. verschieden *Βηζαϑα* L, Eus. Topogr., vielleicht auch *Βελζεϑα* D (verschrieben aus *ΒΕΔΖΕΘΑ*). Ebenso bei alten Lat. *Belzatha* (a), *Betzeta* (b), *Bezatha* (e). Nimmt man dazu den Griechen des Barhebr. (*Βηϑζαϑα* s. unter II) und die Tatsache, daß Hieron. das bei Eus. vorgefundene *Βηζαϑα* ohne weiteres durch *Bethsaïda* ersetzt, so scheint kaum zweifelhaft, daß II und III nicht unabhängig von einander entstanden sind. Wer aus den oben dargelegten Gründen für I sich entscheidet, wird II als das graphisch mit I ähnlichere für eine erste, wahrscheinlich in Ägypten gedankenlos entstandene Verdrängung des unverstandenen I durch einen bekannten Namen halten, woraus dann III

steller die Lage auch solcher Örtlichkeiten, die in der Zwischenzeit zwischen den von ihm berichteten Ereignissen und seiner Gegenwart weder verschwunden sind noch ihre Lage verändert haben, in Anpassung an die in der Vergangenheit spielende Erzählung durch Imperfektum ausdrückt,[16]) so könnte es auffallen, daß er hier *ἔστιν* schreibt. Unvorsichtig aber war die Schlußfolgerung, daß Jo so nur vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben könne.[17]) Denn so dürfen wir uns die Verwüstung der Stadt im J. 70 ja nicht vorstellen, als ob sie mit allen ihren Gebäuden, Straßen, Wasseranlagen u. s. w. spurlos vom Boden verschwunden wäre;[18])

---

entstanden sein könnte einerseits in folge der Erwägung, daß der Name der galiläischen Stadt Bethsaida (Jo 1, 44; 12, 21) hier durchaus unpassend sei, andrerseits in folge der Kenntnis von dem Stadtteil von Jerus., dessen Name sich in den Hss des Josephus bell. II, 15, 5; 19, 4; V, 4, 2; 5, 8 in folgenden Varianten geschrieben findet: *βεζεθα, βεθζεθα, βεθεζα, βεθαζα, βηθεσδα, βεσδαθα, βεσδεθα, βησσαθη, αβισταθη*. Josephus wurde viel gelesen und eine Spur seines Einflusses auf die Textgeschichte von Jo 5, 2 zeigte sich schon oben A 8. — Ohne die LA I anzufechten, wollte Fr. Delitzsch, Ztschr. f. luth. K. 1856 S. 622 f. die Zurückführung auf בֵּית חֶסְדָּא nicht gelten lassen, unter anderm darum, weil חסדא in der Bedeutung „Gnade, Milde" wenig gebräuchlich sei, häufiger „Schande" bedeute. Dies gilt vielleicht von dem eigentlichen Syrisch, aber nicht vom jüdischen Aramäisch in Palästina. Onkelos gebraucht das Wort in beiden Bedeutungen, und Sh übersetzt Jo 1, 14—17 *χάρις* damit, wobei das Schwanken der Hss zwischen ס und ו nichts zu bedeuten hat. Barhebr. z. St. p. 9, 7 fordert harte Aussprache des ד und deutet dies „Haus der Schande", erwähnt jedoch andere Ausleger, die weiches ד voraussetzend, „Haus der Barmherzigkeit" verstehen, verwirft dies aber unter Berufung auf den Griechen s. oben unter II. Der Vorschlag von Delitzsch, Bethesda auf בֵּית אִסְטְוָן (st. emph. אִסְטְוָנָא ב) = „Säulenhallenhaus" zurückzuführen und in *πέντε στοὰς ἔχουσα* eine Art von Übersetzung zu finden, ist in beiden Teilen unannehmbar. Erst recht gilt dies von der älteren, z. B. von Reland, Palaest. p. 856, neuerdings von Neubauer (Stud. bibl. Oxon. 1885 p. 56) und Brose (Theol. Stud. u. Krit. 1902 S. 136) empfohlenen Transskription אֲשַׁדָא ב oder אֶשְׁדָא ב׳, was ein nicht nachweisbares aram. Seitenstück zu dem hebr. Hapaxlegomenon אֶשֶׁד Num 21, 15 mit der angeblichen Bedeutung *effusio aquae* oder „Teich" voraussetzen würde. — Nach Jo 5, 2 scheint man damals in Jerusalem weder חִסְדָּא (s. die Lexika u. Dalman Gr.² 138) noch חֶסְדָּא, sondern חַסְדָּא gesprochen zu haben.

[16]) 4, 6; 11, 18 (18, 2; 19, 41) cf Kühner-Gerth I, 145 f.

[17]) So Lampe I, 159; II, 8; Bengel z. St.; neuerdings Wuttig, Das joh. Ev und seine Abfassungszeit S. 28, cf auch Einl II³, 570.

[18]) Rednerische Schilderungen wie die Jos. bell. VII, 1, 1, deren stärkste Ausdrücke sich doch auch nur auf den Tempel und den größeren Teil der Stadtmauer beziehen, können uns nicht verleiten, das Unglaubliche zu glauben. Nach Eus. dem. VI, 18, 10 ist damals etwa die Hälfte der Stadt untergegangen. Es gab in den Jahren 70—100 nicht nur eine starke römische Besatzung, heidnische Ansiedler und jüdische Besucher des Tempelplatzes, sondern auch eine jüdische und eine judenchristliche Gemeinde, und nicht nur Trümmer, sondern Gebäude und Stadtteile haben die Katastrophe überdauert. Cf Hegesippus bei Eus. h. e. IV, 23, 18; Epiph. de mens. c. 14, auch meine Schrift über die Dormitio b. virg. S. 11 ff.;

und wie unzuverlässig die örtliche Überlieferung in bezug auf Bethesda sein mag, so besteht doch kein vernünftiges Bedenken dagegen, daß der Teich mit seinen 5 Hallen zur Zeit der Abfassung des 4. Ev wesentlich unversehrt existirte, daß Jo in Ephesus darum wußte, und daß er im Blicke hierauf sein *ἔστιν* schrieb.[19] Ebenso möglich ist aber auch, daß er ohne jede Rücksicht hierauf die über die Örtlichkeit orientirende Zwischenbemerkung v. 2, wodurch er die in Aoristen und Imperfekten gehaltene Erzählung v. 1. 3 ff. unterbricht, im Präsens gibt, weil es sich dabei nicht wie v. 3—5 um einen Umstand handelt, der auf die Zeit der berichteten Geschichte beschränkt ist oder so gedacht werden soll.[20] Von dieser topographischen Zwischenbemerkung geht Jo v. 3 zu der Beschreibung von solchem über, was damals, als Jesus an den Ort kam, aber zur Zeit der Abfassung des Buchs längst nicht mehr dort zu sehen war. Als urspr. Text können nur die Worte gelten: „In diesen (d. h. 5 Hallen) lag eine Menge von Kranken, Blinden, Lahmen, Abgezehrten", woran sich unmittelbar v. 5 anschließt. Die teilweise uralten Zusätze erklären sich einerseits leicht aus dem Bedürfnis, die überaus knappe Erzählung verständlicher zu machen; andrerseits würde sich ihre nachträgliche Beseitigung, die sehr früh geschehen sein müßte, kaum erklären lassen; denn sie enthalten nichts der kirchlichen Denkweise im 2. und 3. Jahrhundert widersprechendes. Dazu kommt ein recht ungünstiger Stand der Überlieferung. Die sämtlichen Erweiterungen fehlen in den ältesten griech. Hss und den ältesten Versionen bei Syrern und Ägyptern,[21] während sie in den jüngeren Hss und in den späteren Gestalten der syr. und äg. Versionen entweder vollständig oder teilweise Aufnahme gefunden haben. Der umfangreichste Zusatz (= v. 4 des Text. rec.) ist in alte Hss durch junge Korrektoren eingetragen (C), in anderen (S, *П*, auch S [3]) durch kritische Zeichen als unecht oder verdächtig bezeichnet. Dazu kommt, daß der Text dieses Zusatzes in Original und Übersetzungen auffallend mannigfaltig überliefert ist (s. Tschd.

Forsch VI, 232 ff. 281—301 und Schlatter, Die Tage Trajans u. Hadrians S. 68—87.

[19]) Über die Lokaltradition s. oben S. 276 A 12. Ohne Rücksicht auf die Pilgerberichte haben Sc Sh $S^1 S^3$, Sah Kopt „es war in Jerus.". Merkwürdig eine dem Athanasius zugeschriebene Homilie (Montfaucon II, 70): *ἐν Ἱεροσολύμοις προβατικὴ τις ἦν κολυμβήθρα καὶ νῦν ἐστιν, πέντε στοὰς ἔχουσα· νῦν γὰρ περιῃρέθη τὰ πέριξ οἰκοδομήματνα.*

[20]) Cf die alte Glosse 4, 9^b oben S. 234 und das von א* in *ἦν* geänderte, von Ol ausgelassene *ἐστιν* 19, 40. Übrigens cf Einl II, 570 A 6 aus Josephus und Einl II, 144 f über die präsentischen Angaben des Hb in bezug auf die Stiftshütte und ihren Kultus. Dieses Präsens der Beschreibung ist keineswegs immer ein Ausdruck besonders lebhafter Vergegenwärtigung, sowenig wie das eigentliche Praes. histor. in der Erzählung. Cf Kühner-Gerth I, 132 f.

[21]) א BC*, Sc (nach den Raumverhältnissen auch Ss), Sah.

und Wordsw.). Da die Worte des Kranken v. 7 und Jesu v. 8 an einen des Gehens Unfähigen denken ließen, und überdies stark an Mt 9, 2. 6 erinnerten, lag es nahe, (I) der Aufzählung von Arten der Krankheit v. 3 noch *καὶ παραλυτικῶν* beizufügen;[22]) haben doch auch solche Ausleger, die dies Wort nicht in ihrem Text hatten, den Kranken manchmal als einen Gichtbrüchigen bezeichnet z. B. Cyrill. Größere Verbreitung fand der weitere Zusatz (II) *ἐκδεχομένων τὴν τοῦ ὕδατος κίνησιν,*[23]) welcher das Daliegen einer großen Menge von Kranken erläutern sollte und ohne weiteres aus v. 7 geschöpft werden konnte. Diese Äußerung des Kranken bedurfte aber selbst einer Erklärung und fand sie (III) in v. 4 des Text. rec. Da III zwar die meisten, aber nicht die wichtigsten Zeugen von II für sich hat, andrerseits aber unter seinen Zeugen viele solche hat, welchen II fehlt,[24]) so darf behauptet werden, daß II und III unabhängig von einander entstanden sind. Während aber II wie auch I ganz die Art gewöhnlicher glossatorischer Zutaten zeigt, enthält III einen selbständigen und kühnen Versuch, das von Jesus vorgefundene natürliche Phänomen zu erklären, welcher zwar nicht der Anknüpfung an biblische Vorstellungen ermangelt,[25]) aber doch ohne wirkliche Analogien in den biblischen

---

[22]) So nur D a b d l cod. aur., dasselbe vor *aridorum* r, unsicher überliefert in Kopt. Gleichen Grund wie dieser Zusatz hat die Stellung von *χωλῶν* hinter *ξηρῶν* in Sc. Die Krankheit, an welcher der v. 5 Genannte litt, sollte zuletzt stehen.

[23]) Hiefür kommen zu den A 22 genannten Zeugen hinzu (abgesehen von den Korr. von A C) die Unc I Γ Δ Λ etc., auch Ol, viele Min; Chrys. Cyr., fast alle Lat (om. q), auch Vulg, S¹S³Sh, Kopt. Nur S³ bringt den Engel auch v. 7 an, aber mit Obel.

[24]) Ersteres gilt von D, f1, nach Wordsworth (gegen die Mehrheit der Hss) auch von Vulg, wie es scheint, auch von Theodor syr.; letzteres von A* E F G H K L etc. Der älteste Zeuge für III ist vielleicht Sd (nach Ephr. Moes. 146 cf Forsch I, 161; aber auch die genauere Übersetzung von Robinson bei H. Hill p. 97, 5; Burkitt II, 195. 216), welchem dann S¹S³ (dieser jedoch mit krit. Zeichen) folgten. Ältester Zeuge im Abendland ist Tert. bapt. 5, unter den griech. Hss A.

[25]) Ap 16, 5 *τοῦ ἀγγέλου τῶν ὑδάτων* cf 14, 18, im allgemeinen s. oben zu 1, 51; Hofmann, Schriftbeweis I², 324 ff. und über die nicht eben einhelligen Anschauungen des jüngeren Judentums Weber § 34. 45, 1. Für die kirchliche Anschauung ist bezeichnend, daß Aug., welcher v. 4 offenbar nicht in seinem Text. hatte, tract. 17, 3 z. St. bemerkt *credas hoc angelica virtute fieri solere.* Die Behauptung des Didym. (trin. II, 14 Migne 39, 708), daß der Teich Bethesda anerkanntermaßen (*ὁμολογουμένως*) ein Symbol der Taufe sei, läßt sich bestätigen durch Tert. de bapt. 5—6; Cyr. Hieros., der cat. myst. 3, 1 von den Neugetauften sagt *ἀναβεβηκόσιν ἐκ τῆς κολυμβήθρας τῶν ἱερῶν ναμάτων*; Ephr. z. St. (Moesinger p. 146: „Der Herr der Engel reinigt durch die Taufe von jedem Makel"); Ambros. (de myst. 5, 22 und in der verwandten Schrift de sacram. II, 2. Letztere Stelle zeigt, daß wenigstens in einzelnen Kirchen am Ostersamstag Jo 5, 1 ff. inclus. v. 4 Lektion war); Chrys. Während aber Tert. l. l. v. 4 als Beweis für den ihm ohnehin feststehenden Glauben anführt, daß ein Engel das

Erzählungen dasteht. Da die Überlieferung für eine Entstehung von III vor dem Ausgang des 2. Jahrhunderts spricht, liegt es nahe, hierin ein Bruchstück aus dem Werk des Papias zu vermuten.[26])

Hat Jo an ξηρῶν v. 3 unmittelbar ἦν δέ τις κτλ. v. 5 angeschlossen, so weist keines seiner Worte darauf hin, daß er in dem, was am Teich Bethesda vor dem Auftreten Jesu zu geschehen pflegte, etwas Wunderbares gesehen habe. Während er den Namen des Orts wegen seiner symbolischen Bedeutung für Wort und Tat Jesu seinerseits angibt, läßt er uns das, was die Kranken dort suchten und zu finden meinten, nur aus den Worten des von Jesus Geheilten v. 7 erschließen. Daß sie sofortige Befreiung von ihren Gebrechen durch ein einmaliges Bad im Schwimmteich zu erlangen meinten, und vollends, daß ein einziger Blinder und Lahmer dadurch Augenlicht oder Gehfähigkeit plötzlich wiedergewonnen habe, ist nicht nur nicht gesagt, sondern kann auch nicht die Meinung der Erzählung sein. Er hätte ja seine Leser zwischen den Zeilen von Wunderheilungen als alltäglichen Wirkungen der Natur ohne Zutun eines glaubenden und betenden Wundertäters lesen lassen, welche durch ihre Massenhaftigkeit und Mühelosigkeit die gesamte Wundertätigkeit Jesu in Schatten gestellt haben würden cf dagegen 9, 32; 15, 24 (1, 51; 5, 20; 11, 41). Seine Meinung kann also nur die sein, daß viele Kranke im Glauben an die Heilkraft des Wassers von Bethesda durch ein Bad in demselben Linderung ihrer Leiden suchten, und daß sie ein solches Bad, wenn nicht ausschließlich, so doch jedenfalls in besonderem Grade in den öfter wiederkehrenden, aber kurz dauernden Momenten für wirksam hielten, in welchen das Wasser im Teich in unruhige Bewegung versetzt wurde.[27]) Ob dieser Volksglaube begründet war, läßt Jo ununter-

Taufwasser heilkräftig zur Sündenvergebung mache, und diesen Taufengel als einen Vorläufer des hl. Geistes betrachtet (so auch Didym. col. 711), stellt Ambrosius den bei der Taufe wirksamen hl. Geist in Gegensatz zu dem Engel von Bethesda. Bei Cyrill. procat. 5; cat. 1, 1 u. 6; 3, 3 nur unbestimmte Vorstellungen von Assistenz der Engel bei der Taufe.

[26]) Cf 4, 9b oben S. 234 A 15 und zu 7, 54 ff. Man wird den Papias nicht von einem gewissen Maß von Leichtgläubigkeit und von Mißverständnissen mündlicher Erzählungen freisprechen können cf Forsch VI, 152—157.

[27]) ταράσσεσθαι, meist von Gemütsbewegungen Jo 12, 27; 13, 21; 14, 1. 27; doch auch von Erschütterung der Erde und Aufbrausen der Wasser durch Erdbeben und Orkan 2 Sam 22, 8; Ps 46, 3 f.; Jes 24, 14; 51, 15, oder auch von Trübung des Flußwassers durch hindurch watende Menschen und Tiere Ez 32, 2. 13; 34, 18 f. Der Interpolator von v. 3 dafür κίνησις, der von v. 4 ταραχή. Letzterer wollte sein κατὰ καιρόν jedenfalls distributiv verstanden haben: „je und dann zu der dafür bestimmten Zeit" cf Clem. I Cor. 24, 2; Ap 22, 2; Mt 27, 15; Lc 23, 17. Nach dem späteren Gebrauch von χρόνος im Sinn von ἐνιαυτός, welcher für καιρός noch erst nachzuweisen wäre, verstanden Tert. bapt. 5; Didym. trin. II, 14; Cyr.

sucht. Ebensowenig sagt er, wodurch das Wasser in solche Bewegung versetzt wurde. Wir müßten über die örtlichen Verhältnisse genauer unterrichtet sein, um diese Frage sicher zu beantworten. Handelt es sich aber um ein, wir wissen nicht, zu welchem Zweck, künstlich hergestelltes Wasserbassin in der Stadt, vielleicht in der Nähe des Tempels, so muß dieses durch eine Wasserleitung gespeist worden sein und einen Abfluß gehabt haben. Geschah die Erneuerung des Wassergehalts nicht durch fortwährenden Ab- und Zufluß, sondern, wie die Worte *ὅταν ταραχθῇ τὸ ὕδωρ* an die Hand geben, in regelmäßigen Zeitabständen oder je nach Bedarf, so wird eben dadurch jene Bewegung veranlaßt worden sein. Der Ev zeigt kein Interesse an dieser heute nicht mehr befriedigend zu beantwortenden Frage; dabei hat auch sein Ausleger sich zu beruhigen. — Von einem der Kranken, welche in den Hallen um den Teich gelagert waren, weiß Jo zu berichten, daß er 38 Jahre lang nicht etwa dort gelegen, sondern mit seiner Krankheit behaftet gewesen sei.[28] Er selbst oder einer seiner Leidensgefährten wird dies damals Jesu mitgeteilt haben; denn durch *γνοὺς ὅτι πολὺν ἤδη χρόνον ἔχει* (6) ist ausgedrückt, daß Jesus, nachdem sein Blick auf den, wahrscheinlich durch besonders leidensvolles Aussehen auffälligen Kranken gefallen, in Erfahrung gebracht habe,[29] daß jener schon lange zu leiden gehabt. Der Ev nimmt diesen Umstand v. 5 vorweg und zwar mit genauer Angabe der Zeitdauer, um von vornherein das Mitgefühl des Lesers in Anspruch zu nehmen und um zu motiviren, daß Jesus diesen einen von den vielen dort vorhandenen Kranken mit besonderer Teilnahme angeblickt und nach der Geschichte seines Leidens sich erkundigt habe. Nach der genauen Angabe in v. 5, welche nicht zweimal in gleicher Umständlichkeit gegeben werden sollte, sollte der Leser das unbestimmte *πολὺν χρόνον* verstehen. Der Kranke, welcher auch nach seiner Heilung noch nicht wußte, mit wem er es zu tun gehabt (12 f.), konnte die Frage Jesu: „willst du gesund werden?“ nur als Äußerung der Teilnahme eines fremden Festpilgers auffassen. Sie war aber doch zugleich ein Mittel, den über der Länge der Krankheitszeit erschlafften Willen zum Gesundwerden in ihm neu zu erregen, welchen andere Kranke dem berühmten Wunderarzt bereits

z. St. „jährlich einmal“, Cyr. nach seiner Deutung von *ἑορτή* v. 1 „an jedem Pfingstfest“.

[28]) Nach 5, 6; 8, 57; 9, 23 ist auch 5, 5; 11, 17 der Akkus. des Zeitbegriffs eigentliches Objekt zu *ἔχειν* und nicht etwa *ἔχειν* als Intrans. mit *ἐν τῇ ἀσθενείᾳ* zu verbinden. Cf dagegen Lc 8, 43; 13, 11. Gute aram. u. hebr. Äquivalente gibt Schlatter S. 65.

[29]) Zu *γνούς* cf 4, 1. 53; 6, 15; 11, 57; 16, 19 (er merkte es am Geflüster der Jünger). Ein nicht durch Mitteilung anderer Menschen oder eigene sinnliche Wahrnehmung vermitteltes Erkennen Jesu pflegt Jo deutlich als solches zu kennzeichnen 1, 48—50; 2, 24 f.; 4, 17—19; 6, 64; 11, 11—15.

entgegenbrachten und in der Bitte um seine Hilfe aussprachen. An dem Wunsch gesund zu werden, fehlt es diesem Kranken so wenig wie den andern (7). Wie sie, hat auch er, wer weiß wie oft es versucht, in den Teich hinabzugelangen, solange das Wasser in rauschender Bewegung war. Aber bei seiner Gebrechlichkeit kann er sich nur so mühsam fortbewegen, daß ihm allemal ein anderer zuvorkommt, ihm den Zugang zu dem heilkräftigen Wasser versperrt, und ihn hindert, rechtzeitig hinabzugelangen.[30]) Er müßte einen starken Krankenwärter haben, der ihm hinabhülfe. Von Gott und Menschen sieht er sich verlassen. Es bleibt ihm nur das *queri valetudinem* (Tertullian). Erst die Aufforderung Jesu, sich zu erheben, sein Ruhebett auf den Rücken zu laden und auf eigenen Füßen zu gehen (8), bringt Glaubensmut in seine Seele und Kraft in seine Glieder, der Aufforderung zu folgen. Ob dies so plötzlich geschehen ist, wie der Text. rec. es darstellt, erscheint zweifelhaft.[31]) Der gereinigte Text sagt nur, daß dem Wort Jesu die Wirkung gefolgt ist: „es w u r d e gesund der Mensch". Jesus dagegen verläßt alsbald den Ort, vielleicht noch ehe die volle Wirkung in die Erscheinung getreten war. Sonst wäre schwer begreiflich, daß dem Geheilten sein Wohltäter nach Person und Name vorläufig unbekannt blieb (13) und ihm erst in folge einer zweiten Begegnung mit Jesus bekannt wurde (14 f.). In Rücksicht auf die anwesende Volksmenge beschränkt sich Jesus vorerst auf das kurze heilkräftige Wort an den Kranken, welches dieser buchstäblich wiederholt (11 cf auch 12), und weicht alsbald jeder weiteren Berührung mit ihm und den Augenzeugen der Tat aus (13). Wie er als schlichter Festpilger nach Jerus. gekommen ist, so will er auch nicht wie bei seinem früheren Besuch (2, 13—3, 21) durch Wort und Tat auf das Volk wirken. Diese vereinzelte Heilungstat soll nicht ein *σημεῖον* sein wie die damaligen (2, 18. 23; 3, 2; 4, 45. 48), sondern ein Werk der Barmherzigkeit, welches er ohne planmäßige Absicht aus Mitleid mit einem hoffnungslos Leidenden tut. Diesem Einzelnen gilt der Liebesdrang, aus welchem heraus er redend gehandelt hat, und diese Liebe umfaßt, wie v. 14 zeigt, den ganzen Menschen nach Seele und Leib. Als nach den bis

---

[30]) Die für den Leser unbequeme, angesichts der wirklichen Verhältnisse im Gespräch des Kranken mit Jesus natürliche Unvollständigkeit seiner Mitteilung gab Anlaß zu der Mißdeutung des Interpolators, als ob das Wasser nur für die Heilung eines Einzigen und somit des jedesmal Ersten, der hinabstieg, Kraft gehabt, diesen aber auch wirklich sofort und völlig geheilt hätte. Wir werden uns Treppenstufen, vielleicht von mäßiger Breite, zu denken haben, welche von den 5 Hallen zum Wasser hinabführten.

[31]) Vor *ὑγιὴς ἐγ.* oder *ἐγ. ὑγ.* v. 9 haben die meisten *εὐθέως* cf Mt 8, 3; Ss Sc „in derselben Stunde" cf Mt 8, 13; Jo 4, 53; om. ℵ* D, dl, Arm. Noch sicherer als diese Tilgung und viel stärker bezeugt ist die Voranstellung und somit starke Betonung von *ἐγένετο* vor *ὑγ.*

dahin berichteten Ereignissen (*μετὰ ταῦτα* cf zu 5, 1), dem Gespräch am Teiche Bethesda, der Genesung des Kranken und der Verhandlung zwischen ihm und den Juden v. 10—12, Jesus dem Geheilten im Tempel begegnet, mahnt er ihn, man muß verstehen, ohne Anwesenheit anderer Menschen, aus der leiblichen Wohltat, die er erfahren hat, einen Gewinn für seine Seele zu ziehen. Mit den Worten: „siehe, gesund bist du geworden, sündige nicht mehr" ist ihm auch gesagt, daß sein langjähriges Leiden Folge eines sündhaften Lebens gewesen ist. Hiedurch beweist sich Jesus wieder als den herzenskundigen Seher (cf 2, 24 f.; 4, 16—19. 29. 39). Denn vor dem Mißverständnis, als ob Jesus ohne weiteres aus dem Vorhandensein eines schweren leiblichen Übels auf eine besondere Versündigung als Ursache geschlossen habe, hat Jo seine Leser durch 9, 1—3 bewahrt. Aber im einzelnen Fall erkennt Jesus, ohne menschlicher Vermittlung zu bedürfen, den Kausalzusammenhang zwischen persönlicher Sünde und Krankheit und enthüllt denselben in seelsorgerischer Absicht vor dem Bewußtsein des kranken Sünders (cf Mt 9, 2—7 Bd I [2], 367); diesmal mit dem drohenden Hinweis auf die schlimmen Folgen eines Mißbrauchs der wiedererlangten Gesundheit zu neuem Sündenleben.[32]) Schlimmer als die Krankheit, an welcher er 38 Jahre zu tragen gehabt hat, wäre ein Tod in Sünden, welcher für immer vom Leben und allen seinen Gütern ausschließt oder, wie wir sagen würden, des ewigen wie des zeitlichen Lebens beraubt cf 8, 21—24. Die Geschichte des Kranken ist damit beendigt. Schon vorher aber ist v. 9[b]—13 berichtet, was ja auch zeitlich vorangeht, daß die Heilung an einem Sabbath geschehen war und dadurch den Juden Anlaß zu einer Rüge gegeben hatte. Auch hier wie 2, 18 bezeichnet *οἱ Ἰουδαῖοι* nicht beliebige Privatpersonen, sondern offizielle Vertreter der Judenschaft; nur daß wir hier, wo der Ort, wo der Geheilte von ihnen zur Rede gestellt wird, ebenso wie der Ort, wo sie mit Jesus zusammentreffen, nicht angegeben ist, nicht so bestimmt wie zu 2, 18 annehmen dürfen, daß es gerade Priester waren, denen die Tempelpolizei oblag. Durch 5, 33 werden wir auf 1, 19 zurückgewiesen, sollen also wohl an Mitglieder des Synedriums denken. Daneben aber waren 1, 24 auch Sendlinge der pharisäischen Partei genannt (oben S. 113 f.) und 5, 39 paßt weniger auf die sadducäischen Oberpriester als die pharisäischen Rabbinen. Wahrscheinlich also waren es Leute wie Nikodemus (3, 1. 10), pharisäische „Lehrer Israels" und zugleich *ἄρχοντες*, Glieder des Synedriums. Sie stellen den Geheilten wegen Verletzung der Sabbathordnung zur Rede, als welche sie sein Tragen des Ruhebettes ansehen. Daß der Ge-

---

[32]) Statt *χεῖρόν σοί τι* (oder *τί σοι*) las Sd *χρεία σοί τινος* im Rückblick auf v. 7, vielleicht auch in Erinnerung an 1 Th 4, 12 cf Forsch I, 161 A 5.

heilte die Verantwortung dafür auf den abwälzt, dessen Wort ihn gesund gemacht, lassen die Wächter der Ordnung gelten und befragen den Geheilten, zunächst vergeblich, nach der Person des intellektuellen Urhebers seiner vermeintlichen Gesetzesverletzung. Daß dieser nach der zweiten Begegnung mit Jesus den Juden diesen angibt, geschieht natürlich nicht in der Absicht, seinem Wohltäter zu schaden, sondern wohl eher in der Erwartung, daß der unmittelbare Eindruck der Persönlichkeit, welche an ihm so Großes getan hat, die gesetzlichen Bedenken der Polizei niederschlagen werde. Er bezeichnet v. 15 Jesus nicht als den, der ihn verleitet hat, den Sabbath zu entweihen, sondern als den, der ihn gesund gemacht. Die Folge aber war, daß die Juden von da an Jesus wegen Sabbathbruchs verfolgten.[33]) In ihren Augen hatte er den Sabbath nicht nur mittelbar dadurch gebrochen, daß er den Geheilten veranlaßt hatte, am Sabbath eine Last zu tragen, sondern auch unmittelbar durch die Heilung des Kranken cf 7, 23; Mt 12, 9—14 Bd I, 446 f. Daß das im Imperf. beschriebene *διώκειν* der Juden alsbald zu einer Begegnung mit Jesus und zu einem an ihn gerichteten Vorwurf führte, zeigt v. 17. Auf die Interpellation der Juden antwortet Jesus v. 17 ähnlich wie 2, 19 mit einem sehr kurzen und schon dadurch rätselhaften Spruch: „Mein Vater wirkt bis zur Gegenwart; auch ich wirke“.[34]) Selbstverständlich kann *ἕως ἄρτι* nicht die Gegenwart als den Grenzpunkt bezeichnen, bei welchem das Wirken Gottes aufhört oder vielmehr aufgehört hat, sondern nur wie so manchmal ausdrücken, daß diese Aussage auch noch in der Gegenwart giltig sei, daß also Gott noch immer tätig sei, bisher noch nicht aufgehört habe, seine Werke zu tun.[35]) Was diese auf den ersten Blick wegen ihrer Selbstverständlichkeit befremdliche Verneinung bedeuten solle, macht Jesus sofort klar, indem er sein eigenes Wirken überhaupt, also auch sein eben jetzt angefochtenes Handeln und Heilen am Sabbath, mit dem noch immer andauernden Wirken Gottes in Parallele stellt und dadurch rechtfertigt. Eine Rechtfertigung wäre hiemit aber nicht gegeben, und es bestünde überhaupt keine Ähnlichkeit zwischem dem Wirken Gottes und demjenigen Jesu, wenn nicht e i n e r s e i t s das äußerst

---

[33]) Pedantische Rücksicht auf v. 18, wonach die Juden schon vorher Jesus zu töten gesucht zu haben schienen, veranlaßte a) v. 16 zu *Ἰησοῦν* zuzusetzen *καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτεῖναι* (A Γ Δ etc., $S^1 S^3$, e etc., om. ℵ B C D L, Ss Sc, a b . . .), b) oder v. 18 *μᾶλλον* auszulassen (Ss Sc, auch Sd, der aber *ἐδίωκον* statt *ἐζήτουν κτλ.* schrieb, wenige Griech. wie N und Lat.), c) oder wie Ol v. 18 zu schreiben *μᾶλλον ἐδίωκον αὐτὸν οἱ Ἰουδ. καὶ ἐζήτουν αὐτὸν ἀποκτ.*

[34]) Gut paraphrasiren Ss Sc Sd (Forsch I, 162): „Mein Vater bis zur Stunde tut Werke; darum tue auch ich“ (solche).

[35]) *ἕως ἄρτι* „noch immer“ 1 Jo 2, 9; 1 Kor 4, 13; 8, 7; 15, 6; Mt 11, 12 cf Mt 27, 8; 2 Kr 3, 15.

brachylogische κἀγὼ ἐργάζομαι aus dem vorigen ἕως ἄρτι zu ergänzen und somit gesagt wäre, daß auch das Wirken Jesu keine Unterbrechung leide, sondern unaufhaltsam, auch durch den Sabbath nicht unterbrochen fortgehe; und wenn nicht andrerseits das ununterbrochene Wirken Gottes gleichfalls ein Wirken auch am Sabbath und trotz des Sabbaths wäre. Für letzteren Gedanken aber konnte Jesus bei seinen Gegnern auf unmittelbares Verständnis rechnen und darum auch für die Anwendung dieser Erkenntnis auf sein eigenes Verhalten am Sabbath Anerkennung von ihnen fordern. Denn nach Gen 2, 2 f.; Ex 20, 8—11; 31, 17 hat Gott nicht nur nach Vollendung der Schöpfungswerke am 7. Tage von seinen Werken geruht, sondern hat diesen Tag auch für die Menschen zu einem Tag der Arbeitsruhe geweiht, so daß alle dem Volk Israel gebotene Sabbathfeier eine Nachahmung der Sabbathruhe Gottes sein sollte. Der Sabbath, welcher für Gott nach Vollendung der Schöpfung angebrochen ist, umfaßt die ganze Zeit des Weltlaufs. In all dieser Zeit schafft Gott nicht wieder aus dem Nichts; darum aber den lebendigen, die Welt erhaltenden und regierenden Gott während der Zeit des Weltlaufs untätig zu denken, wäre für den Frommen ein unerträglicher Gedanke, weil eine Verneinung seines Glaubens an den lebendigen Gott.[36]) Daraus folgt aber unter der Voraussetzung, daß das mosaische Gesetz die authentische Verkündigung und Deutung des göttlichen Willens an Israel sei, auch das weitere, daß die von Gott gewollte Sabbathfeier nicht in der Unterlassung jeglicher Tätigkeit bestehe, sondern ebenso wie die Sabbathfeier Gottes in einer nur andersartigen, aber nicht weniger lebendigen und ebenso notwendigen Tätigkeit, wie die der 6 Arbeitstage. Zu solcher, dem recht verstandenen Sabbathgebot entsprechenden Tätigkeit will Jesus auch seine Betätigung barmherziger Liebe, seine Krankenheilung am Sabbath gerechnet wissen. Auf grund der Thorah verteidigt er hier wie 7, 19—24 seine, im Vergleich zu der damals vorherrschenden Theorie und Praxis freiere Stellung zum Buchstaben einzelner Gesetzesbestimmungen gegen eine geistlose und lieblose Gesetzlichkeit, ganz so wie nach Mt 12, 1—14; cf 5, 17; 15, 1—20; 19, 3 ff. So sollte und könnte jeder Israelit, jeder gelehrige und folgsame Schüler Mose's (Jo 9, 28; 5, 38—47) vom Sabbath denken und den Sabbath heiligen. Eine üble Mißdeutung dieser seiner Verteidigung gegen die Anklage der Gesetzesübertretung ist die noch immer nicht ausgestorbene Meinung,

---

[36]) Über die Vereinbarkeit der ununterbrochenen Wirksamkeit Gottes mit seiner für die Menschen vorbildlichen Sabbathfeier haben auch die Rabbinen des 1. u. 2. Jahrhunderts reflektirt (Beresch. r. par. 11 zu Gen 2, 3 Wünsche S. 48; Schemoth r. par. 30 S. 219) und vor ihnen Aristobul (Eus. praep. XIII. 12. 11 = Clem. strom. VI, 141 f. cf Schlatter, Das hebr. Stück des Sirach S. 171 f.) und Philo, leg. all. I, 3. 6—7; de Cherub. 26.

daß Jesus hiemit für sich als den Messias oder den Sohn Gottes ein Sonderrecht beanspruche. Allerdings ist es nicht bedeutungslos, daß Jesus in dieser kurzen Verteidigung seiner anstößig befundenen Liebestat Gott seinen Vater nennt; dies tut aber der Gemeingiltigkeit des von ihm verkündigten Grundsatzes keinen Eintrag; denn diesen entnimmt er der dem ganzen Volk gegebenen Thorah, und dieser stimmt in der Tat überein mit dem Geist wie mit dem Buchstaben des Gesetzes. Gegenüber den Juden, welche sich in sein Tun nicht finden können und als Wächter der herkömmlichen Ordnung ihm entgegentreten, weil sie, befangen in traditioneller Auslegung und Beobachtung des Gesetzesbuchstabens, nach dem eigentlichen Willen des göttlichen Gesetzgebers und der Idee seiner Satzungen zu fragen sich entwöhnt haben, fühlt Jesus auch bei diesem zweiten Konflikt in Jerusalem sich als den Einzigen, der zu Gott als seinem Vater steht und als Sohn mit den wahren Absichten seines himmlischen Vaters vertraut ist cf 2, 16. Der Sohn bedarf keiner buchstäbelnden Untersuchung der einzelnen Satzungen des Gesetzes, sondern erkennt unmittelbar den darin ausgedrückten Willen Gottes und, indem er diesen instinktiv verwirklicht, erfüllt er das Gesetz wirklich und wahrhaft. Aber gerade diese Berufung auf Gott als seinen Vater steigert nur den Zorn seiner Ankläger (18). Obwohl der Gedanke der Gottessohnschaft aller Israeliten ihnen geläufig genug[37]) und auch dies bei den Juden jener Zeit nicht unerhört war, daß der Einzelne Gott seinen Vater nannte, so erkannten sie doch richtig, daß Jesus im Gegensatz zu ihnen für sich persönlich Gott als seinen Vater in Anspruch nehme (*πατέρα ἴδιον ἔλεγεν τὸν θεόν*). Dies ergab sich ihnen schon daraus, daß Jesus v. 17 nicht *ὁ πατὴρ ἡμῶν* gesagt hatte, was doch in einer grundsätzlichen Aussage über die für die ganze Gemeinde maßgebende Idee des Sabbathgebotes die natürliche Ausdrucksweise zu sein schien. Das von Jesus gebrauchte *ὁ πατήρ μου* schien ihnen aber um so mehr eine lästerliche Anmaßung zu sein, weil Jesus sein Handeln, welches ihnen als eine offenkundige Gesetzesübertretung galt, mit dem Handeln Gottes parallelisirt und dadurch gerechtfertigt hatte. In bezug auf sein Handeln, meinten sie, habe er sich mit Gott gleichgestellt und eine Erhabenheit über das Gesetz für sich beansprucht, die nur etwa dem göttlichen Gesetzgeber zustehen mag. Weil Jesus im Zusammenhang dieses Gedankens Gott seinen Vater genannt hatte, schien ihnen vollends klar, daß er sich dadurch in einem alle anderen Israeliten ausschließenden Sinn als Gottes Sohn, als ein Wesen höherer Art und darum über Gesetz und Sitte erhaben

---

[37]) Jo 8, 41. S. auch Bd I², 204 f. A 62; S. 269 f. Dahin gehört auch der Ausspruch R. Nathan's in der Mechilta zu Exod 20, 5 f.

betrachte.[38]) Als Sabbathschänder und Gotteslästerer ist er des Todes doppelt schuldig. Daß die Absicht der Juden, ihn in den Tod zu bringen (cf Mt 12, 14), sofort in deutlichen Worten zum Ausdruck gekommen sei, ist wenig wahrscheinlich, da in der ganzen folgenden Rede kein Wort darauf hinweist (cf dagegen 7, 19). Es genügt, daß sie die in v. 18 angegebenen Motive ihres tötlichen Hasses in zornigem Tone vorgebracht haben, um die sich anschließende Rede Jesu v. 19—47 zu verstehen.

Das an die Spitze gestellte Satzgefüge v. 19, dessen abkürzende Wiederholung in v. 30 die Rede in zwei Teile zerlegt, faßt die beiden Grundgedanken des ersten Redeteils, der eigentlichen Verteidigungsrede, im voraus zusammen. Jesus bestreitet, daß er sich in bezug auf sein Wirken mit Gott gleichstelle; aber er behauptet auch, daß er als der Sohn Gottes an allem Wirken Gottes teilnehme. Ersteren Gedanken enthalten die v. 30 beinah buchstäblich wiederholten Worte *οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν*. Von sich aus etwas tun[39]) heißt: es aus eigenem Antrieb oder Wissen oder Vermögen tun im Gegensatz zu der Anregung, Mitteilung oder Ermächtigung durch einen anderen. In vollem Sinn ist das jedem Menschen physisch unmöglich; denn da er nicht atmen kann ohne Gottes Willen und Wirkung, kommt selbst sein dem Willen Gottes widerstrebendes Handeln, sein Sündigen nicht zu stande, ohne daß seine Abhängigkeit von Gott dabei in die Erscheinung tritt, mag er sich derselben bewußt sein oder nicht (cf 11, 51). Jesus aber ist sich dieser Abhängigkeit aller seiner

---

[38]) Die durch das Partic. ausgedrückte syntaktische Unterordnung von *ἴσον ἑαυτὸν π. τ. ϑ.* unter den Satz (*ὅτι*) *πατέρα ἴδιον ἔ. τ. ϑ.* verbietet es jedenfalls, das umgekehrte logische Verhältnis der beiden Aussagen anzunehmen („er stellt sich Gott gleich, indem er ihn seinen eigenen Vater nennt“), was auch sachlich nicht angeht, da den Juden die Bezeichnung Gottes als „mein Vater“ an sich gar nicht als Gleichstellung mit Gott oder Lästerung galt (s. vorhin A 37). Aber auch eine selbständige, nur äußerlich als begleitender Umstand vorgestellte Handlung kann das Partic. nicht der Hauptaussage beifügen sollen, so daß man es wie Ss Sc Sd S¹ (cf auch lat. d) durch Verb. fin. ersetzen und mit „und“ anknüpfen dürfte, zumal nicht bei Jo nach seiner schlichten Schreibweise. Es bezeichnet vielmehr den Erkenntnisgrund für die Juden, auf welchen sie ihre Hauptaussage gründen.

[39]) Das, abgesehen von 2 Kr 3, 5 nur im 4. Ev (5, 19. 30; 7, 17. 18. 28; 8, 28. 42; 11, 51; 14, 10; 15, 4f.; 16, 13; 18, 34) gebrauchte *ἀφ' ἑαυτοῦ τι ποιεῖν, λέγειν* etc. ist echt jüdisch cf Schlatter S. 67. 85. Hier wird nicht, wie 8, 28 die Wirklichkeit eines von Gott unabhängigen, also bei dem physisch von Gott abhängigen Menschen sündhaften Handelns verneint, sondern die tatsächliche, im weiteren Sinne physische Möglichkeit, wie 15, 4. Moralischen Nebensinn gewinnt der Satz nur dadurch, daß in dem rückhaltlosen Bekenntnis schlechthiniger Abhängigkeit von Gott seitens eines frommen Menschen auch der Wille ausgedrückt ist, sich nicht gegen diese Abhängigkeit zu empören cf v. 30ᵇ.

Betätigung von Gott bewußt, und indem er sie ohne jede Einschränkung bekennt, gibt er sich für den ganzen Umfang seines Lebens und Wirkens auf Erden die Stellung des vom Schöpfer und Erhalter abhängigen Geschöpfs. Er stellt sich also in bezug auf sein Wirken nicht mit Gott gleich. Auch das ihn von anderen Menschen unterscheidende Verhältnis zu Gott, welches er durch die in eben dieser Aussage gebrauchte Selbstbezeichnung als der Sohn schlechthin,[40]) d. h. als der einzige Sohn Gottes aufs neue bezeugt, ändert hieran nichts, und es besteht auch kein formaler Widerspruch zwischen Subjekt und Prädikat dieses Satzes; denn mit der Vorstellung eines Sohnes im Verhältnis zu seinem Vater ist ja nichts weniger als die Vorstellung der Unabhängigkeit des ersteren vom letzteren gegeben. Im Gegenteil, der Sohn, wie er sein soll, wird die Abhängigkeit vom Vater, in die er von Geburt gestellt ist, gar nicht abschütteln wollen, sondern warten, bis dieses Verhältnis mit dem Willen oder durch den Tod des Vaters sein Ende findet. Eine wirkliche Einschränkung des Satzes bringen auch nicht die Worte *ἐὰν* (oder *ἂν*) *μή τι βλέπῃ τὸν πατέρα ποιοῦντα*. Denn, wenn der Sohn den Vater etwas tun sieht und daraufhin dasselbe tut oder überhaupt handelt, so handelt er eben nicht von sich aus, sondern unter dem anregenden Einfluß des göttlichen Handelns. Es liegt also hier wieder ein Fall vor, wie der in 3, 13.[41]) Erst wenn wir die vorangestellte Regel erweitern durch den Zusatz: „und er kann überhaupt nichts tun,“ schließt sich der Ausnahmesatz logisch richtig an. Er ist nur eine nähere Bestimmung, wenn auch nicht eine erschöpfende Beschreibung des Abhängigkeitsverhältnisses. Das Handeln des Vaters, welches und sofern es der Sohn schaut, ist die Voraussetzung für alles Handeln des Sohnes, was weiter noch bestätigt und genauer bestimmt wird durch den Satz: „was immer jener tut, das tut gleichfalls auch der Sohn“.[42]) Alles Handeln des Sohnes, nicht nur die Art seiner Sabbathheiligung, welche die Rede veranlaßt hatte, ist ein Nachahmen des von ihm erkannten Handelns Gottes. Dies soll

[40]) Cf 3, 17. 35 f. oben S. 225 A 26. Nur D, Ferr, Arm (?) setzen *τοῦ ἀνθρώπου* zu.

[41]) S. oben S. 196 A 57. Sachlich nicht übel Sc „nicht kann der Sohn irgend etwas vom Willen seiner selbst tun, auch nicht irgend etwas, was er nicht seinen Vater tun sieht, sondern was sein Vater tut, das ahmt der Sohn nach“. Ss nähert sich mehr an S[1]. Auch der griech. Text variirt in unbedeutenden Kleinigkeiten. Aber auch gründliche Änderungen der Satzanlage in v. 19. 21 finden sich z. B. in Ol.

[42]) *ὁμοίως* entweder vor (AB etc., auch Ol) oder hinter *ποιεῖ* (א D a b . . .) bedeutet schwerlich „in gleicher Art und Weise“ (*similiter* die Lat); denn diese ist beim Sohn eine sehr verschiedene, nämlich von Gott abhängige, menschliche; sondern wie Jo 6, 11; 21, 13 „ebenfalls, auch“, neben *καί* pleonastisch, daher om. Tert. Prax. 21 und e. Ähnlich v. 21 *ὥσπερ—οὕτως καί*.

aber nicht so gedacht werden, als ob der Sohn aus eigener Initiative das göttliche Wirken nachbildete, was dann doch wieder ein *ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ* wäre.[43]) Diese Vorstellung wird durch v. 20 ausgeschlossen, welcher erklärt, wie Jesus zu einem Sehen des göttlichen Wirkens und zu einem Tun der Werke Gottes kommt. Die vertrauliche Liebe, die der Vater zu seinem Sohne hegt,[44]) bringt es mit sich, daß er ihm alles zeigt, was er selbst tut. Indem Gott dem Sohn solchen Einblick in sein unsichtbares Tun und damit auch in seinen noch erst zu verwirklichenden Gedanken gewährt, gibt er ihm zugleich den Antrieb, sich tätig daran zu beteiligen. Diese stetig geschehende Offenbarung und Beauftragung ist aber eine stufenmäßig fortschreitende; sie wird sich in Zukunft noch steigern. Noch größere Werke, als die, welche Gott Jesu bisher gezeigt und zu tun ihn ermächtigt hat, deren eines von den Angeredeten beanstandet worden ist, wird der Vater seinem Sohn zeigen, wird also dieser verrichten, was dann dazu dienen soll und wird, daß die Gegner staunen.[45]) Schon die Heilung des 38 Jahre lang gelähmt Gewesenen ist für sie alle ein Gegenstand ratlosen Staunens 7, 21. Wie die Taten Jesu, so wird auch dieses Staunen in der Folgezeit sich steigern cf 11, 47. Welcher Art die zukünftigen größeren Taten Jesu sein werden, sagt v. 21 und die weitere Rede bis v. 29: „Wie der Vater die Toten erweckt und lebendig macht, so macht auch der Sohn lebendig diejenigen, welche er (lebendig machen) will“. Wie in dem Vordersatz das Präsens nicht eine auf die Gegenwart beschränkte einmalige oder sich wiederholende Handlung Gottes ausdrückt, sondern eine zeitlose Beschreibung desjenigen Handelns ist, welches Gotte allein zusteht und möglich ist, so auch im Nachsatz. Worte wie Deut 32, 39; 1 Sam 2, 6; Hos 6, 2; Ez 37, 1—10; Dan 12, 2, Erzählungen wie 1 Reg 17, 17—24; 2 Reg 4, 18—37, sowie der unter den Frommen herrschende Glaube an die zukünftige Leibesauferstehung: dies alles machte die Aussage über das Lebendigmachen Gottes unzweideutig; denn die an der einen oder andern jener Stellen vorliegende bildliche Verwendung von Tod und Leben hat die Vorstellung oder den Glauben zur Voraussetzung, daß der Gott, welcher den leiblichen Tod verhängt, ihn auch wieder aufheben, die dem Totenreich bereits Verfallenen wieder aus demselben herausführen könne (1 Sam 2, 6, cf die reiche rabbinische Blütenlese bei Schlatter S. 70 f.).

---

[43]) Kaum vergleichbar ist Ps 123, 2.

[44]) *φιλεῖν* war hier geeigneter als *ἀγαπᾶν* in dem sonst vergleichbaren Satz 3, 35, weil jenes an die natürliche Zuneigung des menschlichen Vaters zum Sohn oder des Freundes zum Freunde, etwa im Gegensatz zum Verhältnis des Herrn zu seinem Knecht (15, 13—15) erinnert.

[45]) Statt *ἵνα* könnte *ὥστε* stehen, aber auch jenes ist vollberechtigt, weil Gott den angegebenen Erfolg auch beabsichtigt.

Eben dies vermag und tut aber auch der Sohn. Wenn in diesem Satz οὓς θέλει die Stelle von τοὺς νεκρούς im Vordersatz einnimmt, so sagt dies nicht, als ob dastünde οὓς ἂν θέλῃ, daß es von der willkürlichen Auswahl des Sohnes abhänge, ob er den einen lebendig macht, den andern im Tode läßt, sondern nur die Kongruenz von θέλει und (ζωο) ποιεῖ ist behauptet. Bei Krankenheilungen muß dem Willen Jesu (Mt 8, 2 f.) der Wille des zu Heilenden entgegenkommen (Jo 5, 6; Mt 15, 28; 20, 32). Die Toten haben keinen Willen; zu ihrer Wiederbelebung genügt der Wille Jesu. Obwohl er ein von Gott abhängiger Mensch ist (19), entspricht dem Willen des Sohnes allemal auch die Tat. An diesem οὓς θέλει hat jedenfalls die Meinung keinen Anhalt, daß Jesus schon hier wie v. 24 von einer nur uneigentlich als Totenbelebung zu bezeichnenden geistigen Einwirkung auf die leiblich Lebenden, aber geistlich Toten rede. Gerade bei dieser stößt das Wollen Jesu, welches ebenso umfassend ist, wie die auf Errettung der Welt abzielende Liebe Gottes (3, 16 f.; 6, 37 f.; 7, 37; 17, 2), nicht selten auf ein unüberwindliches Nichtwollen der Menschen, die er zum Leben führen will (5, 40; Mt 23, 37). Unmöglich ist diese Deutung von v. 21 ferner darum, weil durch das Fut. δείξει v. 20 die größeren Werke im Gegensatz zu den bisher von Jesus geübten Wirkungen der Zukunft zugewiesen sind, woran das neben ἔρχεται ὥρα tretende καὶ νῦν ἐστιν v. 25, wie der futurische Fortgang der Rede zeigt, nichts ändert. Was aber v. 24 als einen mit der Totenauferstehung vergleichbaren Vorgang des geistigen Lebens beschreibt, geschah ja längst schon durch das Wort der Selbstbezeugung Jesu in nicht wenigen Fällen, am Jordan 1, 37—51, in Jerusalem und Judäa 2, 23—4, 2 (3, 33—36), in Samaria (4, 10—42); Vorspiele davon fehlten auch in Galiläa nicht (2, 1—11; 4, 45—53). Vor allem entscheidend aber ist, daß die ungläubigen Gegner Jesu über diese größeren Werke staunen sollen. Jene belebenden Wirkungen Jesu auf die geistlich Toten entzogen sich völlig den Blicken der hier Angeredeten. Soweit sie die Macht seiner Persönlichkeit über die Gemüter des Volks wahrzunehmen nicht umhin konnten, sahen sie darin nicht ein staunenswertes ζωοποιεῖν, sondern eine ins Verderben stürzende Verführung durch einen gottlosen, vom bösen Geist besessenen Schwärmer (7, 12. 20; 8, 48; 9, 16; 10, 20; 11, 47 f.). Eine auch für die Ungläubigen staunenswerte Steigerung über das Heilen anscheinend unheilbarer leiblicher Krankheit ist nur die Auferweckung leiblich Toter. Daß jene die Lebendigmachung Toter durch Jesus in ihrem ganzen Umfang erleben und darüber staunen werden, ist damit keineswegs gesagt. Aber Beispiele und Vorspiele, von welchen dies gilt, sind damit in sichere Aussicht gestellt. Da nun Auferweckung der Toten und Gericht nach jüdischem Glauben zusammengehörige end-

geschichtliche Werke Gottes sind, so werden v. 22 und wieder v. 27 diese beiden Werke als Tätigkeiten auch des Sohnes zusammengestellt, und die Lebendigmachung der Toten durch den Sohn, worauf es nach dem Zusammenhang der Rede zunächst ankommt, dadurch bestätigt, daß der Sohn auch zum Weltrichter ausersehen sei.[46]) Die Rede beharrt auch v. 22[a] wahrscheinlich im Präsens,[47]) weil nur die Frage beantwortet werden soll, wer der Richter aller Menschen sei. Die Antwort aber lautet: nicht der Vater, sondern der Sohn, welchem der Vater das Gericht in seinem ganzen Umfang übertragen hat. Dies geht hinaus über die parallele Aussage betreffs der Lebendigmachung der Toten (21), sofern diese Tätigkeit dem Sohn nur ebenso wie dem Vater zugesprochen war. Das Mißverständnis, daß durch v. 22 Gotte alles Richten im Lauf der Geschichte abgesprochen werden sollte (Gen 6, 6ff.; 18, 25; Ps 7, 9. 12; 82, 1), war danach nicht zu befürchten, da es sich dem Zusammenhang nach um das Endgericht handelt. *Τὴν κρίσιν πᾶσαν* heißt ja auch nicht wie *πᾶσαν κρίσιν* jedes Gericht, alle richtende Tätigkeit, sondern das Gericht schlechthin und zwar dieses ganz cf Winer § 61, 1. Das Gericht in diesem bestimmten Sinn (Ap 11, 18; Hb 9, 27; 10, 27) hat Gott bereits dem Sohn übertragen, daß er es am Ende der Tage über alle Menschen abhalte, eine Anschauung, welche auch Mt 7, 22f.; 16, 27; 24, 37ff.; 25, 31ff.; Lc 19, 12—27 zu mannigfaltigem Ausdruck gekommen und bekanntlich eines der Elemente des Gemeinglaubens der Apostelzeit geworden ist.[48]) Nur in dem Bewußtsein, daß die Übertragung des Weltgerichts eine bereits vollendete und von vornherein in seiner Sendung beschlossene Tatsache sei,[49]) konnte Jesus so von sich als dem alleinigen Richter reden. Die Abhaltung des Gerichts ist nicht der Zweck seiner Sendung und nicht die Aufgabe seines dermaligen Wirkens auf Erden; diese besteht vielmehr im Retten oder Lebendigmachen (3, 17; 6, 33. 51; 8, 15; 12, 47 oben S. 203).

---

[46]) Das in *οὐδέ* steckende „auch" (*καί*) wirft seinen Ton nicht auf *ὁ πατήρ*, sondern auf den ganzen Satz und nicht zum wenigsten auf *κρίνει οὐδένα*.

[47]) Es wäre natürlich erlaubt, *κρινεῖ* zu lesen wie Ss Sc, vielleicht auch Sd (Forsch I, 161f.), Kopt; dagegen Sh S[3], die Lat von Tert. an *κρίνει*, S[1] sonderbar *ἔκρινεν*.

[48]) Jk 5, 7—9; 1 Pt 4, 5; AG 10, 42; 17, 31; Rm 14, 10 (?); 1 Kr 4, 5; 2 Kr 5, 10; 2 Tm 4, 1; Ap 19, 11—16. Daß daneben doch auch Gott als der Richtende vorgestellt werden konnte (Rm 2, 5f.; 3, 6; 1 Pt 1, 17; Ap 6, 10; Hb 13, 4) findet seine Ausgleichung an Stellen wie AG 17, 31; Rm 2, 16 cf auch schon 1 Sam 2, 10; Ps 72, 1f. An letztere Stelle mag Jesus sich erinnert haben.

[49]) Das Perf. *δέδωκεν* (nicht *ἔδωκεν* oder gar *δώσει*) entspricht dem *ἐλήλυθα* 5, 43; 7, 28; 8, 42; 12, 46; 16, 28; 18, 37 cf 3, 19 und den synonymen Perf. 6, 38; 20, 21 neben seltenerem Aor. 3, 17; 8, 14; 9, 39; 10, 36. Das Bewußtsein um den Unterschied zeigt 16, 28 *ἐξῆλθον . . . καὶ ἐλήλυθα*.

Aber aus der sittlichen Natur und der geschichtlichen Bedingtheit der Ausführung dieses seines positiven Berufs ergibt sich die Notwendigkeit des Endgerichts; und der Retter selbst wird der Richter sein. Wie in der Anschauung Jesu überhaupt, so ist auch in dieser Rede v. 22 und 27 das ihm zustehende zukünftige Richten nur ein seine, der Gegenwart wie der Zukunft angehörige, rettende und lebendigmachende Tätigkeit begleitender Umstand. Um so sicherer ist zu behaupten, daß die Zweckangabe v. 23ª sowohl der lebendigmachenden als der richtenden Tätigkeit des Sohnes gilt. Beides soll dazu führen, daß alle den Sohn ehren gemäß ihrer Verehrung Gottes.[50]) Es soll dahin kommen, daß alle Gottesverehrung zur Verehrung des Sohnes als ihrer naturgemäßen Vollendung sich fortentwickelt, diese in sich aufnimmt. Ist dies der Sinn des Satzes, so wird er seine Verwirklichung nicht finden in der unfreiwilligen Anerkennung, welche auch die Gottlosen, die weder den Vater noch den Sohn ehren, dem Sohn nicht werden versagen können, wenn er als Weltrichter sich darstellt (Rm 14, 11; Phl 2, 10f. Ap 1, 7), sondern darin, daß die Gott verehrenden Menschen, die den Sohn noch nicht kennen, diesen erkennen und die Verehrung, die sie vorher nur gegen Gott hegten, auf den Sohn übertragen. Von diesem Zweck der Betätigung Jesu sind auch die Angeredeten nicht schlechthin ausgeschlossen; denn Jesus behandelt sie noch nicht als entschlossene und unverbesserliche Feinde Gottes, cf dagegen v. 34ᵇ. Sie meinten Gott zu ehren, indem sie den Sohn verunehrten (8, 49 cf Rm 10, 2), und es konnte das Staunen, in welches die Taten Jesu von den Krankenheilungen an bis zu den Totenerweckungen sie versetzten (5, 20; 7, 21), die Vorstufe bußfertigen Glaubens an ihn werden (12, 42; 19, 38f.). Möglich ist freilich auch das andere, daß sie in ihrer Verunehrung des Sohnes beharren. Darum bekommen sie auch dies zu hören, daß, wer dem Sohn die ihm gebührende Ehre versagt, damit auch den Vater verunehrt, der ihn gesandt hat; daß sie sich also nicht einbilden sollen, fromme Menschen und Feinde Jesu zugleich sein zu können. Aber auch die der Endzeit vorbehaltene Richtertätigkeit Jesu kann und wird dazu dienen, daß viele, die zur Zeit ihres Lebens den Vater geehrt haben, ohne den Sohn zu kennen und von Jesus auch nur gehört zu haben, in dem Richter ihren Retter erkennen und ehren. Denn er wird alle Gestorbenen und Begrabenen zum Leben und zum Gericht erwecken (v. 28f.), also auch die nach Zeit und Raum ihm ferngebliebenen Menschen, die Frommen des alten Bundes (8, 39—58) und die in der Heidenwelt zerstreuten „Kinder Gottes“

---

[50]) *καθώς* bei Jo (31 oder 32mal im Ev, 13mal in den Briefen, fehlt in Ap) nie ganz gleich *ὡς*, also nicht „in der Art wie“ oder „in dem Maß, in welchem“, sondern „entsprechend der Tatsache, daß“.

(11, 52; 10, 16). — Das doppelte ἀμήν v. 24, welchem alsbald v. 25 wieder ein solches folgt, führt wie überall, wo Jesus dadurch seine Rede oder ein Gespräch unterbricht, zwar nicht einen neuen Gegenstand der Rede ein, wohl aber eine neue Betrachtung des in Rede stehenden Gegenstandes, einen für den Hörer auch nach dem, was voranging, noch überraschenden Gedanken.[51]) Erst jetzt geht er zu der Versicherung über, daß seine bis dahin für die Zukunft in Aussicht gestellte Tätigkeit der Totenbelebung in gewissem Sinn auch jetzt schon sein Geschäft sei. Es gibt viele, die bei lebendigem Leibe tot sind (Mt 8, 22 cf 23, 27; Ap 3, 1), oder vielmehr alle lebenden Menschen befinden sich von Geburt an in einem Todeszustand, so gewiß sie von Haus aus unter dem Zorn Gottes stehen (Jo 3, 36). Dies war schon die Voraussetzung alles bisherigen Redens von der unentbehrlichen Rettung der Menschen und Lebensmitteilung an die Glaubenden durch den von Gott in die Welt gesandten Sohn (3, 14—18; 4, 10—14. 42). Neu aber ist der Gedanke, daß die Menschen, wie Jesus sie vorfindet, sich nicht etwa nur in einem üblen Zustand befinden, den man, um sich recht stark auszudrücken, mit dem Tode oder einer lebensgefährlichen Krankheit vergleichen kann, sondern daß sie sich in dem Tode befinden, und nur durch das im Glauben aufgenommene Zeugnis Jesu, also durch Jesus vom Tode erweckt werden können. Nicht weniger als dies sagen die Worte: „Wer mein Wort hört[52]) und dem, der mich sandte, glaubt, hat ewiges Leben und kommt nicht in ein Gericht, sondern ist vom Tode zum Leben hinübergegangen“. Jesus unterscheidet nicht leiblichen und geistlichen zeitlichen und ewigen Tod, sondern faßt den abnormen, ethischen wie physischen Zustand, in welchem der Mensch von Geburt an sich befindet, mit dem Zustand, in welchen er durch sein leibliches Sterben versetzt wird, und zwar, wenn kein rettender Eingriff geschieht, für immer versinkt, als ein von Stufe zu Stufe sich entwickelndes Ganzes zusammen und betrachtet den alles dies um-

[51]) So bisher 1, 51; 3, 5; ferner 6, 32. 47. 53; 8, 34. 51. 58; 10, 7 etc. Wesentlich das Gleiche gilt von den Fällen, wo Jesus eine Rede oder im Gespräch eine erste Gegenrede so einleitet 3, 3; 5, 19; 6, 26. In der Mitte zwischen beiden Arten des Gebrauchs steht 10, 1; 13, 21.

[52]) Die schwach bezeugte LA τῶν λόγων (Γ, wenige Min., vielleicht Clem. s. Barnard p. 56; von Stählin p. 106, 5 nicht recipirt, Tert. resurr. 37, wahrscheinlich auch Prax. 21, wo die Überlieferung schwankt) entstand aus dem Befremden, daß nur vom Hören des Worts Jesu und von einem dem Vater geschenkten Glauben, nicht vom Glauben an Jesu Wort gesagt sein sollte. Durch ἀκούειν c. gen. = „auf mein Wort hört, ihm folgt“ schien dem abgeholfen, ein Vorteil, welcher in Tert.'s lat. Übersetzung wieder verloren ging. In der Tat war die Änderung überflüssig; denn es handelt sich nicht um den Glauben an Gott, sondern um einen dem Auftraggeber Jesu, also seinem Zeugnis über Jesus (v. 37) geschenkten Glauben, also doch tatsächlich um Glauben an Jesus.

fassenden Tod unter der räumlichen Vorstellung eines Gebiets, in welchem der Mensch sich befindet. Ebenso auch das Leben, welches der Mensch in und mit der gläubigen Annahme des Wortes Jesu gewinnt und für immer besitzt cf 4, 14. 36 oben S. 237f. Jenes Gebiet verläßt der Glaubende und tritt hinüber auf das Gebiet des Lebens.[53]) Damit ist er aber auch prinzipiell allem Gericht entnommen,[54]) zunächst demjenigen, welches der Nichtglaubende an sich selbst vollzieht (3, 18); aber auch das zukünftige, dem alle Sterbenden entgegengehen (v. 29) hat für ihn ebenso wie das leibliche Sterben (8, 51; 11, 25) diejenige Bedeutung verloren, welche es für die nicht oder noch nicht durch das Wort Jesu zum Glauben Gelangten hat. Jesus erweist sich also schon in der Gegenwart durch sein Wort an denen, die es glaubend aufnehmen, als der Lebendigmacher und Retter vor dem Gericht. Wieder zu einem anderen Gedanken leitet das abermalige *ἀμ. ἀμ.* v. 25 über. Sehen wir von dem zu *ἔρχεται ὥρα* hinzutretenden *καὶ νῦν ἐστιν* (cf 4, 23) vorläufig ab, was um so berechtigter ist, als es in der Wiederholung des Satzes v. 28 nicht wiederkehrt, so kündigt Jesus eine kommende Stunde, einen bestimmten zukünftigen Zeitpunkt an, in welchem die Toten die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die, welche (oder dieselben, nachdem sie) gehört haben, zum Leben gelangen werden. Schon dieser Satz an sich, zumal wenn man die ausdrücklichere Erklärung von v. 28 (*πάντες κτλ.*) hinzunimmt, bietet Schwierigkeiten, die früh empfunden wurden und zu Textänderungen Veranlassung gaben.[55]) Erstens scheinen widersinniger Weise von den Toten überhaupt, welche insgesamt die Stimme des Sohnes hören werden, als eine besondere Unterabteilung diejenigen Toten unterschieden zu sein, welche die Stimme des Sohnes hören. Zweitens aber ergab sich, wenn man den Artikel vor *ἀκούσαντες* tilgte oder ignorirte, der nicht jedem einleuchtende Gedanke, daß auch die gottlosen Toten durch den Ruf des Sohnes zum Leben gelangen werden. Letztere Schwierigkeit jedoch ist nur eine eingebildete; denn wenn, wie v. 29 deutlich sagt, auch die Übeltäter in folge des von ihnen vernommenen Rufes Christi aus den Gräbern

---

[53]) Neben der genauen Parallele 1 Jo 3, 14 cf besonders Jo 8, 21. 24.

[54]) Das artikellose *κρίσιν* (er kommt nicht in ein Gericht = in kein Gericht) soll alles umfassen, was als ein das Leben bedrohendes Gericht gedacht werden mag.

[55]) Am bequemsten machte es sich Sc (Ss) und Aphraat p. 156. 167 (also wahrscheinlich Sd Forsch I, 161) und e, welche *οἱ ἀκούσαντες* strichen (so auch Blaß) und ℵ*, welcher *οἱ* wegließ. Für letzteren Text darf man nicht Tert. Prax. 21 (*quum audierint*) anführen, denn da er resurr. 37 *qui audierint* gibt, ist jenes nur als eine erlaubt freie Übersetzung zu beurteilen. Übrigens haben Sc u. Aphr. auch sonst sich Freiheiten gestattet: Einschiebung eines *καί* vor *οἱ νεκροί* und, wie auch Sd S[3] (Rand) und einige Griech. *τοῦ ἀνθρώπου* statt *τοῦ θεοῦ*.

hervorgehen und Jesus diesen Vorgang und den dadurch herbeigeführten Zustand eine *ἀνάστασις* nennt, hierin also keinen Unterschied zwischen ihnen und den Frommen macht, so ist nicht abzusehen, warum beide nicht auch v. 25^b als Subjekt von *ζήσουσιν* gedacht sein sollten, wie es der vorangehende, von den Toten insgemein handelnde Satz v. 25^a logisch fordert. Auch an den Gottlosen beweist der Sohn sich durch das, was v. 28 f. auch von ihnen gesagt wird, als der Lebendigmacher. Die in dem Artikel vor *ἀκ.* liegende Schwierigkeit läßt sich nicht dadurch beseitigen, daß man *ἀκούειν* c. gen. in 25^a von einfachem Hören, in 25^b dagegen, wo der Genitiv nicht wiederholt ist, von folgsamem, gläubigem Hören oder Gehorchen versteht, was eine stilistische Ungeheuerlichkeit wäre,[56]) aber auch sachlich unannehmbar ist, da, wie gesagt, auch die Gottlosen dem Ruf zur Auferstehung Folge leisten werden. Jesus unterscheidet weder zwei Klassen von Hörern nach der verschiedenen Art ihres Hörens, noch behauptet er in v. 25^b nur von einem Teil der Hörer, was er in v. 25^a von allen gesagt hat. Er stellt vielmehr die Toten in ihrer Eigenschaft als solche, welche den Ruf des Sohnes g e h ö r t h a b e n, sich selbst in ihrer Eigenschaft als Tote, als welche sie den Ruf des Sohnes vernahmen, gegenüber, gewiß eine eigentümliche, aber nicht beispiellose Ausdrucksweise.[57]) Auch den deutschen Satz: „Die, welche tot sind, werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die, welche (sie) gehört haben, werden (von da an) leben," würde man kaum anders verstehen, als daß beide Sätze sich auf zwei Momente in der Lebensgeschichte derselben Personen beziehen. Wenn nun Jesus von der kommenden Stunde, in welcher dies an den Toten geschehen wird, zwischensätzlich bemerkt, sie sei auch bereits Gegenwart, so hebt das ebensowenig wie 4, 23 den Charakter des Satzes als einer endgeschichtlichen Weissagung auf, zumal derselbe ohne solche Zwischenbemerkung, aber auch ohne wesentliche Änderung in der Sache

---

[56]) Jo, welcher *ἀκούειν* im Sinn von hören, vernehmen regelmäßig c. acc. gebraucht (3, 8; 5, 24. 37; 8, 40; 14, 24; 16, 13) und dagegen c. gen., wo es sich um ein zustimmendes, folgsames Hören, ein geduldiges, beifälliges Anhören oder ein Erhören handelt (6, 60; 9, 31; 10, 3. 8. 16. 20. 27; 11, 41; 18, 37; nach besserer LA auch 19, 13 in merklichem Unterschied von 19, 8), mußte, um so verstanden zu werden, mit hörbarem Wechsel der Konstruktion zuerst *ἀκούσουσιν τὴν φωνήν* und nachher *ἀκούσαντες αὐτῆς* schreiben. Auch wäre *ἀκούοντες* statt *ἀκούσαντες* erforderlich.

[57]) Nicht vergleichbar ist der störende Artikel vor *στοιχοῦσιν* Rm 4, 12 (s. Hort z. St.) oder das dreifache *τό* statt eines einfachen Phl 1, 29. Cf dagegen Clem. II Cor. 1, 2 *οἱ ἀκούοντες ὡς περὶ μικρῶν ἁμαρτάνομεν*: „als solche, die von Christus und unserem Heil als von geringen Dingen hören d. h. wenn wir so davon hören und denken, geraten wir in Sünde". Ähnlich doch auch Hb 4, 3 und Just. apol. I, 14 (Otto p. 45 n. 9). S. auch ein neuerdings vollständiger bekannt gewordenes Frg. des Hebräerev. GK II, 657. 704; N. kirchl. Ztschr. 1905 S. 171.

v. 28f. als eine auf die Endzeit abzielende Weissagung wiederholt wird. Andrerseits muß es in der Gegenwart doch schon Vorspiele und Anfänge von dem geben, was am Ende der Tage in umfassender Weise geschehen wird. Als solche können aber die Fälle von geistlicher Belebung der geistlich Toten durch das Wort Jesu nicht angesehen werden, welche dann hier zum zweiten und nach der abgewiesenen Mißdeutung von v. 21 zum dritten Mal dem Sohne zugesprochen wäre. Denn erstens zeigt die feierliche Beteuerungsformel in v. 25, ebenso wie die in v. 24, daß nicht eine breitere Ausführung von vorher Gesagtem, sondern daß v. 25 ebenso wie v. 24 etwas im Verhältnis zum Vorigen überraschend Neues verkündigt wird. Zweitens ist jene geistliche Einwirkung Jesu auf das Innere lebender Menschen zwar von grundlegender Bedeutung für die Auferweckung der Toten, aber doch etwas wesentlich von dieser verschiedenes. Drittens sind den Hörern schon durch v. 20 größere Taten Jesu angekündigt, welche nicht im unsichtbaren Bereich des geistigen, sondern im sichtbaren Bereich des leiblichen Lebens sich vollziehen, und welche zwar vom Standpunkt der Rede aus der Zukunft zugehören, aber nicht der Endzeit, sondern der näheren, welche die Ankläger Jesu noch erleben werden, also der Gegenwart im weiteren Sinn, der Gegenwart im Gegensatz zum letzten Tag, dem Tag der allgemeinen Auferweckung der Toten (6, 39. 40. 44). Der Erwartung des Hörers, daß jene größeren Werke näher bezeichnet werden, kommt das *καὶ νῦν ἐστιν* von v. 25 entgegen. Die zeitgenössischen Gegner Jesu werden es noch erleben, daß leiblich Tote seine Stimme hören, und werden darüber noch mehr staunen, als über die Heilung des Kranken durch das Wort Jesu. Von einer Erfüllung dieser Weissagung berichtet c. 11, welches die mit c. 5 beginnende Schilderung des Kampfs Jesu mit dem entarteten Judentum abschließt. Die Auferweckung des Lazarus, welcher die Erzählungen und Aussprüche Mt 9, 18—26; 11, 5; Lc 7, 11—17 als gleichartig zur Seite stehen, ist ein wirkliches Vorspiel und Beispiel der endgeschichtlichen Totenerweckung. Daher war das *καὶ νῦν ἐστιν* von v. 25 am Platz.[58]) Aber die Totenerweckungen, die Jesus während seines Erdenlebens vollbracht hat, entsprechen auch dem in die Zukunft weisenden *μείζονα τούτων δείξει* von v. 20; denn sie haben sich sämtlich erst nach dem Zeitpunkt dieser Rede ereignet. Daß aber Einer, welcher sich v. 19 als ein schlechthin von Gott abhängiger Mensch bekannt hat, gleichzeitig behaupten kann, daß er in der nächsten Zukunft, die noch zur Gegenwart der Zeitgenossen gehört, und in umfassender

---

[58]) So verstanden Chrys., Theodor 130 u. a. Daneben erwähnt Cyr. die Deutung auf die geistlich Toten, gibt aber, unbefriedigt von beiden, eine nicht kurz wiederzugebende völlig abstruse neue Deutung.

Weise am Ende der Tage wie Gott Tote lebendig machen werde, bedarf doch noch einer Erklärung, damit seine Rede nicht als ein unerträglicher Selbstwiderspruch erscheine. Diese Erklärung bringt v. 26 f. Im Gegensatz zu allen Geschöpfen gilt von Gott, daß er Leben in sich selbst hat. Alle geschaffenen Lebewesen haben insofern das Leben nicht in sich selbst, als sie an dem Willen Gottes, der sie geschaffen, an dem Odem des Schöpfers, der sie beseelt und am Leben erhält, und an den Nahrungsmitteln, welche er ihnen darreicht, den Grund und die Bedingungen ihrer Lebendigkeit haben cf Ps 104, 27—30; AG 17, 25—28. Gott ist sich selbst alleiniger Grund seines Daseins und seiner Lebendigkeit; darum ist auch sein Lebensbesitz ein unbegrenzter; und weil er der schlechthin Lebendige ist,[59]) kann er aus der unbegrenzten Fülle seines Lebens anderen Wesen in unbeschränktem Maße Leben und Lebensmittel darreichen. Letzteres gilt aber auch vom Sohne; auch er hat Leben in sich selbst, besitzt es in unbegrenztem Maße und in unverlierbarer Weise (cf 10, 18) und kann daher aus der Fülle seines Besitzes den sterblichen und gestorbenen Menschen Leben spenden, ohne sich selbst zu berauben und zu erschöpfen (cf 1, 16). Aber er besitzt dies — und das unterscheidet seine Lebendigkeit von derjenigen Gottes — doch nur als eine von Gott seinem Vater empfangene Gabe. Weil er den lebendigen Gott zum Vater hat, ist er lebendig und wirkt er lebendigmachend in einer ihn von allen anderen Wesen außer Gott unterscheidenden Weise (6, 57). Wie in bezug auf sein Handeln, so gilt auch in bezug auf sein Sein das *οὐδὲν ἀφ' ἑαυτοῦ* (v. 19. 30). Dies gilt ebenso auch von der richtenden Tätigkeit, welche hier wieder wie v. 22 (cf auch v. 24) neben das Lebendigmachen gestellt wird. Der Vater hat ihm Vollmacht erteilt, Gericht zu halten.[60]) Empfangene Gabe ist also die Fähigkeit und das Recht des Sohnes auch zu diesem Tun. Und eben hierauf, auf dem doppelten *ἔδωκεν* liegt der Nachdruck, weil hierin das Neue im Vergleich mit v. 21 f. liegt. Und da auch hier wie v. 21 f. des Gerichtes nur als eines unabtrennbaren Seitenstücks zum Lebendigmachen gedacht ist, so

---

[59]) Das nur in D zu *πατήρ* zugesetzte *ὁ ζῶν* ist eine sinnvolle Interpolation aus 6, 57 cf Ap 4, 9; 7, 2; 15, 7. Aus dem bei den Juden vielfach abgenutzten (Mt 26, 63), von Jesus, wie es scheint, selten gebrauchten (nur noch Mt 16, 16) אֱלֹהִים חַי ergeben sich Sätze wie Mt 22, 32.

[60]) Um die Parallelisirung des zwiefachen Gebens schärfer ins Ohr fallen zu lassen, wurde teils ein *καί* vor *κρίσιν* eingeschoben (D u. viele jüngere Unc u. Min, ferner manche Lat, aber nicht die älteren b e, auch $S^1 S^3$, aber nicht Sc Sd Sh), teils *κρίσιν* vor *ἔδωκεν* und *ἐξουσίαν* vor *ποιεῖν* zu stellen (א*), was eine unerträgliche Wortfolge ergibt und Tert. Prax. 21, der gleiches oder ähnliches vorgefunden zu haben scheint, zu der sonst unerhörten Änderung veranlaßte: *et judicium dedit illi facere in potestate*, cf *ἐν ἐξουσίᾳ ποιεῖν τι* Mt 21, 24.

wird auch die folgende Begründung *ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν*, ebenso wie die Zweckangabe v. 23, nicht der Aussage über das Richten für sich, sondern beiden vorangehenden Hauptaussagen zugleich gelten und zwar dem, beiden gemeinsamen, charakteristischen Grundgedanken derselben. Daß er das Leben zwar so wie der Vater in sich selbst trägt, es aber doch nur als Gabe des Vaters besitzt, und daß er zwar richten wird, wie nur Gott richten kann, aber doch das Gericht nur als bevollmächtigter Vertreter des Vaters hält, erklärt Jesus dadurch, daß er ein Menschenkind ist.[61]) Selbst wenn *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* ein Synonymon von *ὁ Χριστός* wäre, was bei Jo sowenig wie bei den Syn. der Fall ist (oben S. 142 f.), müßte das hier außer Betracht bleiben; denn es ist ja undenkbar, daß ein Schriftsteller, welcher 11 mal *ὁ υἱὸς τ. ἀ.* ganz so wie die Syn. als Selbstbenennung Jesu gebraucht, an einer einzigen Stelle den gleichen Gedanken durch artikelloses *υἱὸς ἀνθρώπου* ausgedrückt haben sollte. Daß jenes überall Subjekt oder Objekt, dieses dagegen hier Prädikat ist, könnte selbstverständlich dieser Annahme nicht zur Entschuldigung dienen.[62]) Es würde aber die

---

[61]) Nur geschichtlich merkwürdig ist, daß die Antiochener aus Furcht vor Mißbrauch der Stelle durch Paul Samos. (Chrys., ohne diesen zu nennen Theodor 131) das *ὅτι υ. ἀ. ἐ.* als Objektsatz zu *μὴ θαυμ. τοῦτο* zogen. Daher auch S[1]S[3] (dieser jedoch mit Obelisirung des *δέ*): „Daß er aber der Sohn des Menschen ist, wundert euch darüber nicht". Die natürliche Verbindung mit dem vorigen ist wohl überall das ältere: Sc (fortfahrend „und wundert euch nicht darüber") Sd (abkürzend „und hat ihm Vollmacht gegeben, daß der Menschensohn Gericht halten soll") Sh, Tert. Prax. 21. Kopt, Cyr. („als den Grund dafür, daß er sagt, er habe empfangen [das Lebendigmachen und das Richten], erklärt er die menschliche Natur, die nichts aus sich selber hat").

[62]) Cf *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ Χριστός* und viele andere verwandte Begriffe mit Artikel als Prädikate 1, 20. 25. 49; 3, 28; 4, 29. 42; 6, 69; 7, 26. 41; 10, 24; 11, 27; 20. 31. — Auch wenn man anerkennt, daß das artikellose *υἱὸς ἀ.* nichts anderes heißt als „ein Menschenkind" (Ap 1, 13; 14, 14; *ἄνθρωπος* 8, 40; *ἀνήρ* 1, 30), muß man auf Abwege geraten, wenn man in diesem Sätzchen eine Begründung dafür finden will, daß Gott Jesu das Gericht übertragen habe (der Grund würde ebensogut und ebenso schlecht die Bestimmung jedes beliebigen Menschen für diese Aufgabe rechtfertigen), oder dafür, daß Gott nicht selbst, sondern durch Jesus das Gericht halte (ein Gedanke, welcher nicht v. 27[a], sondern v. 22 ausgesprochen ist), oder wenn man als Grund hiefür den durch nichts angedeuteten Gedanken einträgt, daß die Menschen aus Billigkeitsgründen von einem ihresgleichen gerichtet werden sollten, als ob von Gott als dem Richter eher eine ungerechte Härte zu fürchten wäre, als von einem menschlichen Richter. Überdies kommt bei allen solchen Erklärungen der unlösbare Zusammenhang von v. 26 und 27[a] nicht zu seinem Recht, welcher nötigt, auch den begründenden Satz auf das doppelte *ἔδωκεν* zu beziehen. — Das *ὅτι* bringt, wie so oft bei Jo, nicht einen Realgrund für die vorher behauptete Tatsache, sondern, nicht wesentlich von *γάρ* unterschieden, eine rechtfertigende Erläuterung der vorangehenden Behauptung der betreffenden Tatsache cf z. B. 1, 17; 5, 38.

Berufung darauf, daß Jesus der Menschensohn und vollends darauf, daß er der Messias sei, auch gar nicht in den Zusammenhang der Rede passen und ungeeignet sein, den Grundgedanken der vorangehenden Aussagen zu begründen oder zu erklären. Von der Benennung Gottes als des ihm wie keinem anderen zugehörigen Vaters v. 17. 18 war die Rede ausgegangen; 9 mal hat Jesus v. 19—26 sich den Sohn Gottes oder, was dasselbe sagt, den Sohn schlechthin genannt, und aus dem hiedurch bezeichneten innigen und persönlichen Verhältnis zu Gott, nicht aus einem ihm übertragenen Beruf oder Amtstitel, hat er seine übermenschliche Wirksamkeit, sowohl die lebendigmachende wie die richtende, als eine natürliche Folge abgeleitet. Daneben aber hat er gleich im Eingang der Rede v. 19 die völlige Abhängigkeit all' seines Tuns von Gott betont. Dieser Gedanke, der für den apologetischen Zweck der Rede von entscheidender Bedeutung ist, ist in v. 21—25 völlig zurückgetreten. Erst in v. 26 f. kommt er in dem doppelten *ἔδωκεν* wieder zur Geltung. Als der dem Vater von Natur verwandte Sohn Gottes besitzt er ein von allen Bedingungen des Weltlebens unabhängiges, nie versiegendes Leben und das Recht wie die Fähigkeit zu dem übermenschlichen Werk des Weltgerichts. Aber weil der Sohn Gottes ein Menschenkind, ein Glied des Menschengeschlechtes ist, vergißt er auch keinen Augenblick, daß er jenes bei keinem anderen Lebewesen zu findende Leben als Gabe von Gott empfangen hat, und daß er die keinem Menschen zustehenden Werke Gottes nur als der Beauftragte Gottes verrichtet. Indem Jesus diese beiden Urteile aus der Tatsache erklärt, daß er ein Menschenkind sei, gibt er auch zu verstehen, daß er unter der Mitteilung des Lebens von seiten Gottes an ihn nicht etwa einen vorzeitlichen Akt der Erzeugung oder Geburt aus Gott versteht, sondern diejenige Wirkung Gottes, kraft deren Jesus als Mensch erzeugt und geboren wurde, in völligem Einklang mit der oben S. 75 f. bewiesenen Beziehung des *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐγεννήθη* 1, 13 auf die Fleischwerdung des Logos. — Nicht auf den begründenden Nebensatz von v. 27, welcher nur das für die Hörer Selbstverständliche enthält, kann sich das *μὴ θαυμάζετε τοῦτο* beziehen, es wird aber auch *τοῦτο* nicht auf das folgende *ὅτι* hinweisen, was, wenn *τοῦτο* nicht müßig sein soll, dem folgenden Satz, der doch nach v. 25 nichts wesentlich neues bringt, einen unverständlichen Nachdruck geben würde. Es bezieht sich *τοῦτο* vielmehr auf die ganze, durchaus einheitliche Aussage v. 19—27. Das ungläubige Staunen über diese Rede, welches Jesus auf den Gesichtern der Hörer gelesen haben wird, veranlaßt die Warnung, es nicht bei solchem Staunen bewenden zu lassen cf 3, 7. Hienach kann das folgende *ὅτι* nur einen Grund für diese Warnung einführen. Ein solcher liegt in der bereits v. 28 geweissagten, jetzt aber mit eigen-

tümlicher Zuspitzung aufs neue verkündigten Tatsache der zukünftigen Totenerweckung durch den Gottes- und Menschensohn.[63]) Neu ist an der diesmaligen Aussage hierüber erstens, daß von allen, die in den Gräbern sich befinden, also auch von den angeredeten Juden, wenn sie ins Grab gesunken sein werden, gesagt wird, daß sie seine Stimme hören und aus den Gräbern hervorgehen werden; und zweitens der Hinweis darauf, daß die Auferstehung, die allen Toten bevorsteht, nicht für alle das gleiche Schicksal zur Folge haben wird. Nur für die, welche zur Zeit ihres Erdenlebens Täter des guten gewesen sind, wird die Auferstehung wirkliches d. h. andauerndes Leben mit sich bringen; dagegen für die Täter des Schlechten jenes Gerichtetwerden, das den ausschließenden Gegensatz zum Leben bildet cf v. 24. Da das Gericht, welches der Sohn abhalten wird, sich auf alle Toten aller Zeiten und Völker erstreckt, kann das Urteil auch nicht je nach Glauben oder Unglauben an das Wort des Sohnes oder auch nur an die besonderen, dem Volk Israel zu teil gewordenen Offenbarungen Gottes so oder anders ausfallen, sondern nur nach dem Gegensatz des sittlich guten und schlechten Verhaltens cf Mt 16, 27. Daß aber dieses, wenn man darunter nicht ein gewisses Maß oder eine bestimmte Zahl guter oder böser Handlungen, sondern den in seiner Einheit erfaßten guten oder bösen Charakter versteht, auf einer oft unbewußten Gemeinschaft mit Gott beruht und bei der Berührung mit der durch Jesus erfolgenden Offenbarung zum Glauben an diese sich fortentwickelt, war bereits 3, 19—21 gesagt. Den diesmaligen Hörern gibt Jesus zu bedenken, daß es sich auch für sie bei ihrer Stellungnahme zu ihm, dem zukünftigen Richter aller Toten, um ewiges Leben oder ewigen Verlust des Lebens handelt, und daß der feindliche Gegensatz, in welchen sie sich zu ihm stellen, nicht nur aus einem Mangel an Gottesfurcht und Frömmigkeit (v. 23 oben S. 293), sondern auch aus einer bösen Richtung des Wollens und Handelns hervorgeht.

Mit diesem Wort ernster Warnung schließt der erste Hauptteil der Verteidigungsrede. Der ohne grammatische Verbindung folgende Satz *οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν* v. 30 ist schon darum nicht, aber auch wegen Mangels an innerem Zusammen-

[63]) So ist das sicherlich ursprüngliche *αὐτοῦ* v. 28 gemeint, nachdem gesagt war, daß der Sohn schlechthin, d. h. der Sohn Gottes, ein Menschenkind sei. Für *αὐτοῦ* hat nur Sc *τοῦ θεοῦ*, dagegen in Erinnerung an oder Vermischung mit v. 25 *τοῦ υ. τ. θεοῦ* Tert. res. 37; Orig. lat. in Matth. § 133. Dagegen derselbe Sel. in psalm. Delarue II, 720 *τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ.*, ebenso entsprechend dem altsyrischen Text von v. 25 auch Aphr. 156, 167 in seinen sichtlich aus v. 25 u. 28 gemischten Citaten, wie Sc aus v. 25 *καὶ ζήσουσιν* auch in v. 28 aufnahm. Ernstlicherer Erwägung bedürftig wäre, ob Sc (durch Einfügung eines *καί* vor *οἱ τὰ ἀγ.*) Sh (durch Interp.) mit Recht *καὶ ἐκπορεύσονται* zum vorigen Subjekt gezogen haben.

hang mit v. 28—29 nicht als Abschluß der bisherigen Ausführungen anzusehen. Jesus wiederholt vielmehr den an die Spitze der Rede gestellten Satz v. 19, um ihn nun noch in anderer Richtung zu verwerten. Die Abhängigkeit all' seines Tuns von Gott, die er schon einmal offen bekannt hat, schützt ihn nicht nur gegen die Anklage, daß er sich in bezug auf sein Handeln mit Gott gleichstelle, sondern bietet auch eine Bürgschaft für die Gerechtigkeit seines Richtens. Im Gegensatz zu anderen Menschen, welche mit oder ohne Beruf über andere richten, sagt er mit Nachdruck von sich (*ἐγώ* und nachher *ἡ κρίσις ἡ ἐμή*, nicht *μοῦ*), daß er von sich aus überhaupt nichts zu tun und somit auch nicht zu richten vermöge. Wie ihm dies physisch unmöglich wäre, da er in dem angenommenen Fall einer Losreißung von Gott sofort des Lebens und der Handlungsfähigkeit verlustig werden würde, so ist es ihm auch moralisch unmöglich; denn all sein Handeln und Reden ist vielmehr Bejahung seiner Abhängigkeit von Gott. Wie er h ö r t d. h. von Gott sich sagen läßt, richtet er, und sein Richten ist darum ein gerechtes, weil er nicht seinen eigenen Willen, sondern den Willen seines Auftraggebers tut. Obwohl Jesus erst am Ende der Tage richten wird (v. 22. 27. 29 oben S. 292), bedient er sich hier doch des Präsens (cf v. 21 *ζωοποιεῖ*), weil in gewissem Sinne auch in bezug das Richten neben dem *ἔρχεται ὥρα* ein *καὶ νῦν ἐστίν* gilt (cf v. 25). Er urteilt über seine Gegner wie über sich selbst (3, 19; 7, 7; 8, 26. 39—55) und steht im Begriff, es sofort noch deutlicher wie bisher zu tun (5, 39. 42. 44—47). Aber in diesem gegenwärtigen *κρίνειν* durch das bloße Wort ohne sofortige tatsächliche Wirkung wie in der zukünftigen Handlung des Gerichts über alle Menschen bleibt er an Gott, an Gottes Willen und Kundgebung gebunden. Die Hörer sollen seine ernste Warnung vor dem Tag, da er auch sie richten wird, nicht so mißverstehen, als ob er in gekränktem Ehrgeiz drohe, an ihnen, die ihm die gebührende Ehre versagen, sich rächen zu wollen. Jesus verhehlt nicht, daß die Behauptung seiner völligen moralischen Gebundenheit an Gott nicht ohne weiteres auf die Zustimmung der Hörer rechnen kann und verzichtet v. 31 ausdrücklich auf diesen Anspruch mit den Worten: „Für den Fall, daß ich über mich selbst (oder, wie man in Anbetracht des betonten *ἐγώ* statt dessen sagen kann, „daß ich selbst über mich“) Zeugnis ablege, ist mein Zeugnis nicht wahr.“ Da Jesus in der Tat hier wie in vielen anderen Fällen über sich selbst Aussagen macht, welche den Charakter eines Zeugnisses an sich tragen, sofern sie auf eigener Erfahrung des Redenden beruhen und andere, welche die betreffenden Tatsachen nicht von sich aus wissen, von deren Wirklichkeit überzeugen sollen, so versteht jeder den zugespitzten Ausdruck dahin, daß Jesus von seinen Anklägern nicht verlangen will, daß sie sein Selbstzeugnis

als ein vollgiltiges Zeugnis, als eine ausreichende Bürgschaft für die Wahrheit seiner Aussage gelten lassen. Damit kommt er der Kritik der Pharisäer zuvor cf 8, 13, auf welche er 8, 14 mit dem formalen Gegenteil der hiesigen Aussage antwortet. Aber er kann auf die Geltendmachung seines Selbstzeugnisses verzichten, weil ein andrer als er sein Zeuge ist, und weil die Angeredeten wissen,[64]) daß das Zeugnis, welches dieser andere über Jesus ablegt, wahr ist (v. 32). Dieses müssen also auch die Gegner gelten lassen, für welche das Selbstzeugnis Jesu ohne Gewicht ist. Es handelt sich aber nicht um irgend einen unparteiischen Zeugen, sondern, wie der Artikel vor *μαρτυρῶν* zeigt (cf v. 45 *ὁ κατηγορῶν*, auch 8, 50), um den klassischen Zeugen, neben dem es keines anderen bedarf. Dies kann, wie der Fortgang der Rede, besonders aber v. 36 f. beweist, nicht der Täufer, sondern nur Gott sein.[65]) Für die Juden sollte allerdings auch das Zeugnis des Johannes etwas bedeuten. Haben sie doch an diesen eine Gesandtschaft geschickt, und er hat in seiner Antwort auf ihre Fragen der Wahrheit Zeugnis gegeben (v. 33 cf 1, 19—23). Jesus aber, der mit einem *ἐγώ* dem *ὑμεῖς* von v. 33 sich scharf gegenüberstellt, nimmt oder holt sich nicht von einem Menschen das Zeugnis d. h. das entscheidende Zeugnis, woraufhin er Anerkennung für sich fordert.[66]) Er will also das Zeugnis des Täufers ebensowenig für sich geltend machen, wie sein Selbstzeugnis. Wenn er gleichwohl daran erinnert und auch nach dieser Bemerkung über seine persönliche Stellung zum Zeugnis des Täufers noch weiter von dem Verhältnis der Juden zu Joh. redet (35), so tut er das nicht in seinem eigenen Interesse, sondern in dem seiner Hörer. Er sagt diese Worte (33—35), damit sie gerettet werden (34), wobei wiederum das *ὑμεῖς* nicht zu überhören ist, zu welchem ebenso wie zu dem *ὑμεῖς* (33) das *ἐγώ* (34) den Gegensatz bildet. Auch seine bereits von tödlichem Haß gegen ihn beseelten Ankläger möchte Jesus vor dem Gericht retten, auf welches er sie v. 28 f. warnend hingewiesen hat. Darum läßt er kein Mittel, sie umzustimmen, unbenutzt. Eines dieser Mittel ist die Erinnerung an den Täufer und an die Hochschätzung, welche dieser zeitweilig bei den Juden gefunden hat. Wie Jesus 3, 5. 11 den über seine Rede staunenden Nikodemus auf das Werk und das

---

[64]) *οἴδατε* א*D, a d e q, Sc Arm hat bei Syrern und Lat. die ältere Bezeugung für sich. Das herrschend gewordene *οἶδα* ist unerträglich, weil eine solche Berufung auf sein eigenes Bewußtsein mit v. 31 unverträglich wäre.

[65]) Das schwach bezeugte *μεμαρτύρηκεν* (Sc Arm, Ferr.) würde zu dem Perf. der Prädikate v. 33 und somit auf das Zeugnis des Täufers passen, nicht *μαρτυρεῖ*, weil von ihm v. 33—35 durchaus als von einer Erscheinung der Vergangenheit geredet wird.

[66]) Sonderbar Sc S^1 „ich nahm nicht“ usw. Frei, aber sachlich richtig Sd Arm: „nicht, daß ich von Menschen Zeugnis annehme“.

Zeugnis des Täufers andeutend hingewiesen hatte, welches von ihm und seinen Standes- und Parteigenossen nicht richtig gewürdigt wurde (oben S. 186. 193), so hier die gleichfalls staunenden Hörer (cf 5, 28 mit 3, 7) in deutlicherer und ausführlicherer Rede. „Jener war die brennende und scheinende Lampe, und euch beliebte es, für eine kurze Zeit in ihrem Lichte aufzujauchzen“ (35). Die bildliche Beschreibung der Person und Wirkung des Johannes berührt sich so nahe mit dem, was Sir 48, 1 von Elia zu lesen ist,[67]) daß man geneigt sein möchte, die auffällige Determination (*ὁ λ. ὁ κ.*) aus bewußter Bezugnahme auf jene Stelle zu erklären, so daß damit gesagt wäre, Joh. sei der geweissagte Elia (s. oben S. 111 zu 1, 21. 31). Vielleicht erklärt sich die Determination der bildlichen Vorstellung auch ohne diese Annahme bei starker Betonung des Imperf. *ἦν*: „Die brennende und scheinende Lampe, die er war, ist er gewesen.“ [68]) Jedenfalls aber ist vorausgesetzt, daß die öffentliche Wirksamkeit des Täufers ihr Ende erreicht hat. In der Zwischenzeit zwischen 3, 24 (also auch dem gesamten Inhalt von c. 4) und c. 5 ist er in den Kerker gesetzt. Besonders natürlich erscheint dies Wort Jesu, wenn die Gefangensetzung des Joh. ein Ereignis der jüngsten Vergangenheit war.[69]) Die Haltung der Angeredeten oder des Volks von Jerus. und Judäa, als dessen Repräsentanten Jesus sie ansieht, gegenüber dem Täufer ist schon durch *ὑμεῖς δέ* im Gegensatz zu *ἐκεῖνος* als eine der hohen Bedeutung des Mannes unangemessene und durch *ἠθελήσατε* als eine aus willkürlicher Entschließung oder Laune hervorgehende gekennzeichnet. Anstatt sich von dem Licht, welches von dem gewaltigen Bußprediger ausstrahlte, strafen und zur Buße leiten zu lassen (cf 3, 20), gefielen sie sich wenigstens anfangs und zeitweilig darin, laut ihre Freude darüber zu äußern, daß nach langer Pause

---

[67]) *Καὶ ἀνέστη Ἠλίας προφήτης ὡς πῦρ καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ ὡς λαμπὰς ἐκαίετο.* Nach Hebr. „und sein Wort wie ein brennender Ofen“ (תנור) cf Mal 3, 19. Die Uebersetzung von תנור durch *λαμπάς* beruht wohl auf der heute nicht mehr anerkannten Ableitung dieses Wortes von נור „leuchten“ oder auch auf dialektischem Gebrauch des Wortes für einen großen Leuchter s. P. Smith. Thes. l. syr. 4473. Es wäre daher nicht nötig, den Zusammenhang zwischen Jo 5, 35 und Sir 48, 1 durch den griech. Text des Sirach vermittelt zu denken, cf Einl. I³, 86 über Jakobus und Sirach. Über die Auffassung des geschichtlichen Elia in Talmud und Midrasch möchte man etwas genauer belehrt sein als z. B. durch Hamburgers REnc. I, 297 f.

[68]) Cf *ἦτε* Rm 6, 17; 1 Kr 6, 11, wobei zu bedenken, daß *εἶναι* weder Aorist noch Perfektum und auch nur mangelhaften Ersatz dafür an *ἐγένετο, γέγονεν* hat.

[69]) Dies ergibt sich in der Tat aus der richtigen Evangelienharmonie. Fällt das, was Mt 4, 12; Mr 1, 14 berichtet ist, nicht vor, aber auch nicht lange nach Jo 5 (s. oben S. 273. 312 f.), so muß der dort vorausgesetzte Aufenthalt Jesu in Judäa, bei dessen Gelegenheit er von der Verhaftung des Jo hörte, identisch sein mit dem Aufenthalt in Jerus. Jo 5.

wieder einmal ein großer Prophet in Israel aufgetreten war, vor dem auch die Fürsten auf ihrem Thron zitterten. So war es, als ganz Jerus. und Judäa zu ihm hinausströmte (Mt 3, 5). Es dauerte nicht lange; zumal den führenden Persönlichkeiten und Kreisen hat er durch seine rücksichtslosen Strafreden bald genug die Freude an ihm verleidet, und ohne daß sie selbst sich ein sicheres Urteil über ihn gebildet hätten, wurden sie zuletzt nur noch durch die Stimmung der Massen gehindert, ihn offen für einen falschen Propheten und in bezug auf sein über Jesus abgelegtes Zeugnis für einen falschen Zeugen zu erklären (Mt 21, 24—26 cf Jo 1, 19—27). Für sie hat die jetzt erloschene Lampe vergeblich geleuchtet; und es gewinnt den Anschein, daß auch der Größere, dem er den Weg gebahnt, für sie vergeblich gekommen sein soll. Auf seine eigene Person lenkt Jesus mit einem stark betonten „ich aber“ v. 36 die Rede zurück. Schon daraus ergibt sich, daß der so eingeleitete Satz nicht dem Zeugnis des Täufers über Jesus ein anderes Zeugnis, das Jesus für sich aufzuweisen hat, als das größere gegenüberstellt,[70]) sondern daß Jesus das Subjekt von *ἔχω τὴν μαρτυρίαν*, seine eigene Person der in v. 35 geschilderten Person des Joh. gegenüberstellt. Da ferner Joh. in v. 35 nicht als Zeuge für Jesus, sondern als eine geschichtlich bedeutende Persönlichkeit und Jesus in v. 36 als einer, der für seine Bedeutung auf ein hohes Zeugnis sich berufen kann, dargestellt ist, so ist der Sinn dieser Gegenüberstellung offenbar der, daß Jesus ein stärkeres Zeugnis für seine Person besitzt, als Joh. für die seinige. Die abgewiesene Deutung scheitert auch an dem bei dieser vorläufigen Paraphrase noch nicht berücksichtigten Artikel vor *μαρτυρίαν*, welches die Übersetzung „ein größeres Zeugnis“ verbietet. Es ist vielmehr ebenso wie v. 34 das eine, allein entscheidende Zeugnis gemeint, welches Jesus von keinem Menschen, sondern von Gott allein annehmen will (32). Dieses besitzt Jesus nach der LA *μείζω* als ein größeres, oder in höherem Grade, als Jo es besitzt[71]) nach der LA *μείζων* besitzt er es als eine größere Persönlichkeit

[70]) Dies würde etwa lauten: *ἀλλὰ μείζονα ἔχω μαρτυρίαν τῆς τοῦ Ἰωάννου.* Zu *ἔχω τὴν μαρτ.* mit artikellosem *μείζω* cf 1 Pt 2, 12; 4, 8; Hb 7, 24.

[71]) *μείζω* ℵHKL etc., oder das gleichbedeutende *μείζονα* D hat die alten Versionen für sich: ScS^1S^3Sh, auch Sd, Kopt, auch die Lat, sowohl die, welche wie die Orientalen das Zeugnis, welches Jesus hier anruft, mit dem Zeugnis des Jo über Jesus verglichen meinten (Tert. Prax. 21 *ego autem habeo majus quam Johannis testimonium*), als die, welche eine vergleichende Gegenüberstellung jenes Zeugnisses mit der Person des Jo verstanden (a *majus quam Johannes*, Vulg *majus Johanne*). Gut genug bezeugt ist *μείζων* durch ABEGMNΔ, Ol Ferr, manche Min, und ein Lachmann hat es recipirt. Das 1, 50 in M u. a. (statt *μείζω* oder *μείζονα*) zu findende *μείζων* läßt sich nicht vergleichen, da es nur Schreibfehler für das dort namentlich bei den Lat gut bezeugte *μεῖζον* ist.

wie Joh. Beide LAen sind, auch abgesehen von dem unbequem erscheinenden, von ℵ allein getilgten τήν vor μαρτ., recht hart. Aber die fremdartigere und daher wohl ursprüngliche ist doch μείζων. Als ein im Vergleich zu Joh. Größerer ist Jesus bezeugt durch die Werke, welche der Vater ihm zum Zweck ihrer Vollendung gegeben hat. Beachtet man das τελειώσω in seinem Unterschied von ποιήσω (cf 4, 34 oben S. 252) und δέδωκεν (cf v. 22) [72]) im Unterschied von δίδωσιν (cf δείκνυσιν v. 20), so können hierunter nicht die einzelnen Wundertaten verstanden werden, welche zu tun der Vater ihn von Fall zu Fall anweist und befähigt, sondern vielmehr das zunächst Gott zustehende und von Gott geübte, längst im Gang befindliche, aber noch lange nicht vollendete (17) göttliche Wirken, welches er dem Sohn zur Vollendung übertragen hat. Dasselbe, welches 4, 34 in seiner Einheit als τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ bezeichnet war, ist hier in seiner Mannigfaltigkeit vorgestellt, wobei nach dem Zusammenhang vor allem an die beiden Gotteswerke des Lebendigmachens und des Richtens und zumal an ersteres zu denken ist. Nachdem aber ausführlich dargelegt worden ist, daß Jesus nicht erst am Ende der Tage durch die allgemeine Auferweckung der Toten, sondern schon während seines Erdenwandels durch seine Neubelebung der geistlich Toten, durch einzelne Erweckungen leiblicher Toter und durch Heilung vieler Kranker sich als den Lebendigmacher erweise, sind alle diese Wirkungen unter den Begriff der Werke, die der Vater ihm gegeben hat, mitzubegreifen, und gerade diese Werke, die er in der Gegenwart tut, und nur diese, nicht die zukünftige Auferweckung aller Toten und die Abhaltung des Weltgerichts, sind für die Zeitgenossen, die sie erleben oder davon hören, Zeugen und Zeugnisse dafür, daß der Vater Jesum gesandt hat. So verengert Jesus selbst den Begriff der Werke, welche ihm der Vater zur Vollendung übergeben hat, durch die hinzugefügte Apposition αὐτὰ τὰ ἔργα κτλ. Durch das vorangestellte αὐτά aber stellt er das Zeugnis dieser Werke an sich in Gegensatz zu einem darin liegenden Zeugnis eines anderen Subjekts. Nach v. 32 kann nicht zweifelhaft sein, daß darunter Gott zu verstehen ist. Durch die Werke, welche zu tun Gott den Sohn ermächtigt, gibt er in der Gegenwart ein indirektes Zeugnis über Jesus ab; aber auch für den, welcher diese Voraussetzung des wunderbaren Wirkens Jesu nicht anerkennt, sollten die Werke selbst oder an sich ein überführendes Zeugnis von der Sendung Jesu sein (3, 2; 9, 30—32; 10, 21; 15, 24; Mt 12, 24—29). Schon der Unterschied von Joh., der kein einziges Wunder getan hat (10, 41), gibt den Taten Jesu den Wert eines Zeugnisses für ihn

[72]) So ℵBLNΓ, wichtige Min, wie 157, Ferr., ἔδωκεν AD und die meisten, auch Ol.

als den im Vergleich mit Joh. Größeren (36 [a]). Neben dieses Zeugnis der Werke, welches nur indirekt ein durch die Gegenwart hindurchgehendes Zeugnis Gottes über Jesus ist, stellt v. 37 [a] ein direktes Zeugnis des Vaters,[73]) welches dieser längst abgelegt hat. Hierunter die bei der Taufe Jesu erfolgten Kundgebungen Gottes zu verstehen, ist schon dadurch verwehrt, daß diese nur durch Vermittlung des Joh., als Bestandteil von dessen Zeugnis, welches Jesus v. 34 abgelehnt hat, weiteren Kreisen bekannt geworden sind 1, 32—34. Hier aber handelt es sich um ein unmittelbares, den Juden vorliegendes und von ihnen als wahr und göttlich anerkanntes (32) Zeugnis Gottes. Der Fortgang der Rede v. 37 [b]—47 zeigt, daß darunter das im AT vorliegende gemeint ist. Die angeredeten Juden haben niemals eine Stimme Gottes gehört oder eine Gestalt Gottes gesehen und sein Wort haben sie nicht als ein in ihnen bleibendes; was sich darin zeigt, daß sie dem nicht glauben, welchen jener gesandt hat v. 37 [b]—38. Die verneinenden Sätze von v. 37 wären bis zur Sinnlosigkeit trivial, wenn nicht, unbeschadet der Wahrheit, daß kein Mensch jemals Gott, wie er seinem Wesen nach ist, gesehen und gehört hat (1, 18 oben S. 93), doch manchem Menschen vergönnt wäre, eine sinnlich vermittelte Wahrnehmung Gottes zu erleben, das Hören einer Stimme, durch welche sie Gott reden hören, und das Schauen einer Gestalt, in welcher sie Gott selbst erkennen. So haben es die Propheten des AT's von sich bezeugt und die Geschichtsbücher von ihnen erzählt.[74]) Daß die hier Angeredeten sich solcher besonderen Offenbarung Gottes nicht rühmen können, wie es doch auch zu ihrer Zeit der Täufer durfte (1, 32—34), ist nicht ihre Schuld, sondern Gottes Fügung, der die Zeiten und die Empfänger seiner Offenbarung nach freiem Ermessen wählt. Ein Vorwurf liegt erst in dem Satz v. 38 [a], dessen Anknüpfung durch *καί* den Gegensatz zum Vorigen nur eben nicht ausdrückt, aber für den mit der Schreibweise unseres Ev Vertrauten auch nicht verdeckt.[75]) Da die Angeredeten keine direkt an sie gerichtete Offenbarung Gottes empfangen haben, wären sie um so mehr auf das Wort Gottes angewiesen, das sie von altersher be-

---

[73]) Dies ist deutlicher durch das besser bezeugte *αὐτός*, als durch *ἐκεῖνος* (so nur ℵBL, a) ausgedrückt, vielleicht ist aber mit Dd *ἐκεῖνος αὐτός* zu lesen. Das bei den Syrern von jeher, auch im Occident (Dab etc., aber nicht e Tert. Hil.) früh eingedrungene *μαρτυρεῖ* (statt *μεμαρτύρηκεν*) war durch v. 32 u. 36 verführerisch nahegelegt.

[74]) Cf Jo 12, 41 mit Jes 6, 1—8; von Mose Ex 33, 11. 19—23; 34, 29 ff.; von Bileam Num 24, 4; vom Volk, welches bei der Offenbarung auf dem Sinai wohl die Stimme Gottes mit Ohren gehört, aber keine Gestalt Gottes gesehen hat Deut 4, 12. 15 (תמונה, LXX *ὁμοίωμα*, dafür nie *εἶδος*, aber doch Gen 32, 31 f. in der Übersetzung des Namens Peniel).

[75]) Cf 1, 10. 11; 3, 11. 19. 32, oben S. 69 A 56. Auch 5, 40 ist *καί* ein „und dennoch“.

sitzen, das ist das in hl. Schriften niedergelegte Wort der Offenbarung. Sie haben es in den Schränken ihrer Synagogen und hören es lesen; es geht in ihr Ohr ein, aber zum anderen Ohr auch wieder hinaus. Eine bleibende Stätte in ihren Herzen hat es nicht gefunden, eine ihr Denken und Wollen bestimmende Macht ist es nicht geworden.[76]) Daß sie dem von dem Gott des AT's abgesandten Jesus den Glauben versagen, beweist, daß dieses Urteil über ihr Verhalten zu dem schriftgewordenen Wort desselben Gottes nicht zu hart ist. Von hier aus wäre kein verständlicher Übergang zu v. 39 vorhanden, wenn in *ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς* eine Mahnung zu eifriger Forschung in den atl Schriften enthalten wäre, als ob es die Juden jener Zeit daran fehlen ließen. Dieses alte Mißverständnis[77]) ist aber auch unvereinbar mit dem Wortlaut der nachfolgenden Begründung und mit dem unverkennbaren Gegensatz zwischen dieser Begründung und dem Gedanken von v. 40. Jesus urteilt nicht seinerseits, daß in der hl. Schrift ewiges Leben enthalten und durch eifriges Forschen in ihr zu finden sei, sondern er bezeichnet dies als eine trügerische Meinung und zwar, wie das betonte „ihr" (*ὑμεῖς*) zeigt, als eine Meinung der Juden, welche er nicht teilt, und ferner durch v. 40 als eine irrige Meinung, welche sie hindert, zu dem zu gehen und zu kommen, in und bei welchem wirklich Leben zu finden ist (cf 3, 15 oben S. 199). Demnach ist zu übersetzen: „Ihr durchforscht die Schriften, weil ihr meint, in ihnen ewiges Leben zu haben." Abergläubische Verehrung der Bücher und des Buchstabens ist der Beweggrund der emsigen Schriftforschung der Rabbinen. Ehe mit diesem Urteil über den unleugbaren, aber blinden Eifer der Schriftforschung bei den Juden ihre ablehnende Haltung Jesu gegenüber in Beziehung gesetzt wird, tritt die Zwischenbemerkung ein, daß jene Schriften es sind, welche das schon v. 37[a] gemeinte Zeugnis Gottes über Jesus ablegen. Sie scheinen darum geeignet, ihre eifrigen Leser zur Anerkennung Jesu anzuleiten. Aber für die Juden ist die eifrige Beschäftigung mit den hl. Büchern und ihre unrichtige Schätzung dieser Bücher als

---

[76]) Cf AG 15, 21; 2 Kr 3, 14—16; Mt 22, 29.

[77]) Imper. haben Sc Sh S^1 S^3, Kopt. auch wohl die Lat, wenn auch nur a b d Iren. lat. IV, 10, 1 (dessen Auffassung jedoch nicht ersichtlich ist); Priscill. p. 47, 25; 51, 13 deutlich *scrutate*, die übrigen zweideutig *scrutamini*, so auch Tert. praescr. 8, der es als Imper. faßt. Dies ist überhaupt die in der alten Kirche vorherrschende Tradition (Orig. in Jo tom. V, 6; VI, 20; Method. ed. Bonwetsch 330, welcher bezeichnend genug *ἔχετε* statt *δοκεῖτε ἔχειν* schreibt; ferner Chrys. Thdr). Cyrill scheint der Erste zu sein, welcher die imperative Fassung als die vulgäre in geringschätzigem Ton verwirft. Auch abgesehn von dem *ὑμεῖς* vor *δοκεῖτε* bezeichnet letzteres bei Jo überall eine irrige Meinung 5, 45; 11, 13. 31; 13, 29; 16, 2; 20, 15 cf die jüdischen Parallelen bei Schlatter S. 72, ebendort auch solche zu dem Satz selbst, daß in der Thorah das ewige Leben sei.

Gnadenmittel vielmehr eine Ursache falscher Genügsamkeit. Weil sie an den Büchern und ihrem Buchstaben ewiges Leben zu besitzen wähnen, wollen sie nicht zu Jesus dem Lebendigmacher kommen, um solches Leben zu gewinnen. Da dieses letzte Wort so klingen konnte, als ob Jesus aus maßlosem und unbefriedigtem Ehrgeiz rede, so versichert Jesus v. 41, daß er Ehre und Ansehen, wie Menschen sie verleihen, nicht einmal annehme, geschweige denn sie suche (cf 8, 50) oder, wenn sie ihm versagt werden, in gekränktem Stolz die Menschen, die seine hohen Ansprüche nicht befriedigen, ungerecht beurteile. Wenn er von v. 37[b] an immer entschiedener von der Verteidigung zum Angriff auf seine Ankläger übergegangen ist, so hat das vielmehr darin seinen Grund, daß er sie als solche erkannt hat, welche die Liebe Gottes nicht in sich haben. Da die Anklage sich gegen eine Tat der barmherzigen Menschenliebe richtete, welche Jesus im „Haus der barmherzigen Liebe" getan hatte, so kann unter ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ nicht wohl die Liebe des Menschen zu Gott gemeint sein, was überhaupt einen jeder Anknüpfung im ganzen Verlauf der Rede ermangelnden Gedanken ergeben würde, sondern die Liebe, welche Gott zu den Menschen hat; welche in dem Herzen des Menschen, der sie erfahren hat, wohnen bleibt (17, 26 cf Rm 5, 5), sich dort in Liebe zu Gott und Menschen umsetzt und in dieser ihrer Wirkung das Ziel ihrer Vollendung erreicht.[78]) Von der barmherzigen Liebe Gottes zu den leidenden Menschen erfüllt, sie mitempfindend und nachempfindend hat Jesus an dem Kranken Gottes Tun auch am Sabbath nachgebildet. Wären seine Ankläger von derselben erfüllt, so würde es ihnen gar nicht in den Sinn gekommen sein, ihn wegen Übertretung des Sabbathgesetzes anzufechten. Auch an diesem Punkt zeigt sich bei aller Verschiedenheit im Ausdruck völlige Übereinstimmung des Gedankens mit Stellen wie Mt 12, 7; 23, 23. — Die ablehnende Haltung, welche die Angeredeten Jesu gegenüber einnehmen (1, 11; 3, 11. 32) erscheint noch befremdlicher, wenn man damit vergleicht, daß die Judenschaft, als deren Repräsentanten er sie ansieht, einen anderen, welcher mit ähnlichem Anspruch auftreten wird, annehmen wird. Daß Jesus hier nicht wie 10, 8 auf vergleichbare Persönlichkeiten der Vergangenheit, sondern weissagend auf solche der Zukunft hinweist, wird darin seinen Grund haben, daß die Erwartungen, welche große Teile des Volks auf jene früher aufgetretenen Männer gesetzt hatten, die sich mehr oder weniger deutlich als die von Gott verheißenen und ge-

[78]) Cf 1 Jo 4, 7—12; 3, 17. 19. Besonders 4, 12, aber auch 3. 17 spricht für obige Fassung, welche auch bei Pl wenigstens in den meisten Fällen geboten ist, wo er von der Liebe Gottes oder Christi redet: Rm 5. 5; 8, 35. 39; 2 Kr 5, 14 (?); 13, 13; Eph 2, 4, anders vielleicht nur 2 Th 3, 5 cf jedoch Bd XII, 160.

sandten Retter und Könige geberdeten, längst zerronnen waren, indem die Führer elend zu grunde gingen (AG 5, 37). Die Erinnerung an sie hätte eher zu um so schärferer Kritik jedes neu auftretenden Messias Anlaß geben können, als daß sie die kritische Haltung der Juden gegen Jesus in ungünstiges Licht setzte. Dazu kommt, daß gerade die maßgebenden Kreise, die Regierenden und die pharisäischen Rabbinen, einem Galiläer Judas und ähnlichen Insurgentenführern nicht zugefallen waren. Diesen Erfolg hatte doch erst jener Simon Barkochba, welchen R. Akiba für den Stern aus Jakob (Num 24, 17) erklärt hat und für welchen viele tausende in den Tod gegangen sind. Die Besten der Nation nahmen ihn an. Das geschah 132—135, gehörte also nicht nur zur Zeit dieser Rede, sondern auch zu der Zeit, da Jo sie aufzeichnete, der Zukunft an. Es kann auch nicht zufällig sein, daß Jesus nicht wie Mt 24, 24; Mr 13, 22 von einer Vielheit von *ψευδόχριστοι*, sondern von e i n e m anderen redet. Hier liegt eine Weissagung vor, die sich nachweislich 100 Jahre, nachdem sie gesprochen wurde, erfüllt hat. Wenn Jesus den Unterschied zwischen sich und dem Anderen, welcher nach ihm kommen wird, darin finden lehrt, daß er selbst im Namen des Vaters, jener andere im eigenen Namen kommt, so kann damit nicht gemeint sein, daß jener sich nicht einmal mit Worten auf Gott als seinen Auftraggeber berufen werde; denn er hätte dann mit einem Gesandten Gottes oder Messias nicht die geringste Ähnlichkeit und könnte von den Juden nicht als derjenige aufgenommen werden, als welchen sie Jesus nicht wollen gelten lassen. Das *ἐλθεῖν ἐν τῷ ὀνόματί τινος* ist also umfassender und tiefer zu verstehen, nämlich von einem Auftreten und tatsächlicher Erweisung als ein von dem Träger des betreffenden Namens Beauftragter, Bevollmächtigter. Es handelt sich um den Gegensatz eines, das *ποιεῖν* (5, 19. 30) und *λαλεῖν* (7, 17 f.; 14, 10) miteinschließenden, *ἔρχεσθαι* entweder *ἀφ᾽ ἑαυτοῦ* (7, 28; 8, 42) oder *ἀπὸ θεοῦ* (3, 2; 16, 27 f.). Auf der nicht nur tatsächlich gegebenen, sondern auch gewollten völligen Abhängigkeit Jesu von Gott als seinem Vater beruht ebenso wie die Demut seiner Gesinnung, auch die Hoheit und die Wahrheit seiner Berufsstellung. Man könnte ihn als den erkennen, als welchen er durch Wort und Tat sich bezeugt. Aber zu den in v. 37 b—43 genannten Gründen des jüdischen Unglaubens bringt v. 44 noch einen neuen: „Wie könnt ihr glauben, da ihr Ehre von einander nehmt; und die Ehre, welche von dem Einzigen [79]) (den

[79]) Die früh verbreitete und schließlich siegreiche LA *παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ* (so schon Sc) ist sachlich bedenklich; denn dies heißt ja nicht, wie wenn dastünde *παρὰ μόνου τοῦ θεοῦ* (cf Hb 9, 7) oder *παρὰ τοῦ θεοῦ μόνου* (cf Mr 9, 8), „von Gott allein, von keinem andern d. h. nicht von Menschen“, was der Zusammenhang fordert, sondern „von dem, welcher allein Gott ist“ cf Jo 17, 3, was hier unpassend erscheint. Daneben findet

Menschen zu teil werden kann), sucht ihr nicht.“ Die Erinnerung an den kommenden Pseudomessias, der in seinem eigenen Namen kommt, also von Ehrgeiz getrieben ist (7, 18), ruft diesen Gedanken hervor, und zugleich drückt das betonte „ihr“ (ὑμεῖς) den Gegensatz aus zu dem nicht ehrgeizigen Jesus (v. 41) und zu den ihm sinnverwandten aufrichtigen Menschen, welchen es nicht um Ansehn in der Welt, sondern um die Wahrheit und die verheißene Erlösergnade Gottes zu tun ist, und welche darum glaubend an Jesus sich anschließen (1, 47; 3, 21; 4, 19). Der Ehrgeiz, welcher in den Kreisen der Rabbinen besonders auch in gegenseitigen Ehrenbezeugungen seine Befriedigung suchte (Mt 23, 6—8), ist ein Haupthindernis des Glaubens; denn glauben an Gottes Offenbarung wird immer nur der, welcher im Gefühl seiner Unzulänglichkeit in der Gnade bei Gott und in Gemeinschaft mit Gott zu stehen begehrt. Einem solchen versagt aber auch Gott nicht seine Anerkennung. Diese Anerkennung und die darin liegende Ehre, welche nur der Eine, in seiner Art Einzige d. h. Gott. zu verleihen hat und dem echten Juden nicht versagt (Rm 2, 29), verscherzen die ehrgeizigen Ankläger Jesu und bemühen sich nicht einmal darum. Daß sie Jesu keinen Glauben schenken, ist die nur zu begreifliche Folge ihrer äußerlichen und satten Schriftgelehrsamkeit (38—40), ihres Mangels an Erfahrung und Erwiderung der Liebe Gottes (42), ihrer weltlichen Ehrsucht (44). Das sind schwere Anklagen für die Eiferer um Gottes Gesetz, die Religionslehrer des Volks, die Vorbilder jüdischer Frömmigkeit. Sie sollen aber nicht meinen, daß Jesus sich zu ihrem Ankläger vor Gott berufen fühle (45), sowenig sie zu besorgen haben, daß er als Richter über sie seinem gekränkten Ehrgeiz eine Genugtuung verschaffen werde (cf v. 30f. oben S. 302). Es bedarf dessen nicht; denn Jesus kann hinzufügen: „es ist vorhanden euer Ankläger,[80]) nämlich Moses, auf den ihr

---

sich ganz vereinzelt in ℵ παρὰ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ cf 1, 18. Viel besser bezeugt und mit Blaß zu recipiren ist παρὰ τοῦ μόνου ohne θεοῦ durch B, Kopt (s. Apparat der oxforder Ausg.), a b, einige armen. Hss; ferner Orig. (hom. 20 in Jerem.; tom 15, 23 in Matth.; auch de orat. 19, 2, wo zwar im Text ed. Kötzschau p. 342, 2 τοῦ θεοῦ folgt, aber gleich darauf lin. 4 fehlt, also sicher hier ebenso wie orat. 29, 8 interpolirt ist); dazu kommen Eus. und Didymus bei Tschd. Allerdings wird Gott auch durch ὁ μόνος als der Einzige in seiner Art bezeichnet, also als der Einzige, welcher Gott ist, nicht als der einzige Spender wahrer δόξα; und es mag eine Erinnerung an die Worte Deut 6, 4, welche jeder fromme Jude in dem „Schᵉma“ genannten Gebet täglich zweimal zu beten pflegte, zur Entstehung dieser Benennung mitgewirkt haben cf Mr 12, 29. Da sie aber hier ganz wie ein stehender Eigenname gebraucht ist, so tritt der Gegensatz zu fälschlich so genannten Göttern nicht in das Bewußtsein des Hörers. Gott ist der Einzige in jeder Beziehung, also auch der Eine, auf dessen Anerkennung es ankommt, im Gegensatz zu der Vielheit der Menschen, welche ihren Mitmenschen willkürlich Ehre erweisen und versagen cf Rm 2, 29.

[80]) So ist nach der Wortstellung zu übersetzen, nicht „Moses ist euer

eure Hoffnung gesetzt habt". Wie das gemeint sei, wird durch v. 46 f. klar. Nicht als lebendige Person, sondern als Gesetzgeber (1, 17), als menschlicher Verfasser des in Buchstaben und Büchern geschriebenen Gesetzes wird er als Ankläger gegen sie auftreten; denn da schon in den Büchern Mose's von dem Messias zu lesen ist, welcher in der Person Jesu gekommen ist (1, 45), so schließt der Unglaube, welchem das mündliche Zeugnis Jesu begegnet, den Unglauben an das geschriebene Wort Mose's in sich, und gibt davon Zeugnis. Nicht Jesus ist der Empörer gegen das mosaische Gesetz, sondern seine Ankläger. Das ist Anfang und Ende der ersten großen öffentlichen Rede Jesu in unserem Ev. — Wie bei dem Gespräch mit Nikodemus (oben S. 29 f.) vermissen wir auch hier eine Angabe über den unmittelbaren Erfolg der Bezeugung Jesu, überhaupt einen Abschluß des Ganzen im Ton der Erzählung. Wir können nur erraten, daß die Rede tieferen Eindruck gemacht und nicht alsbald zu gefährlichen Angriffen auf Jesus Anlaß gegeben hat, was nach v. 16. 18 erwartet werden könnte, aber nicht verschwiegen werden konnte, auch nach 7, 19 ff. unwahrscheinlich ist. Es fehlt auch sonst manches, was in anderen Teilen des 4. Ev den Eindruck lebendiger Erinnerung eines Augen- und Ohrenzeugen macht. Nicht einmal der Ort der Verhandlung ist v. 16 ff. angegeben. Es bestätigt sich der Eindruck, daß Jesus diesmal ohne seine Jünger in Jerus. gewesen ist, daß also der Bericht in c. 5 ebenso wie der in c. 3, 1—21 nicht aus der Erinnerung des Ev selbst, sondern aus Mitteilungen anderer geschöpft ist.

2. Die Speisung der fünftausend und die Rede vom Brot des Lebens 6, 1—59. Mit einem *μετὰ ταῦτα*, welches nicht unmittelbaren Anschluß des Folgenden an das zuletzt berichtete Einzelereignis ausdrückt, sondern nur sagt, daß, was nun erzählt werden soll, in eine spätere Zeit falle, als der in c. 5 berichtete Festbesuch in Jerus., die Heilung des Kranken und der Konflikt mit den Juden (oben S. 269 f. zu 5, 1), geht Jo zu einer Erzählung über, deren Schauplatz Galiläa ist, ohne ein Wort darüber zu verlieren, auf welchem Wege, unter welchen Umständen, mit welchen Absichten Jesus nach Galiläa zurückgekehrt ist. Allerdings hat man unbegreiflicherweise in 5, 1 den Bericht von einer Reise finden wollen, welche Jesum von Jerus. an das Ostufer des Sees Genezaret geführt habe. Aber ganz abgesehen davon, wie ganz anders Jo von solchen Reisen zu reden pflegt (1, 44; 2, 12. 13; 3, 22; 4, 3. 43—46. 54; 5, 1; 7, 1—10 etc.), welcher einfältigste Erzähler wird eine Reise, deren Ausgangspunkt das mehr als 3 Tagereisen weit vom See Genezaret entfernte Jerus. und deren Ziel

---

Ankläger" oder gar „Moses ist einer, der euch anklagt". Cf vielmehr 8, 50; Buttmann Gr. S. 254 Anm.

das, Kapernaum gegenüberliegende, Ostufer dieses Sees ist (cf. 6, 1. 16f. 21. 23f.), als eine Überfahrt über diesen See beschreiben? Nichts anderes als dies sagen ja die Worte *ἀπῆλθεν ὁ Ἰ. πέραν τῆς θαλάσσης κτλ.*[1]) Dazu kommt, daß schon v. 2 und der gesamte Inhalt von c. 6 den Leser auf den Höhepunkt der großen Prophetenarbeit Jesu in Galiläa stellt, deren Schilderung Mt 4, 12; Mr 1, 14 beginnt und bei diesen Evv erst mit Mt 14, 13 und Mr 6, 31 denselben Punkt erreicht, auf welchen Jo uns hier stellt, ohne irgend etwas von jenem gewaltigen Stoff in sein Buch aufgenommen zu haben. Daß er für denselben vor c. 5 auch keinen leeren Raum gelassen hat, wurde bereits S. 263. 269. 273 bewiesen, und daß Jesus bei Gelegenheit des Laubhüttenfestes in Jerus. die Nachricht von der Verhaftung des Täufers erhielt, welche ihn nach Mt 4, 12; Mr 1, 14 bestimmte nach Galiläa zurückzukehren und dort nun endlich seine große Predigt- und Heiltätigkeit zu entfalten, wurde S. 304 zu 5, 35 wahrscheinlich gemacht. Jedenfalls aber fällt die von den Syn. ausführlich geschilderte, in Jo 6, 2. 14f. 60—71; 7, 1—4 aber vorausgesetzte Prophetenarbeit in Galiläa zwischen Jo 5 und 6. Dafür bietet Jo seinen mit den großen Haupttatsachen der ev Geschichte vertrauten Lesern auch einen ausreichenden Zeitraum, nämlich die 6 Monate zwischen dem Hüttenfest 5, 1 und dem Passa 6, 4. Die letztere Zeitbestimmung, welche man gegen das einstimmige Zeugnis aller Hss des Originals und der Versionen, nur wegen vorgefaßter Meinungen über den Gang der ev Geschichte als Interpolation zu verdächtigen und geradezu zu streichen gewagt hat,[2]) möge gleich

[1]) Mt 8, 18; Mr 8, 13 nicht anders wie *διαπερᾶσαι* Mt 9, 1; Mr 5, 21 oder *διελθεῖν* Mr 4, 35; Lc 8, 22 oder auch *ἐλθεῖν εἰς τὸ πέραν* Mt 16, 5 (Bd I². 530). Ohne ein beigefügtes *ἐκεῖθεν* (Jo 11, 54) oder sonstige ausdrückliche Angabe des Ausgangspunktes lenkt *ἀπέρχεσθαι* die Aufmerksamkeit gar nicht, wie *ἐξέρχεσθαι* (cf Mt 8, 32 mit 8. 33), auf den Ausgangspunkt, sondern heißt einfach hingehn Mt 9. 7; 10. 5; 21. 29f. Eine Reise von Jerus., das nur eine mäßige Tagereise westlich vom Jordan liegt, nach einem Ort in Peräa kann füglich so wie 10, 40 bezeichnet werden, da *'eber ha Jarden*, griech. *ἡ* oder *τὸ πέραν τοῦ Ἰορδάνου* feststehender Name einer politisch abgegrenzten Landschaft ist cf Bd I, 163 A 4. Dagegen eine Reise von Jerus. an irgend einen Punkt am See Genezareth kann man ebensowenig eine Überfahrt über diesen See nennen, wie eine Reise von Kassel nach Köln eine Überfahrt über den Rhein.

[2]) Der Text von 6. 4 ist, abgesehen von unbedeutenden Kleinigkeiten (D *ἐγγὺς δὲ ἦν*, Ol om. *ἡ*, SsSc om. *δέ*, SsS¹ *ἡ ἑορτὴ τοῦ πάσχα τῶν Ἰουδαίων*), einhellig überliefert. Keine griech. Hs, keine alte Version, kein patristisches Citat, kein Scholion deutet daraufhin, daß jemals etwas anderes hier gestanden hat, als *ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων*. Jede in den letzten Jahrzehnten neu entdeckte Quelle hat diesen Text nur bestätigt. So z. B. Sd (cf Forsch I, 155. 252; II, 544 § 34. 35; S. 554) und Ss (cf Burkitt I, 450; II, 313), auch N Ol. Da derselbe ferner weder in sich widersinnig, noch ohne erkennbare Bedeutung im Zusammenhang der Erzählung ist (s. oben im Text), sind die Versuche, entweder *τὸ πάσχα*

hier besprochen werden. Wie sie nicht durch γάϱ, sondern durch δέ angekündigt ist, so dient sie auch nicht dazu, etwas vorher Gesagtes zu begründen, selbstverständlich nicht das Sitzen Jesu mit seinen Jüngern (v. 3), aber auch nicht den Umstand, daß eine große Volksmasse Jesu auf das Ostufer des Sees folgte (v. 2); denn erstens müßte dann v. 4 vor v. 3 stehen; zweitens wird dieses ἀκολουϑεῖν in v. 2 selbst ganz anders und sehr befriedigend erklärt, und drittens eignet sich die Angabe, daß das Passa damals nahebevorstand, nicht dazu, jenes ἀκολουϑεῖν zu erklären. Denn abgesehen davon, daß von einer Absicht der Volksmenge, dieses Fest zu besuchen, jede Andeutung fehlt (cf dagegen 11, 55; auch 4, 45; 7, 2 ff.), führte der Weg der in Kapernaum und überhaupt westlich vom See wohnhaften galiläischen Festpilger nach Jerus. niemals um die Nordspitze des Sees herum nach dem Kapernaum gegenüberliegenden Ufer und durch das vorwiegend heidnische Gebiet von Hippos und Gadara, sondern entweder durch Samaria (oben S. 228 zu 4, 4) oder auf dem Westufer des Jordan über Skythopolis und Jericho, oder in der Nähe von Skythopolis über den Jordan und weiter durch Peräa. Auch den Wert einer Angabe über das chronologische Verhältnis von c. 6 zu c. 5 kann v. 4 nicht haben, welche ihren rechten Platz v. 1 gehabt hätte (cf 4, 43; 12, 1) und für Leser, welche gewiß die Zeit des jüdischen Passas, aber nicht die des 5, 1 erwähnten Festes kannten, anders hätte lauten müssen. Die Zwischenbemerkung ist vielmehr der mit v. 5 beginnenden Erzählung von der wunderbaren Speisung vorangestellt, weil Jo es bedeutsam findet, daß Jesus vor einem Passafest, welches er nicht besucht, also auch kurz vor dem gottesdienstlichen Mahl, welches den Kern der jüdischen Passafeier bildete, tausenden seiner Landsleute durch seine Wundermacht ein Mahl bereitet hat. Wie das Volk durch diese Speisung in der Einöde an die Mannaspeisung in der Wüste nach dem Auszug aus Ägypten erinnert wurde (v. 31 ff.), so der Ev durch die nahe Jahresfeier der Erlösung aus Ägypten an die größere Erlösung, die Jesus seinem Volk bringen wollte (oben S. 119 zu 1, 29). Noch eine andere Beziehung deutet Jo dadurch an, daß er hier wiederum wie 2, 13; 11, 55 (nicht mehr von 12, 1 an) das nahe Fest als das jüdische Passa bezeichnet, was die ersten Leser an das zu jener Zeit in den asiatischen Gemeinden eingebürgerte christliche Passafest erinnern mußte. Nun folgt aber v. 26—58 eine lange Rede, welche an die Speisung der 5000 anknüpfend von einem im Vergleich mit dieser und mit der Mannaspeisung noch wunderbareren Essen und Trinken handelt, eine Weissagung auf ein gnadenreiches

---

oder den ganzen Satz als Interpolation zu streichen, von vornherein als Gewaltstreiche verurteilt. S. übrigens Exc. IV.

Mahl der Zukunft, deren Erfüllung die ersten Leser, wie sich zeigen wird, in dem kirchlichen Abendmahl zu finden nicht umhin konnten, welches den Kern der christlichen Passafeier bildete, wie das Essen der Passalämmer und das Trinken des Passaweines den Kern der jüdischen. — Kehren wir nach diesem unvermeidlichen Vorgriff zum Anfang der Erzählung zurück, so befremdet, daß Jo zu dem uns von Mt und Mr her geläufigen *τῆς θαλ. τ. Γαλ.*[3]) hinzusetzt *τῆς Τιβεριάδος*. Dies ist nicht ein gänzlich zum Substantiv erstarrtes Adjektiv und nicht, wie das artikellose *Τιβεριάς* v. 23 der Name der bekannten, am Westufer des Sees gelegenen Stadt, welche Herodes Antipas angelegt und zu Ehren des Kaisers Tiberius so genannt hatte, sondern hat die ursprüngliche adjektivische Bedeutung solcher Bildungen noch bewahrt und gehört neben *τ. Γαλ.* als eine zweite Näherbestimmung zu *τῆς θαλάσσης*;[4]) also „über den See von Galiläa, den tiberiensischen". Dies erklärt sich wohl nicht aus der Absicht, diesen größten, Galiläa im Osten begrenzenden See von dem kleineren Semachonitischen See (dem heutigen Hule) zu unterscheiden,[5]) welcher den

---

[3]) Daß der See um a. 78 noch keinen allgemein anerkannten Namen hatte, sieht man aus Plin. h. n. V, 71 *lacum quem plures Gennesaram vocant . . . amoenis circumseptum oppidis . . . a meridie Tarichea, quo nomine aliqui et lacum appellant, ab occidente Tiberiade aquis calidis salubri.* Während Mt 4, 18; 15, 29 und Mr 1, 16; 7, 31 ihn je zweimal *ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας*, sonst ohne weiteres *ἡ θάλ.*, und nur die gleichnamige Landschaft *Γεννησαρέτ* nennen Mt 14, 34; Mr 6, 53, vertauscht Lc das bei den Juden auch als Bezeichnung von Binnenseen übliche, den Griechen in dieser Bedeutung fremdartige *θάλ.* = ים überall mit *λίμνη* und schreibt 5, 1 *τὴν λίμνην Γεννησαρέτ*. Nach Jos. bell. III, 10, 1 nannten die Anwohner den See (überall *λίμνη*) *Γεννησάρ* (cf bell. II, 20, 6; III, 10, 7. 8 auch ohne *λίμνη*, in der Archäologie V, 1, 22; XVIII, 2, 1 u. 3; vita 65 *λ. Γεννησαρίς* u. *Γεννησαρῖτις*) cf Onkelos Num 34, 11 ים גניסר = hebr. ים כנרת. Daneben aber schreibt Josephus in seinem vor 79 geschriebenen bell. III, 3, 5 *μέχρι τῆς πρὸς Τιβεριάδα λίμνης* und IV, 8, 2 zweimal *ἡ Τιβεριέων* sc. *λίμνη*. Dies ist bereits das talmudische ימה של טבריה s. die Lexx. von Buxtorf an unter ים; Lightfoot p. 126. 128 ff. Furrer's Meinung (Ztschr. f. ntl Wiss. 1902 S. 261 f.), daß der Gebrauch dieses Namens 21, 1 die Entstehung dieses Kapitels und, falls er 6, 1 echt sein sollte, des ganzen Ev in das 2. Jahrh. herabdrücke, ist demnach grundlos.

[4]) Pausan. descr. Graeciae V, 7, 3 (4): *λίμνην Τιβεριάδα ὀνομαζομένην* cf Eus. Topogr. s. v. *Σαρών* p. 162, 4. Allerdings ist zuerst die Stadt, dann erst und in folge davon der See so genannt worden, wie umgekehrt zuerst die Landschaft *ἡ Τρῳάς* (sc. *χώρα*), dann erst die Stadt (*Ἀλεξάνδρεια*) *Τρῳάς*. Sowenig der Grieche *Ἀλ. τῆς Τρῳάδος* sagt, ebensowenig *λίμνη τῆς Τιβεριάδος*. Dabei ist zu bedenken, daß derartige Benennung von Seen nach einer Stadt (Lago di Como, di Garda, di Perugia = lacus Larius, Benacus, Trasimenus) nicht antik ist. Also nicht „See von Tiberias". Grammatisch korrekter geben Ss So Sc S[3] das vom Namen des Kaisers abgeleitete Adj. wieder: „von (oder des) Tiberius".

[5]) So Schlatter S. 72 mit Anführung von Tosefta, Bekor. 7, 4, wo doch nur wie bei Jos. bell. III, 10, 7 gesagt ist, daß der Jordan zuerst den einen, dann den anderen See durchströme.

Lesern gewiß ganz unbekannt war, sondern eher daraus, daß dieser Name, wie aus 21, 1 hervorzugehen scheint, den ersten Lesern bekannter war. Jedenfalls diente er dazu, das Mißverständnis zu verhüten, welches das nach jüdischer Redeweise von Jo wie von Mt und Mr beibehaltene *θάλασσα* bei Landesunkundigen hervorrufen konnte, als ob das große Meer, nämlich das mittelländische gemeint sei. Da jedoch die so entstandene Wortverbindung unbehilflich bleibt, wie sie auch früh zu Änderungen Anlaß gegeben hat,[6]) und da 21, 1 das einfache *τῆς θ. τῆς Τιβ.* steht, so ist wahrscheinlich, daß der Ev nur den Ausdruck des Mt und Mr wiederholt hat, und daß diejenigen, welche noch zu Lebzeiten des Jo den Nachtrag c. 21 hinzugefügt haben und an der förmlichen Herausgabe des Buchs beteiligt waren, *τῆς Τιβεριάδος* aus einem der angegebenen Gründe eingefügt haben. Daß Jesus nicht auf dem Landweg, sondern zu Schiff von einem Ufer des Sees zum gegenüberliegenden gelangt ist, entnimmt der arglose Leser schon aus dem Ausdruck in v. 1 (cf Mt 8, 18 mit 8, 23); aber auch der widerwillige Leser erfährt dies durch v. 5. 16 f. 22 ff., zugleich auch das andere, daß Jesus mit seinen Jüngern von Kapernaum aus an die gegenüberliegende östliche Seite des Sees gefahren ist und in der folgenden Nacht auf dem gleichen Wege nach Kapernaum oder doch in die Nähe dieser Stadt zurückgekehrt ist. Auch das *ἠκολούθει αὐτῷ ὄ. π.* v. 2, welches in anderem Zusammenhang von einer Begleitung Jesu auf seinem Wege seitens des Volkshaufens verstanden werden würde (cf Mt 8, 1), wird durch v. 22—25 dahin näherbestimmt, daß das Volk infolge der Abfahrt Jesu von Kapernaum auf dem Landwege sich auf die andere Seite des Sees begeben hat, und zwar an die Stelle, wo seine Landung zu erwarten war. Die Voraussetzung der um diese und andere Äußerlichkeiten unbekümmerten Erzählung ist die, daß die Leute aus der Richtung, welche das abfahrende Schiff Jesu einschlug, die in Absicht genommene Landungsstelle erkannten, und daß diese nicht allzuweit von der Stelle der Abfahrt entfernt war, sondern etwa ebensoweit östlich von der Mündung des Jordan in den See, wie Kapernaum westlich von derselben lag.[7]) Hat das Volk Jesum

---

[6]) ℵ om. *τῆς Γαλ.*; ebenso nach Blaß, der dies recipirt, Min. 157 cf Iren. II, 22, 3; Theodor syr. 144, 9 u. a. in freier Wiedergabe. — D, wenige Min, Chrys. im vorgedruckten Text, ferner b d e r, auch späte Syrer (White zur Philox. p. 625; Adler p. 125) add. *εἰς τὰ μέρη* hinter *Γαλιλαίας*. Andere (s. Tschd.) schieben ebenda *καὶ* ein. Ol om. *τῆς* vor *Τιβ.*

[7]) Cf Bd I², 433 A 33; 510 A 8. Wertlos ist die Tradition bei Theodosius (Geyer p. 138, 2), bei Arkulf-Adamnanus (p. 273, 1—19; nicht so, wie es scheint, Antoninus p. 163, 3 ff.; 165, 3 ff.) und dem Anonymus des Petrus diaconus (p. 113), wonach die Speisung an der Westseite des Sees, 4 röm. M. nördlich von Tiberias und 2 M. südlich von Kapernaum stattgefunden haben soll.

diesmal nicht begleitet, sondern ist ihm auf anderem Wege nachgefolgt, so kann das Imperf. *ἠκολούθει* auch nicht malerische Beschreibung eines die Überfahrt begleitenden Umstandes sein,[8]) sondern faßt, wie auch die Imperfecta des Begründungssatzes (*ἑώρων, ἐποίει*) zeigen, mit dem Einzelfall zusammen, was um jene Zeit zu geschehen pflegte. Wie manchmal, folgte auch diesmal eine große Volksmenge Jesu nach, weil sie die Zeichen, welche er damals an den Kranken zu tun pflegte, sahen. Jo, welcher bis dahin von einer regelmäßigen Heiltätigkeit Jesu überhaupt und besonders in Galiläa nichts erzählt hat, konnte nicht deutlicher ausdrücken, daß er mit c. 6, 1 über ein großes, den Lesern anderwärtsher bekanntes Stück der ev Geschichte hinweggegangen sei. Was Jesum bewogen hat, mit seinen Jüngern sich auf das Ostufer zu begeben, wird v. 1—3 nicht gesagt, ergibt sich aber aus v. 15. Das dortige *φεύγει* oder *ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος*[9]) kann nämlich diese Flucht vor der Volksmenge nicht als eine Wiederholung des v. 3 berichteten Vorgangs bezeichnen. Denn in v. 3 wird nur gesagt, daß Jesus nach vollbrachter Überfahrt über den See auf die dort befindliche Bergeshöhe hinaufgestiegen sei und dort mit den Jüngern sich niedergesetzt und gesessen habe.[10]) Daß auch das Volk in diesem Moment dort bereits angelangt, also Jesu zuvorgekommen war, ist in v. 2 nicht gesagt; aus v. 5 aber scheint sich zu ergeben, daß Jesus bereits auf der Höhe sich niedergesetzt hatte, als die Menge herankam und sein Blick auf sie fiel (cf das *ἔρχονται* 4, 30 mit 4, 35 oben S. 254). Auf

---

[8]) Neben sehr häufigem Aor. von *ἀκολουθεῖν* in allen 4 Evv findet sich Imperf. nur Mt 26, 58 (= Lc 22, 54; Jo 18, 15, nicht Mr 14, 54); Mr 5, 24; 10, 52; 14, 51; Lc 18, 43; 23, 27 in malerischer Beschreibung, Mr 14, 51 von gewohnheitsmäßiger Nachfolge. Die Anknüpfung durch *καί* statt des durch ℵBDL etc. gut bezeugten *δέ* beruht auf Verkennung des Unterschieds der Tempora in v. 1 u. 2. Daß Chrys. gegen alle sonstigen Zeugen nicht im vorgedruckten Text, sondern in freier Rede *ἐπὶ τ. ἀσθ.* fortläßt, gibt kein Recht, mit Blaß die Worte zu streichen.

[9]) Sicher ist in v. 15 zunächst *πάλιν* nach ℵABDKLNOl, vielen Min, ScShS³, Goth, allen Lat., auch Tert. idol. 18 *refugit*, om. EFG etc., Sah Kopt, Sd (?) SsSc, Chrys. Theodor. syr. p. 149, 13. Es war anstößig, weil vorher von einem *ἀναχωρεῖν* nichts gesagt war. Anstößig war erst recht das nur hier von Jesus ausgesagte (cf dagegen Jo 10, 12) *φεύγει* (so ℵ*, Sc, a c ff²l Vulg, Tert. s. vorhin, Aug.) und wurde teils durch Wiederholung des *ἀνῆλθεν* aus v. 3 ersetzt (SdSs, cf *ἀπῆλθεν* Goth Sh? was auch v. 3 ansehnlich bezeugt ist), teils durch das gewöhnlichere *ἀνεχώρησεν* (ℵᶜABD, auch NOl u. die meisten Griech., b d e f q r, Sah Kopt) ersetzt. Vor *φεύγει* haben SsSc „er verließ sie und". Der Text von SsSc ist in dieser Perikope ein durch Mischung mit dem synopt. stark verderbter, wahrscheinlich in folge Abhängigkeit beider von Sd cf Theol. Ltrtrbl. 1895 Sp. 20, andrerseits Hjelt Forsch. VII, 125f.

[10]) Mit dem stärker bezeugten *ἐκάθητο* (ABL . .. auch NOl) könnte *ἐκαθέζετο* (so ℵD Ferr.) ebensogut gleichbedeutend sein (cf Jo 11, 20; 20, 12; Lc 2, 46), wie mit *ἐκάθισεν* (setzte sich Jo 12, 14; 14, 13; Ap 3, 21; 20, 4).

alle Fälle aber könnte man das Hinaufsteigen auf die Höhe und das ruhige Dortsitzen, welches zur unmittelbaren Folge hat, daß das Volk Jesum erblickt und zu ihm hinströmt, kein Sichzurückziehen vor dem Volk nennen. Hierauf also kann sich v. 15 nicht zurückbeziehen, sondern nur auf v. 1. Um dem Andrang des Volkes sich zu entziehen und mit den Jüngern allein zu sein, ist Jesus über den See gefahren (cf Mt 14, 13; Mr 6, 31 f.). Die Absicht wurde bald vereitelt, als die Menge auf dem Landweg sich dorthin begab und sich wieder an ihn herandrängte. Über die bereits erörterte Zwischenbemerkung von v. 4 hinweg wird durch ein *οὖν* an den eine andauernde Situation schildernden Satz v. 3^b die ununterbrochen fortlaufende Erzählung eines Einzelereignisses angeschlossen. Der Anblick der großen, auf ihn zukommenden Menge, die nach v. 2 vermutlich mehr Heilung von Krankheiten, als Belehrung bei ihm suchte, richtet Jesus an Philippus, den der Leser von 1, 43 her kennt, eine Frage, welche wie ein Ausdruck der Ratlosigkeit lautet (1, 48; 4, 11; Mt 13, 27. 54) und nur veranlaßt war, wenn der Schauplatz in beträchtlicher Entfernung von größeren Ansiedelungen lag (cf Mt 14, 13. 15; 15, 33). Während Jo sonst kein Bedenken trägt, Jesu Fragen in den Mund zu legen, deren Beantwortung seinem Nichtwissen abhelfen soll (z. B. 11, 34 cf oben S. 282 A 29), hält er es in diesem Fall für nötig, ausdrücklich zu bemerken, daß die Frage nicht durch eine Ratlosigkeit oder Verlegenheit Jesu veranlaßt war. Am deutlichsten spricht dies v. 6^b aus: „er seinerseits wußte, was er zu tun im Begriff stand". Im Gegensatz zu Phil., welchen er scheinbar um Rat bat und welcher keinen brauchbaren Rat zu geben wußte, steht das stark betonte „er" (*αὐτός*). Dadurch, daß Jesus schon beim Beginn des Gesprächs mit den Jüngern entschlossen war, die sofort zu berichtende Wundertat zu vollbringen, rechtfertigt Jo sein Urteil, daß Jesus durch seine Frage nur den Phil. auf die Probe gestellt habe. Ein *πειράζειν* lag darin insofern, als dem Phil. dadurch die Abwesenheit aller natürlichen Hilfsquellen zur Sättigung von tausenden zum Bewußtsein gebracht und die andere Frage nahegelegt werden sollte, ob Jesus nicht die Macht habe, dennoch das vorhandene Bedürfnis zu befriedigen. Für einen gläubigen Augenzeugen der Tat von Kana 2, 1—11, wie Phil., war die Zumutung nicht zu groß, daß er diese Frage bejahe. Aber so rascher Entschluß zum Glauben im einzelnen Fall lag nicht in der Art des bedächtigen Phil. (oben S. 135 f.). Er fängt an zu berechnen, wieviel Geld man haben müßte, um etwa durch Boten in den nächstgelegenen Ortschaften soviel Brot kaufen zu lassen (Lc 9, 12 f.), daß jedem der noch ungezählten Menschen auch nur ein Weniges gereicht werden könne. Aber 200 Denare, das 200 fache des gewöhnlichen Tagelohns eines Winzers (Mt 20, 13), eine Summe,

welche schwerlich für gewöhnlich in der gemeinsamen Kasse Jesu und der Jüngerschaft (12, 6: 13, 29) vorhanden war, würden nicht dazu ausreichen. Über die Ratlosigkeit bringt es Phil. nicht hinaus. Der rascher entschlossene Andreas, dessen Temperament dem des Petrus, als dessen Bruder er auch hier wieder bezeichnet wird (1, 40f.), nicht unähnlich gewesen zu sein scheint, hat sich inzwischen in der Volksmenge nach etwa vorhandenen Lebensmitteln erkundigt (cf Mr 6, 38). Den ganzen Ertrag seiner Nachforschungen spricht er in der an Jesus gerichteten Mitteilung aus, daß ein junger Knabe vorhanden sei, welcher 5 Gerstenbrote und zwei zubereitete Fische [11]) habe. Die zum Sprichwort gewordenen Worte, die er hinzufügt, zeigen, daß auch Andreas nicht über die Feststellung des Mangels an jeder irgendwie genügenden Aushilfe hinausgekommen ist. Als nun Jesus die Jünger anwies, die Leute zu veranlassen, daß sie sich auf das reichlich an dem Ort vorhandene, um die Passazeit in frischem Grün stehende Gras (cf Mr 6, 39) lagern, leisteten die Jünger dem ihnen noch unverständlichen Befehl Jesu blinden Gehorsam. Weniger auffällig ist die Folgsamkeit der Menge, welche von der Verhandlung zwischen Jesus und den Jüngern nichts gehört haben wird. Daß erst hiernach und nicht schon v. 5 oder 7 oder 9 die Zahl der Männer, [12]) neben denen es an Heilung suchenden Frauen und Kindern nicht gefehlt haben wird, auf ungefähr 5000 angegeben wird, erklärt sich daraus, daß erst, nachdem das Volk sich in Gruppen gelagert, gleichsam in Tischgenossenschaften geteilt hatte, eine einigermaßen genaue Zählung möglich war (Mr 6, 39f.). Hierauf nahm Jesus die Brote oder den Korb, in dem sie lagen, an sich, sprach ein Dankgebet darüber und gab sie den „Tischgenossen“ (cf 12, 2). Daß er zu letzterem Zweck ein Brot nach dem anderen in die Hand nehmen und in Stücke zerbrechen mußte, und daß er sich bei der Verteilung unter soviele Menschen ebenso wie vor- und nachher (v. 10 u. 12) der Jünger als Vermittler bedient hat, findet Jo überflüssig eigens zu sagen. [13]) Dagegen berichtet er v. 12f. sehr umständlich von dem Befehl Jesu an die Jünger, die nicht

[11]) *ὀψάριον*, abgesehen von Tob 2, 2 Sin., in der Bibel nur Jo 6, 9. 11; 21, 9. 10. 14, dim. von *ὄψον* (Tob 2, 2; 7, 8 al. 9 Vat.), wie dieses urspr. alle am Feuer bereitete Speise außer dem Brote, insbesondere die fettere Speise im Gegensatz zum trockenen Brot, später meist in dem engeren Sinn von *ἰχθὺς ὀπτός* Lc 24, 42, gebratener, gebackener oder geräucherter Fisch.

[12]) Neben *ὄχλος* v. 5. 22. 24, *ἄνθρωποι* v. 10^a. 14 kann *ἄνδρες* v. 10^b nicht eine bloße Variation des Ausdrucks sein cf Mt 14, 21; 15, 38. Das bloße *ἄνδρες* Mr 6, 44; Lc 9, 14 hat den gleichen Sinn.

[13]) Die Einschiebung von *τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταί* zwischen *ἔδωκεν* (v. l. *διέδωκεν*) u. *τοῖς ἀνακ.* in D*Γ* etc. hat das Zeugnis von ℵ* ABLN*Π*Ol, mancher Min und, abgesehen von b d e *δ*, der Versionen (auch Ss Sc Sh) gegen sich.

gegessenen, am Boden zerstreuten Brotstücken zu sammeln, und von der Ausführung des Befehls v. 12 f. Von den Aposteln, deren Zwölfzahl schon hier vorausgesetzt und v. 67. 70. 71 beiläufig, aber nachdrücklich erwähnt wird, füllt jeder einen Korb mit den Brocken, welche von den 5 Broten übriggeblieben waren. Obwohl die 5000 Männer mit sicherlich nicht wenigen Weibern und Kindern nach Belieben viel davon gegessen hatten (v. 11 *ὅσον ἤθελον*) und völlig gesättigt worden waren (v. 12 *ἐνεπλήσθησαν*), ist zuletzt mehr vorhanden, als vor der Speisung. Man sieht, daß es dem Ev sehr darum zu tun ist, das in jeder Hinsicht Großartige der unbegreiflichen Wundertat zu möglichst starkem und jedenfalls unzweideutigem Ausdruck zu bringen cf 2, 6. 7. 10. Es lohnt sich wirklich nicht, die kläglichen Versuche zu widerlegen, auch diese Erzählung als unklare Darstellung eines natürlichen Vorgangs umzudeuten.[14]) Jo trägt auch nicht die Schuld daran, daß man es für unsicher erklärt, wo und wie die Wunderkraft Jesu wirksam eingesetzt habe. Wenn wir nicht aus 11, 41 f. wüßten, daß Jo alle Wunderwerke Jesu als Gebetserhörungen ansieht, so würden die Worte *εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου* v. 23 in Vergleich mit *εὐχαρίστησεν* v. 11 beweisen, daß das auch von dieser Tat gelten soll. Das durch *εὐχαριστεῖν* (so auch Mt 15, 36; 26, 27; Mr 8, 6; 14, 23) oder *εὐλογεῖν* (Mt 14, 19; 26, 26; Mr 6, 41; 8, 7; Lc 24, 30) ausgedrückte Tischgebet heißt bei den Juden wie andere Gebete hebr. בְּרָכָה, aram. בִּרְכְּתָא, ohne daß zwischen Lobpreisung, Dankgebet, Segensspruch und Bittgebet unterschieden würde.[15]) Von der Danksagung, ohne welche keine Bitte vor Gott laut werden soll (Phl 4, 6), trugen alle durch Sitte oder Satzung vorgeschriebenen Gebete diesen Namen. Mag nun Jesus eine übliche Gebetsformel angewandt oder etwa in Anlehnung an eine solche Formel andere, dem Augenblick angemessene Worte gesprochen haben, es kann neben dem Lobpreis des Schöpfers, der allem was lebt, zu seiner Zeit Speise gibt (Ps 104, 27; 136, 25; 145, 15 f.), nicht die Bitte gefehlt haben, daß er jetzt der hungrigen Menge Speise schaffe.

Diese erste mit einer syn. Perikope durchweg parallele Erzählung des Jo zeigt noch mehr als irgend eine vorangehende neben einzelnen scharf gezeichneten Zügen einen auffälligen Mangel

[14]) Cf Bd I², 511. Die erhitzte Phantasie orientalischer Mönche hat ähnlich wunderbare Brotvermehrungen zu erleben geglaubt s. besonders Johannis Ephes. comm. de beatis orient. lat. vert. Douwen et Land p. 133; bescheidener lautet die Erzählung in Pallad. hist. Laus. 51 ed. Butler p. 144. Pure Erfindungen sind die Geschichten des Leucius in den Acta Jo c. 93 ed. Bonnet p. 196 f. und des „Pionius" in der Vita Polycarpi c. 3. 14.

[15]) Cf Bd I², 510 f. Cf z. B. Mischna, Berachoth IX, 4 oder Tosefta VI, 16—17, überhaupt diesen ganzen Traktat der Mischna und der Tosefta, zum erstenmal deutsch von H. Laible, 1902.

an Vollständigkeit der Darstellung. Wie die Versetzung in ein durch c. 1—5 nicht unterbautes, vorgerücktes Stadium des öffentlichen Wirkens Jesu (s. oben S. 313) nur solchen Lesern gegenüber zulässig war, welche gerade mit den von Jo übergangenen Stoffen vertraut waren, so auch die Undeutlichkeiten in v. 1—3, welche erst durch nachträgliche Angaben und Andeutungen (14—24) ihre befriedigende Erklärung finden. Undenkbar und darum gewiß auch von Jo nicht beabsichtigt ist der Eindruck, welchen v. 5 auf den mit der Geschichte völlig unbekannten Leser machen könnte, daß Jesus die Tausende, die doch nicht wegen der gar nicht vorauszusehenden und höchst frugalen Speisung, sondern mit dem Verlangen nach Heilung von Krankheiten und Belehrung stundenlang ihm nachgelaufen waren, mit Brot und Fisch abgespeist haben sollte. Was Mt 14, 14; Mr 6, 34; Lc 9, 11 berichtet wird, muß vorangegangen sein. Als Einzelzüge, welche dem Jo eigentümlich sind und nicht als willkürlich erfundene Form einer sogenannten höheren Idee, sondern als natürlicher Ausdruck lebendiger Anschauung und genauer Kenntnis sich darstellen, sind hervorzuheben die Bezeichnung der Brote als Gerstenbrote (v. 9. 13), der Fische als ὀψάρια (v. 9. 11), die Angaben, daß das Passa nahe bevorstand (v. 4) und daß der Platz besonders grasreich war (nicht ganz dasselbe Mt 14, 19; Mr 6, 39), wozu die genauen Angaben v. 19 (25—30 Stadien), v. 23 (die Schiffe aus Tiberias) hinzukommen, endlich die Einführung des namenlosen Knaben (9) und die Namen der beiden Apostel (5. 8). Der Hauptunterschied aber besteht darin, daß nach allen 3 Syn. die Apostel es sind, welche Jesum auf das vorhandene Bedürfnis aufmerksam machen und dadurch die Verhandlung mit ihm einleiten, wohingegen nach Jo Jesus aus eigenem Antrieb dies tut. Mag Jo auch hiermit, ohne eine wesentlich andere Meinung ausdrücken zu wollen, nur abkürzend verfahren, jedenfalls bewegt er sich mit einer Sicherheit und Unabhängigkeit von den älteren Evv, welche ihre natürlichste Erklärung darin findet, daß hier ein Augenzeuge berichtet. Um so schwerer wiegt die bereinstimmung nicht nur in der Hauptsache, sondern auch in Nebendingen, wie den Zahlen der Brote und Fische, der 200 Denare (cf Mr 6, 37), der 12 Körbe und der 5000 Männer. Die Vergleichung der nur ähnlichen Erzählung Mt 15, 32—38 zeigt, wie unwesentlich diese Einzelheiten für den ideellen Gehalt der Geschichte sind.

Daß auch das Volk die Wunderbarkeit des Erlebnisses erkannt hat, beweist die Begeisterung, zu der es dadurch entflammt wird. Als einen Propheten kennen sie Jesum seit langem (cf Lc 7, 16. 39; 24, 19; Jo 4, 19. 44). Jetzt wird der Ruf unter ihnen laut: „Dieser ist in der Tat der Prophet, der in die Welt kommen soll“, der große erwartete Prophet der Endzeit cf 1, 21

oben S. 111. Wie bei den Samaritern, welche von Propheten während der ganzen Zeit zwischen Moses und der schließlichen Gnadenzeit nichts wissen wollten, von der Erkenntnis, daß Jesus ein Prophet sei, nur noch ein Schritt war zu der Anerkennung seiner Messiaswürde (4, 19. 29), so grenzten bei den Juden die beiden Vorstellungen von dem großen Mose gleichen Propheten der Endzeit und vom Messias dicht an einander cf 7, 40 f. Es wird sich kaum entscheiden lassen, ob Jesus nur aus diesem Zusammenhang der volkstümlichen Vorstellungen oder auch aus noch anderen Äußerungen und Zurufen Einzelner aus dem großen aufgeregten Haufen erkannte, daß sie in Begriff stehen, sich dichter an ihn heranzudrängen und seiner Person sich zu bemächtigen, in der Absicht, ihn auch wider seinen Willen als König zu proklamiren.[16]) Je rückhaltloser Jesus von Anfang an einzelnen Menschen sich als Messias zu erkennen gegeben hat (1, 41—49; 4, 26), um so bezeichnender ist für die Zurückhaltung, welche er in dieser Hinsicht der Volksmasse gegenüber in seiner Predigt und seinem ganzen Auftreten beobachtete (cf Mt 16, 20 Bd. I², 548), daß diese daran dachte, ihn zur Annahme der Würde des Königs d. h. des Messias (1, 49) zu zwingen und unter seiner unfreiwilligen Führung allgemeine Anerkennung für ihn zu erzwingen. Ein König Israels im Sinne dieser zu Gewalttaten geneigten Galiläer wollte und konnte er nicht werden (cf 18, 36). Dem Versuch, ihn dazu zu machen, entzieht er sich durch die Flucht.[17]) Da Jesus schon bei Beginn der Geschichte auf einem Berge saß und am Abhang desselben die Speisung stattgefunden haben muß, bekommt das *εἰς τὸ ὄρος* v. 15 den Sinn, daß er sich höher den Berg hinauf oder tiefer in die Berge hinein zurückzog, und zwar er allein ohne seine Jünger, und ohne daß das Volk bemerkte, welchen Weg er eingeschlagen habe.

Wie das v. 5—15 berichtete Ereignis, so ist auch das sich anschließende Erlebnis der Jünger während der folgenden Nacht, dessen Wunderbarkeit durch v. 22—25 nachträglich noch greller, als durch die überaus kurze Erzählung v. 16—21 beleuchtet wird,

---

[16]) Statt *ἵνα ποιήσ. αὐ.* (*αὐτὸν* om. A B L א^c al.) *βασιλέα* hat nur א* *καὶ ἀναδεικνύναι βασιλέα* cf Epiph. haer. 29, 2 *ἦλθον γάρ, φησὶ τὸ εὐαγγέλιον, χρῖσαι αὐτὸν εἰς βασιλέα.* Dem hebr. הִמְלִיךְ entspr. transit. *βασιλεύειν* 1 Sam 12, 1; 15, 11. 35 oder *καθιστάναι* 2 Chron 36, 4, auch *ἀναδεικνύναι* apocr. III Esra 1, 32. 35 (al 34. 37); 2 Mkk 9, 25; in freier Wiedergabe auch *χρίειν εἰς βασ.* 1 Sam 11, 15; 2 Chron 36, 1; am genauesten das von Jo hier und vielleicht auch Ap 1, 6; 5, 10 gebrauchte. in LXX noch fehlende *ποιεῖν τινα βασιλέα,* dem im späteren Hebr. wiederum עָשָׂה mit doppeltem Akk. entspricht s. Schlatter S. 76, ebenso עבד bei Ss Sc Sh S¹ S³.

[17]) Über *φεύγει πάλιν* v. 15 s. oben S. 317 A. 9. Der Zusatz *κἀκεῖ προσηύχετο* in D d, ohne sonstige Bestätigung, stammt aus Mt 14, 23 cf Lc 9, 18, hier jedoch in ganz losem Anschluß an 9, 10—17.

von Bedeutung für das Verständnis der Rede in v. 26—58 zunächst seitens der Jünger, aber auch seitens der Leser. Daß Jesus ohne seine Jünger höher bergaufwärts vor dem Volk sich zurückzog, ist nicht zu denken ohne eine Anweisung an die Jünger, ihm dorthin nicht zu folgen, aber auch nicht ohne irgend welche positive Anweisung für ihr ferneres Verhalten. Wie diese gelautet haben mag, kann der Leser einigermaßen aus dem schließen, was die Jünger tun, nachdem Jesus sich von ihnen getrennt hat. Sie begeben sich von dem zwar nicht auf dem Bergesgipfel, aber doch am Bergesabhang gelegenen Schauplatz der Speisung zum Strand hinab, besteigen das Schiff, welches sie mit Jesus an das Ostufer gebracht hat, [18]) und treten die Rückfahrt in der Richtung auf Kapernaum an. Während der durch *ἤρχοντο* in ihrem allmählichen Verlauf geschilderten Überfahrt (cf 4, 30. 35 oben S. 254) tritt die nächtliche Dunkelheit ein. [19]) Dazu kam die Ungewißheit über das Schicksal des Meisters, welcher sein Mißtrauen gegen die Volkshaufen nicht verborgen und sie ohne Aufklärung darüber gelassen hatte, wie und wann er wieder zu ihnen kommen wollte. Ein drittes, was sie beunruhigen und für schreckhafte Empfindungen empfänglicher machen mochte, war, daß ein gewaltiger Wind sich erhob und die Wellen des Sees auftürmte. Es wird den Jüngern nicht möglich gewesen sein, die ursprünglich eingeschlagene Richtung der Fahrt innezuhalten. Der Sturm hatte sie bereits 25—30 Stadien weit in den See hineingetrieben, [20]) als sie

---

[18]) Auch wenn mit ℵ B L Δ Ol, 33. 133 etc. *πλοῖον* ohne Artikel zu lesen wäre, würde dies aus v. 22 sich ergeben. Wahrscheinlich aber wurde, da bis dahin von einem Schiff Jesu und der Jünger nichts gesagt war, der Artikel störend empfunden. Auch Mt 8, 23, wo er durch 8, 18, und Mt 14, 22, wo er durch 14, 13 ebenso vorbereitet ist, wie hier durch Jo 6, 1, wurde er von teilweise den gleichen Zeugen (B, 33) getilgt.

[19]) Das neben dem echt johanneischen (1, 5; 12, 35) *κατέλαβεν δὲ αὐτοὺς ἡ σκοτία* (ℵ D* d) sehr stark bezeugte *καὶ σκοτια ἤδη ἐγεγόνει* (so auch N Ol, ähnlich Sc *καὶ σκ. ἐγένετο,* Ss *ὅτι σκ. ἐγ.,* b e *καὶ ὅτε σκ. ἐγ.*) ist unrichtige Assimilation an *ἐληλύθει* und erweckt, zumal in Verbindung mit *οὔπω* (ℵ B D L N Ol, a b e f l g, Kopt Goth, statt dessen *οὐκ* A u. die übrigen Unc, Ss Sc S¹ S³, c ff² Vulg), die irrige Vorstellung, daß die Jünger noch während der Fahrt, und zwar noch vor Eintritt der Nacht, das Kommen Jesu erwartet hätten. Übrigens ist zu bedenken, daß, wenn nach v. 4 es noch etwa 8—10 Tage bis zum Passa, also auch zum Vollmond war, der Mond spät aufging, und, wenn ein Sturm tobte, Wolken die Sterne verdeckt haben werden.

[20]) Durch das intrans. *ἐληλακότες* (cf Mr 6, 48, nicht wesentlich verschieden von *ἐλαύνεσθαι* Lc 8, 29; Jk 3, 4; 2 Pt 2, 17 und *φέρεσθαι* AG 27, 15. 17) ist mindestens angedeutet, daß die Jünger den Kurs des Schiffes nicht mehr in ihrer Gewalt hatten. Dazu stimmt, daß sie nicht, wie nach v. 17 ihre Absicht war, dicht bei Kapernaum gelandet und sofort an diesen ihren gewöhnlichen Wohnsitz sich begeben haben. Denn dafür wären die Worte *ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς* (oder *τὴν γῆν* ℵ* Ol Ferr), *εἰς ἣν ὑπῆγον* (21) ein äußerst unnatürlicher Ausdruck. Wir werden an einen Punkt der

eine menschliche Gestalt auf dem Wasser sich hinbewegen und dem Schiff nahekommen sahen. Kein Wunder, daß sie erschraken. Erst der Zuruf: „ich bin es“ läßt sie Jesum erkennen und gibt der Mahnung „fürchtet euch nicht“ beruhigende Kraft. Statt sich noch länger wie vor einem Gespenst zu fürchten, waren sie nun willig, ihn in das Schiff aufzunehmen und taten dies wirklich, [21]) und sofort gelangte das Schiff mit Jesus und den Jüngern ans Land, es lief an der Stelle des Strandes auf, welcher sie zutrieben. Eine wesentlich andere Vorstellung von dem wunderbaren

---

Westküste zu denken haben, wo weder Kapernaum noch eine andere Ortschaft in unmittelbarer Nähe lag cf Mt 14, 34; Mr 6, 53. Auch 6, 24f. läßt erkennen, daß Jesus nicht in oder dicht bei Kapernaum gelandet ist; denn die am anderen Tage dorthin gekommenen Galiläer finden ihn erst nach einigem Suchen, und zwar in der Synagoge (58), also wahrscheinlich erst am nächstfolgenden Sabbath (s. oben im Text). — Die Angabe (19), daß das Schiff bereits 25—30 Stadien = $4^1/_2$—$5^1/_2$ km in den See hineingefahren war, als Jesus zu ihm stieß, und daß es hierauf sehr bald ans Land kam, hilft uns wenig. Denn wir können 1. den Schauplatz der Speisung nicht genau angeben und wissen 2. nicht, wie weit der Sturm das Schiff aus dem beabsichtigten Kurs getrieben hatte. Nur die Annahme, daß die Rückfahrt ans Westufer, wie die Hinfahrt ans Ostufer im nördlichsten Teil des Sees stattfand (oben S. 316), wird dadurch bestätigt. Denn die größte Breite des Sees, zwischen Medschdel (Magdala) und dem gerade östlich gegenüberliegenden Punkt beträgt c. 12 km. Die Angabe des Jos. bell. III, 10, 7 „40 Stadien“ = etwas mehr als 7 km mag sich auf Tiberias und sein östliches Gegenüber (etwas mehr als 8 km) beziehen oder einen ungefähren Durchschnitt der sehr ungleichen Breiten bezeichnen.

[21]) Sollte ἤθελον (21) eine bloße Absicht bezeichnen, welche nicht zur Ausführung kam, so würde letzteres schwerlich unausgesprochen geblieben sein (Lc 10, 24; 13, 34; 16, 26; Mr 6, 19; Jo 7, 44; 1 Th 2, 18). Sehr gewöhnlich dagegen schließt θέλειν die gewollte Handlung mit ein, nicht nur ganz regelmäßig in negativen Sätzen Jo 5, 40; 7, 1; Mt 18, 30; 22, 3; 23, 4. 37^b; 27, 34, sondern auch in positiven Jo 1, 43 (oben S. 135 A 49); 5, 35; 8, 44; Mt 20, 14 (es beliebt mir so zu tun); Mr 12, 38; Lc 20, 46; Gl 6, 12 (sie lieben, pflegen so zu tun, sie tuen es mit Vorliebe), hierin synonym mit εὐδοκεῖν Lc 12, 32; Rm 15, 25; Gl 1, 15 (Bd IX, 62 A 67); Ps 40, 14, neben welchem auch θέλειν in LXX als Übersetzung von רצה und חפץ dient. Cf Winer § 54, 4. So muß es auch hier gemeint sein, da im anderen Fall die unvermeidliche Frage der Leser, wo Jesus geblieben und wie er ans Land gekommen (25), unbeantwortet bliebe. Jo meinte offenbar, sie durch v. 19—21 beantwortet zu haben. Vor allem aber wäre das Herankommen Jesu an das Schiff zwecklos und der beruhigende Zuruf an die Jünger wirkungslos gewesen, wenn Jesus entweder neben dem Schiff hergegangen und ans Land gekommen, oder alsbald wieder verschwunden, dann aber am Lande noch einmal zu den Jüngern gekommen wäre. Der Einwand z. B. von Buttmann S. 321, daß die Deutung „sie taten es willig“ nicht dem ἐφοβήθησαν vorher entspreche, leuchtet nicht ein; denn ein Gespenst, das man fürchtet, wünscht man so fern wie möglich von sich hinweg; dazu bildet die Willigkeit, mit der die Jünger die anfangs erschreckende Gestalt ins Schiff aufnahmen, und die nach dem Zusammenhang davon untrennbare Freude, Jesum wieder bei sich zu haben, einen trefflichen Gegensatz.

Hergang, als sie Mr 6, 45–53; Mt 14, 22—34 deutlicher ausgedrückt ist, verrät Jo durch nichts; wohl aber erscheint die am Anfang und am Schluß für den völlig unkundigen Leser unbequeme Kürze seiner Darstellung begreiflicher, wenn den ersten Lesern diese Geschichte ebenso wie die vorige aus den älteren Evv oder durch eine diesen gleichartige mündliche Erzählung wohlbekannt war.

Recht unbehilflich ist die Darstellung auch in v. 21—24, was frühe mannigfaltige Textänderungen veranlaßt hat, obwohl der Sinn keinem gutartigen Leser zweifelhaft sein konnte. Der wahrscheinlichste Text [22]) wäre so zu übersetzen: „Am anderen Tage (stieg) der jenseits des Sees stehende Volkshaufe, da er (am Abend vorher) gesehen hatte, daß kein anderes Schiff dort war als das eine, in welches die Jünger eingestiegen waren, und daß Jesus

---

[22]) Unmöglich ist *εἶδεν* (ℵ D, b c ff[2] r δ Vulg) oder *εἶδον* (A B Ol, a d f l q. S[1] S[3] Kopt) oder *ἴδον*, wenn dies = *εἶδον* sein soll (L N); denn an dem auf die Nacht vom v. 16—21 folgenden Tage sah das am Ostufer stehende Volk auch das eine Schiff nicht, in welchem die Jünger fortgefahren waren, und s a h überhaupt nicht, sondern w u ß t e von früherem Sehen her die durch zweimaliges *ὅτι* als Objekt des fraglichen Verbums eingeführten Tatsachen. Sachlich angemessen wäre *εἰδώς* (s. Blaß), ist aber so gut wie nicht bezeugt (*cum scirent* nur in e kann sinngemäße Paraphrase von *ἰδών* sein) und weicht zu stark von aller Überlieferung ab. Urspr. wird sein *ἰδών* (*Γ Δ* etc., Sc, wozu auch *ειδων Λ*, vielleicht auch *ιδον* L N, zu rechnen ist). Da jedes Kind sich sagt, daß man nur gleichzeitig vorhandenes oder geschehendes mit Augen sehen kann, die hier genannten Objekte des Sehens aber nur am Abend vorher zu sehen gewesen waren, weshalb es auch nicht wie v. 24 *οὐκ ἔστιν*, sondern *οὐκ ἦν ἐκεῖ* heißt, so ergab sich, daß *ἰδών* den Sinn eines Plusquamperf. habe — Die Auslassung von *ἐκεῖνο* (om. Sc D) *εἰς ὃ ἐνέβησαν* (al. *ἀνέβησαν*) *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (+ *Ἰησοῦ* D*, *τοῦ Ἰησοῦ* ohne *αὐτοῦ* ℵ* Sc) hinter *ἕν* in ℵ[c] A B L, manchen Lat (nicht a e, aber b . . . Vulg), Kopt (nicht Sah) Goth, war eine Folge der LA *εἶδον* oder *εἶδεν*, denn hiezu konnte das längst abgefahrene Schiff der Jünger nicht das Objekt sein. Das e i n e Schiff, welches sie am anderen Tage sahen, mußte ein anderes sein. Zu diesem einen, welches den Tausenden nichts geholfen hätte, kamen nach der gewöhnlichen Auffassung von v. 23 andere hinzu. Solange man aber das *αλλα* vor *ἦλθον πλοιάρια* als *ἄλλα* las, mußte der Mangel jeder Anknüpfung anstößig sein. Es wurde daher teils *δέ* hinter *ἄλλα* gesetzt (A *Γ Δ* etc., viele Lat, aber nicht e, cf auch *ἦλθον δὲ ἄλλα πλ.* S[1], *καὶ ἄλλα δέ* N, nur *καὶ ἄλλα* Ol), teils gründlicher geändert: *ἄλλων πλοιαρίων ἐλθόντων* (D, ähnlich Sc b mit *καί* davor) oder *ἐπελθόντων οὖν τῶν πλοίων* ℵ. In der Tat wäre das Asyndeton äußerst hart. Also ist mit Westcott-Hort *ἀλλά* zu lesen. V o r h a n d e n waren keine Schiffe, aber es k a m e n Schiffe. Den Hiatus bei *ἀλλά* ist natürlich unbedenklich cf 4, 23; 5, 42; 6, 39; 11, 15; 2 Jo 5, 12 nach überwiegender Bezeugung; 6, 32. 64; 7, 22; 8, 12. 16; 11. 30; 1 Jo 4, 18 nicht unbezeugt. — Die Schlußworte *εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου* om. D a d e, Sc Ss; aber 1. Ss hat auch v. 24[a] bis *πλοιάρια* getilgt; 2. die wunderlichen Übersetzungen der Lat s. Woodsworth: (*panem*) *quem benedixit* (oder *benedixerat*) *dominus*, und *gratias agentes domino* (oder *deo*) zeigen, daß man nichts damit zu machen wußte; 3. die Rückbeziehung auf v. 11 ist echt johanneisch cf 4, 29. 39 mit 4, 17 f., oder 18, 32 mit 12, 32. Auch *ὁ κύριος* für *Ἰησοῦς* ist dem Jo nicht fremd cf 11, 2 s. oben S. 226 A 27 zu 4, 1.

nicht mit seinen Jüngern in das Schiff getreten war, sondern seine Jünger allein abgefahren waren — aber es kamen Schiffe von Tiberias her nahe an den Platz, wo sie infolge des Dankgebetes des Herrn das Brot gegessen hatten —; als nun das Volk sah, daß Jesus nicht dort sei und auch nicht seine Jünger, stiegen sie in die Schiffe und fuhren nach Kapernaum, Jesum suchend." Die große Ausdehnung des Participialsatzes *ἰδών—ἀπῆλθον* (22) und der hiezu gegensätzliche Zwischensatz (23) veranlaßten die anakoluthische Fortsetzung der mit *τῇ ἐπαύριον—θαλάσσης* v. 22[a] begonnenen Hauptaussage in v. 24. Die in und bei Kapernaum ansässigen Zeugen der Speisung oder doch viele von ihnen benutzten die Gelegenheit, welche ihnen das Herankommen kleiner Schiffe, wahrscheinlich einer beträchtlichen Anzahl von Fischerbooten, aus Tiberias bot, auf dem Seeweg in die Heimat zurückzukehren, die sie auf dem Landweg verlassen hatten, um von Jesus erhebende Worte zu hören und Heilung von Krankheiten zu erlangen. Der Ev hält es nicht für der Mühe wert, uns darüber aufzuklären, wodurch es den Leuten gelang, die tiberiensischen Schiffer oder Fischer zu bewegen, sie aufzunehmen und in Kapernaum abzusetzen, statt geraden Weges nach Tiberias zurückzufahren. Wir erfahren auch nicht, wie lange es dauerte, bis die Jesus Suchenden ihn fanden. Da sie ihn in der Synagoge trafen (59), dies also wahrscheinlich an einem Sabbath geschah (cf Lc 4, 16), andrerseits aber kaum glaublich ist, daß die Schiffer von Tiberias an einem Sabbath die lange Segel- oder Ruderfahrt zuerst von Tiberias an das Ostufer, dann von dort über Kapernaum nach Tiberias gemacht haben, so ist anzunehmen, daß Jesus, der nicht dicht bei Kapernaum ans Land gestiegen war (s. oben S. 323 A 20 und Bd. I², 514), den einen oder andern Tag hat verstreichen lassen, ehe er sich wieder in Kapernaum sehen und als Rabbi (cf 25 mit 59) in der Synagoge hören ließ. Die Frage, wann er nach Kapernaum gekommen sei, schloß die andere in sich, wie er auf die Westseite des Sees gekommen sei. Die Erwiderung Jesu v. 26 entspricht weder dem Wortlaut, noch dem Sinn der Frage. Anstatt diese zu beantworten, was bei den Fragenden schwerlich Glauben und jedenfalls kein Verständnis gefunden haben würde, rügt Jesus in feierlichem Ton und zugleich in scharf zugespitzter Rede den Sinn, in welchem sie ihn aufsuchen. Indem er verneint, daß das Schauen von Zeichen der Beweggrund ihres Suchens sei, will er selbstverständlich nicht verneinen, daß sie das Ereignis erlebt haben, welches der Ev v. 15 ein *σημεῖον* genannt und von welchem er dort gesagt hat, daß es die Volksmenge in höchste Begeisterung versetzt, und ebensowenig, daß die Gesamtheit gleichartiger Taten, mit welchen die letzte Wundertat durch den Plural *σημεῖα* zusammengefaßt ist, der Hauptgrund des regelmäßigen Nachlaufens großer Volkshaufen sei, wie v. 2 aus-

drücklich gesagt war. Auch das ist nicht der Sinn der Rüge, daß sie die Wunderbarkeit solcher Taten verkannt haben; denn nur aus der Anerkennung dieser begreift sich der Enthusiasmus, in welche die Speisung sie versetzt hat, und der Zulauf von tausenden zu dem Wunderarzt. Unerklärliche Vorgänge auf dem Gebiet des Naturlebens, *τέρατα* (4, 48), haben sie genug von ihm zu sehen bekommen, aber als *σημεῖα*, als Zeichen von etwas Höherem, als Wegweiser zur Erkenntnis dessen, der sie hervorbringt, und des großen Werkes, welches sein Lebensberuf ist, haben sie dieselben nicht verstanden.[23]) Zeichen haben sie ebensowenig gesehen, wie der Unmusikalische Musik hört, wo das Ohr des Kenners in der Harmonie der Töne schwelgt. Was auf sie Eindruck gemacht hat, ist lediglich dies, daß sie von den (wenigen) Broten gegessen haben und satt geworden sind, freilich ein staunenswertes Wunder, aber ohne wahren Gewinn für die, welche nichts anderes darin sehen. Wenn die Galiläer ihn daraufhin als Messias proklamieren wollten, so konnte auch der Sinn, in welchem sie das tun wollten, nur ein gleich niedriger sein. Sie träumten von einem Messiasreich, in welchem es keine saure Arbeit und keine quälende Sorge um das tägliche Brot mehr gebe cf Lc 14, 15. Darum ruft Jesus ihnen zu: „Arbeitet" (27). So für sich nämlich will, wie die Stellung von *μή* erst hinter dem Verbum zeigt, das *ἐργάζεσθε* gefaßt sein.[24]) Es bildet den Gegensatz zum Müßiggang, und schon in dem nächstliegenden Sinn einer Mahnung zu geordnetem, arbeitsamem Leben (cf 2 Th 3, 10—12; 1 Th 4, 11; Eph 4, 28) mochte das Wort zu einer Zeit am Platze sein, da tausende Haus und Stadt verließen und in unklarer Begeisterung dem gewaltigen Volksprediger und Wunderarzt nachliefen. Aber Jesus zielt auf höheres, darum setzt er hinzu: nicht um die Nahrung, welche vergeht, sollen sie arbeiten, sondern um die Nahrung, welche ewig bleibt und zu ewigem Leben gereicht. So etwa läßt sich *τὴν μένουσαν εἰς ζ. αἰ.* wiedergeben; denn auch hier (cf 4, 14. 36 oben S. 237. 255) ist *εἰς ζ. αἰ.* nicht gleich *εἰς τὸν αἰῶνα*, welches man hinter *μένειν* zunächst erwartet (8, 35; 12, 34; 1 Jo 2, 17), sondern bezeichnet ewiges Leben als Zweck und Ziel, dem die unvergängliche Speise dem, der sie erwirbt und genießt, dienen soll, wie das der Vergänglichkeit unterworfene, der Verwesung anheimfallende irdische Brot dazu dient, vorübergehend das Leben zu erhalten und somit vergängliches Leben mitzuteilen. Von der selbst unvergänglichen

---

[23]) Cf oben S. 158 ff. Von Mangel an Verständnis zeugt der Zusatz *καὶ τέρατα* cf 4, 48 in D a b d f r.

[24]) In den Versionen mehrfach verwischt z. B. Ss Sc *μὴ ἐργ. . . . ἀλλ' ἐργ.* — Sonderbar citirt Aponius in cant. (Rom 1843) p. 31 u. 63: *operamini opus quod non perit.* — *ὑμῖν δώσει* A B L N Γ und die Masse der Unc u. Min, Ss S[1] S[3], a b c f ff[2] l q r δ Vulg, Kopt; *δίδωσιν ὑμῖν* ℵ D, Sc Sh, d e.

und Unvergänglichkeit verleihenden Speise gilt, daß der Menschensohn sie gibt oder geben wird. Daß nämlich ἥν nicht auf das artikellose ζωὴν αἰ., sondern auf den Hauptbegriff τὴν βρῶσιν sich zurückbezieht, zeigt der Fortgang der Rede (34. 51 f.; cf auch 4, 10—15). Kaum zu entscheiden aber ist die Frage, ob δίδωσιν unter δώσει von Jo geschrieben wurde (s. A. 24). Sollte das Präsens ursprünglich sein, so wäre dies jedenfalls nicht Benennung eines in der Gegenwart der Rede sich vollziehenden Vorgangs; denn die Angeredeten lassen sich von Jesus weder bisher noch nachher das unvergängliche Brot geben; es wäre vielmehr ein zeitloses Präsens, welches dem textkritisch unangefochtenen δώσω v. 51 nicht widerspricht (cf auch hiezu 4, 10—15 oben S. 235 f.) und als nicht unpassend zu beurteilen wäre, weil es hier nur erst darauf ankam zu sagen, wer der Spender der unvergänglichen Speise sei. Daß hierauf der Ton liegt, zeigen die Worte: „denn diesem hat der Vater das Siegel aufgedrückt, nämlich Gott". Weil Jesus sich hier als den Menschensohn bezeichnet hatte, war es, zumal dem ὄχλος gegenüber (cf 12, 34), ganz anders, wie da, wo er sich als Sohn Gottes bezeugt hatte (5, 17—19), ein Bedürfnis ausdrücklich zu erklären, daß der Vater, auf den er sich berief, kein anderer als Gott sei. Dieser hat ihn nicht nur dazu ermächtigt und befähigt, sondern auch in dem Beruf bestätigt, den Menschen das ewig bleibende und zu ewigem Leben verhelfende Brot zu geben. Denn so bestimmt sich durch den Zusammenhang der Sinn und Zweck der Besiegelung.[25]) Darunter wird aber wegen des Aorists ἐσφράγισεν nicht die fortdauernde und sich wiederholende Bestätigung zu verstehen sein, welche der Vater dem Sohne dadurch gibt, daß er ihn übermenschliche Taten tun läßt (5, 36; 10, 25 Praes. μαρτυρεῖ), sondern eine einmalige, welche kaum in etwas anderem gefunden werden kann, als in der Ausrüstung Jesu mit dem Amtsgeist bei Gelegenheit seiner Taufe (s. A 25). Während die letzten dunkeln Worte, welche sich uns bald als das Thema der langen folgenden Rede herausstellen, unverstanden an den Ohren der Galiläer vorüberrauschen, haftet bei ihnen die Forderung, daß sie arbeiten sollen, um ewige Güter zu gewinnen. Das ἐργάζεσθε von v. 27 klingt nach in dem ἐργαζώμεθα v. 28 und dem τί ἐργάζῃ v. 30. Daraus ergibt sich auch die Meinung der Frage: „was sollen wir tun d. h. wie sollen wir es anstellen, daß wir die Werke

---

[25]) σφραγίζειν mit persönlichem Objekt bezeichnet Ap 7, 2—8 die Kennzeichnung der Personen zum Zweck ihrer Bewahrung vor einem alles verwüstenden Sturm cf Ez 9, 4—6, dagegen 2 Kr 1, 22; Eph 1, 13; 4, 30, Stellen, aus welchen der altkirchliche Name der Taufe ἡ σφραγίς entstanden ist, die Begabung mit Geist zum Zweck der zukünftigen Verherrlichung, unmittelbar daneben auch als Salbung vorgestellt (2 Kr 1, 2 ὁ χρίσας ἡμᾶς θεός cf 1 Jo 2, 20. 27; Lc 4, 18; AG 4, 27; 10, 38).

Gottes wirken?“ Unter *τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ* können hier nicht verstanden werden die Werke des Schöpfers, d. h. die Gegenstände, welche Gott schaffend herstellt (Hb 1, 10; 4, 3); auch nicht die Handlungen, welche Gott tut und, abgesehen von außerordentlicher Übertragung auf menschliche Repräsentanten (5, 19 f.) sich selbst vorbehalten hat; denn was sollte die Fragenden zu so absurden Mißverständnissen der Forderung Jesu verleitet haben, welche für den einfältigsten Verstand formell unmißverständlich war und sich nach dem Zusammenhang nur auf eine menschliche Arbeit beziehen konnte, welche die Galiläer leisten müssen, um ihr Brot zu verdienen. Ferner zeigt die Frage der Leute, daß sie auch die Übertragung des vom irdischen Alltagsleben hergenommenen Ausdrucks auf das Gebiet des religiösen Lebens wohl verstanden haben. Da aber Jesus nachdrücklich gesagt hatte, daß er und kein anderer das dem irdischen Brot entsprechende Nahrungsmittel dem Menschen gebe, so konnten sie nicht daran denken, daß sie selbst diese Speise durch ein göttliches oder gottgleiches Handeln erst schaffen sollten. Wie der Arbeiter den Lohn und die Nahrung, welche ihm der Arbeitgeber gibt (Mt 10, 10; 20, 8; Lc 10, 7) durch seine Arbeitsleistung nicht schafft, sondern verdient und erwirbt, so soll nach der Forderung Jesu der Mensch durch geistige Arbeit bewirken, daß der Menschensohn ihm die ewige und ewiges Leben mitteilende Speise gebe. Das es sich also um die menschlicherseits zu leistende Vorbedingung für den Empfang der unvergänglichen Speise und des ewigen Lebens handelt, so können die *ἔργα*, von welchen die Fragenden wissen wollen, wie sie es anstellen sollen, sie zu leisten, nur die von Gott erforderten, dem Willen Gottes entsprechenden, im Dienste Gottes getanen und in diesem Sinne göttlichen Handlungen der Menschen sein,[26]) ohne welche sie nicht hoffen dürfen, unvergängliche Speise und ewiges Leben zu gewinnen. Die Frage ist nahe verwandt mit der in Mr 10, 17; Mt 19, 16. Es besteht aber der bedeutsame Unterschied, daß jener Reiche, der die aus dem Gesetz bekannten Gebote Gottes erfüllt zu haben meinte, neue sittliche Ziele von Jesus gesteckt haben wollte, wogegen diese Leute von d e n Gotteswerken, die der Mensch leisten muß, um ewiges Leben zu erwerben, als einer ihnen bekannten Größe sprechen, aber in dem Gefühl, daß das eine schwierige Sache sei, um Rat fragen, wie sie es fertig bringen sollen, diese Werke zu leisten. Wie mögen sie überrascht worden sein durch die Antwort Jesu: „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, welchen er sandte!“ Durch den Wortlaut wie durch

[26]) Cf Ap 2, 26 *τὰ ἔργα μου* sc. *τοῦ Χριστοῦ*, Phl 2, 13; 1 Kr 15, 58 (*τοῦ κυρίου*): als Objekt zu *ἐργάζεσθαι* 1 Kr 16, 10; Num 8, 11; zu *ποιεῖν* Jer 48, 10. Der Sinn des Genitivverhältnisses ist wesentlich der gleiche wie bei *τὸ ἔργον* und *τὰ ἔργα τοῦ νόμου* Rm 2, 15; 3, 20. 28.

den Zusammenhang ist ausgeschlossen, daß Jesus hiemit der Vorstellung der Fragenden, daß sie etwas leisten sollen, habe widersprechen und seine eigene Forderung (*ἐργάζεσθε* v. 27) widerrufen wollen, indem er behauptete: nicht auf ihre Leistung komme es an, sondern Gott sei es, der das Erforderliche tue und schaffe.[27]) Der Nachdruck liegt nicht auf dem Begriff *τὸ ἔργον τ. Θ.*, welcher der Frage entnommen und daher auch im Sinn der Frage gefaßt und nur insofern berichtigt ist, als der Singular statt des Plurals steht, sondern auf *τοῦτο ἵνα πιστεύητε κτλ.* Was Gott und im Namen Gottes Jesus von den Menschen fordert, ist nicht eine Vielheit einzelner Leistungen und nicht ein äußerliches Handeln, sondern darin besteht das von Gott geforderte, von Jesus mit seinem *ἐργάζεσθε* gemeinte Tun oder Werk, daß sie an den Abgesandten Gottes glauben. Eine menschliche Tat, eine sittliche Leistung und Gehorsam gegen den gebietenden Willen Gottes ist auch der Glaube, und gerade er ist die wesentliche Erfüllung des durch die Sendung des Sohnes ausgesprochenen Willens Gottes, cf 3, 36 oben S. 225 und 1 Jo 3, 23. Indem Jesus dies zu den Galiläern sagt, welche ihm in hellen Haufen nachlaufen und eben erst in bewundernder Begeisterung ihn als ihren König ausrufen wollten (v. 15), spricht er auch das Urteil aus, daß sie in ihrer sinnlichen Trägheit die sittliche Arbeit wirklichen Glaubens an ihn scheuen cf 4, 48. Durch diese Rüge gereizt antworten sie: „Was tust denn du für ein Zeichen, daß wir (es) sehen und zum Glauben kommen? was arbeitest du“? Sie meinen also, daß dasjenige Maß des Glaubens, welches sie ihm entgegenbringen, Jesus aber als ein Nichtglauben beurteilt, seiner bisherigen Leistung vollkommen entspreche. Fordert er mehr, so soll er mehr leisten; fordert er jenes von ihnen, so fordern sie dieses von ihm.[28]) Sie fordern von ihm, was man von dem Messias erwartete, daß er, der andere Erlöser, wie der erste Erlöser Moses sein Volk mit Manna speise.[29]) Im Vergleich mit den Gerstenbroten, womit Jesus sie gespeist hatte, war das Manna, welches Gott wie einen Regen oder Tau vom Himmel herabfallen ließ und ihren Vätern zur Speise in der Wüste gab, etwas unvergleichlich wunderbareres. Die überirdische Herkunft und Wunderbarkeit des Manna war deutlicher als in der Erzählung Ex 16, 4. 13 ff. in der Psalmstelle ausgedrückt, auf welche das Volk als auf das für die Würdigung des Manna maßgebende Schrift-

---

[27]) Für diesen an sich richtigen und auch Jesu nicht fremden Gedanken (Mt 19, 26) findet man treffenden Ausdruck Eph 2, 8—10.

[28]) Die gegensätzliche Betonung des *σύ* fällt noch mehr ins Ohr, wenn man es mit D ℵ und den meisten Lat vor *ποιεῖς* oder mit ℵ hinter *σημεῖον* stellt.

[29]) Cf die Citate aus Midrasch und Talmud bei Lightfoot, Wettstein, Schlatter S. 77 f.

wort sich beruft.[30]) Obwohl bis dahin Moses nicht genannt war, setzte Jesus gewiß mit Recht voraus, daß man ihn mit seinen Gerstenbroten dem Moses mit seinem himmlischen Manna in geringschätzigem Ton gegenüberstellen wollte. Daher tritt er (22) einer Überschätzung der Mannaspeisung der mosaischen Zeit entgegen, welche eine Unterschätzung der durch ihn zu verleihenden Speise der Gegenwart zur Kehrseite hat. Nicht Moses hat dem Volk Israel — denn diesen Sinn hat hier *ὑμῖν* — das vom Himmel stammende Brot gegeben, sondern der Vater Jesu gibt dem Volk das Brot, welches in voller Wahrheit Brot vom Himmel heißen kann.[31]) Durch das nachträgliche *τὸν ἀληθινόν* wird eingeräumt, daß auch das Manna in gewissem Sinne so genannt werden könne, was zu leugnen Jesu angesichts vom Ex 16, 4; Ps 78, 23 f. nicht in den Sinn kommen konnte. Daß aber das Prädikat des Himmelsbrotes in vollem Sinn nicht dem Manna zukomme, welches Moses seinem Volke einst gegeben hat, sondern nur dem Brot, welches der Vater Jesu in der Gegenwart dem Menschen darreicht, bestätigt v. 33. Nach der Gegenüberstellung von *Μωϋσῆς δέδωκεν* und *ὁ πατήρ μου δίδωσιν* kann *ὁ ἄρτος ὁ τοῦ θεοῦ* nur dasjenige Brot sein, welches Gott selbst oder Gott unmittelbar gibt, im Gegensatz zu allem Brot, welches Menschen beschaffen.[32]) Nur von diesem Brot Gottes kann man in voller Wahrheit sagen, daß es aus dem Himmel herabkommt oder überweltlichen Ursprungs

---

[30]) Ps 78, 23—25 wörtlich: „Und er gebot den Wolken droben und die Türen des Himmels öffnete er, und ließ Manna über sie regnen zu essen und Himmelskorn gab er ihnen. Engelbrot aß jedermann, Wegzehrung sandte er ihnen in Fülle.“ Statt *ἄρτον οὐρανοῦ* (LXX = דְּגַן שָׁמַיִם) schreibt Jo in Erinnerung an Ex 16, 4 (hebr. und LXX) *ἄρτον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*.

[31]) Während v. 31 zweifelhaft sein kann, ob *ἐκ τ. οὐ.* dem Grundtext entsprechend (s. A 30) als eigentliches Adverbiale zu *ἔδωκεν*, oder als Attribut zu dem artikellosen *ἄρτον* gehört, ist letzteres in beiden Sätzen von v. 32 trotz des Artikels vor *ἄρτον* und trotz Mangels eines Artikels vor *ἐκ τ. οὐ.* sicher. Zumal im zweiten Satz ist durch die Stellung zwischen *τὸν ἄ.* und *τὸν ἀλ.* eine Verbindung von *ἐκ τ. οὐ* mit *δίδωσιν* ausgeschlossen. Aber auch im ersten Satz, denn ohne diese attributive Näherbestimmung könnte dort *τὸν ἄρτον* nur das vorher erwähnte Manna sein. Wollte aber Jesus behaupten, daß nicht Moses, sondern Gott den Israeliten dieses gegeben habe, so durfte er nicht zwischen *δέδωκεν* und *δίδωσιν* in beiden Sätzen wechseln; und *ἐκ τ. οὐ.* wäre in beiden Sätzen völlig müßig. Über die sprachliche Berechtigung cf Winer-Schmiedel § 20, 5—7; Buttmann S. 80 f; Blaß 47, 7. 8.

[32]) Cf *ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* 1, 29 oben S. 119, auch darum vergleichbar, weil dort wie hier damit die Bestimmung für die ganze Welt verbunden ist. Diese Gegensetzung, hier durch den Artikel vor *τοῦ θεοῦ* noch schärfer ausgedrückt, will natürlich nicht in Abrede stellen, daß es im letzten Grunde Gott ist, der auch das Manna gab (Ex 16, 15; Deut 8, 3) und alles zur Erhaltung des leiblichen Lebens dienende Brot gibt (Ps 104, 27; 145, 15), worum die Frommen ihn täglich bitten (Mt 6, 11).

ist und, was wie eine selbstverständliche Folge davon erscheint, nicht nur einem Volk, sondern der Welt Leben mitteilt.[33]) Die Aussicht auf noch herrlichere Speise als das Manna scheint die Galiläer, welche in v. 30 bereits einen unwilligen und rücksichtslosen Ton angeschlagen haben, ein wenig zu beschwichtigen. Während sie Jesum v. 25 als Rabbi, dann v. 28 u. 30 in ihrem Unmut gar nicht angeredet haben, bitten sie ihn jetzt unter Anwendung der ehrerbietigen Anrede *κύριε* ganz ähnlich wie die Samariterin 4, 15, er möge ihnen das wunderbare Brot, von dem er seit v. 27 zu ihnen redet, geben und zwar jederzeit, so oft sie darnach verlangt, nicht bloß in einem seltenen Ausnahmefall, wie die Gerstenbrote. Die Forderung des *ἐργάζεσθαι* und die Erklärung, daß darunter der Glaube an den vom Vater gesandten Sohn zu verstehen sei (27—29), scheinen sie wieder vergessen zu haben. Sie meinen, aus Jesu Hand eine Gabe empfangen zu können, ohne zu seiner Person eine andere Stellung als bisher einzunehmen. Da war es an der Zeit, ihnen zu erklären, was das unvergängliche Nahrungsmittel, das wirklich aus dem Himmel stammende und ewiges Leben mitteilende Brot sei, welches der Menschensohn den Menschen zu geben hat (27. 32^{b}. 33). Mit den Worten „ich bin das Brot des Lebens“ [34]) gibt Jesus diese bis dahin fehlende Erklärung, zugleich aber gibt er ein Rätsel auf, indem er sich nicht wider wie v. 27 als den Spender des fraglichen Brotes, sondern als dieses selbst bezeichnet. Er ist Geber und Gabe zugleich. Ehe er aber dieses Rätsels Lösung ausspricht, verweilt er bis v. 50, einmal durch eine Gegenrede der Hörer unterbrochen (41 f.), bei den Vorbedingungen für den Empfang des lebenspendenden Brotes, welche diese Leute nicht erfüllen. Ist er selbst dieses Brot, so kann man es nicht bekommen, ohne zu ihm in ein sehr nahes und dauerndes Verhältnis zu treten. Der

---

[33]) Da es sich schon in v. 32 darum fragt, welchem Brot das Prädikat *ὁ ἀ. ἐκ τ. οὐ.* in vollkommenem Sinne zukomme, muß auch v. 33 *ὁ καταβαίνων κτλ.* das Prädikat sein, zu welchem das rechte Subjekt gesucht wird, und *ὁ ἄ. ὁ τ. θ.* das Subjekt. Cf etwa 2 Sam 12, 7 und alle Fälle, wo zu einem bereits gegebenen Prädikat das noch nicht ausgesprochene Subjekt genannt wird Jo 11, 3; 18, 14 auch 4, 26; 6, 35; 9, 37. Eben darum, weil es sich um ein Prädikat handelt, welches nach Meinung der Hörer dem Manna der Vorzeit, nach dem Urteil Jesu einem in der Gegenwart vorhandenen, aber erst in Zukunft mitzuteilenden Brot zukommt, waren die zeitlosen Präsentia *ὁ καταβαίνων* (cf v. 50) . . *καὶ διδούς* angemessen (cf 1, 29 *ὁ αἴρων*), von welchen das erste auf eine vergangene Handlung (v. 38 *καταβέβηκα*, v. 40. 51 *ὁ καταβάς*), das zweite auf eine zukünftige sich bezieht (v. 51 *δώσω* cf v. 27 oben S. 327 A 24).

[34]) Nach v. 27^{a} u. 33^{b} kann *ὁ ἄ. τῆς ζωῆς* nur heißen das Brot, welches Leben mitteilt, bewirkt, cf *τὸ φῶς τῆς ζ.* 8, 12; *ὀσμὴ ζ.* 2 Kr 2, 16; *τὸ ξύλον τ. ζ.* Ap 2, 7; 22, 7. 19; Gen 2, 9; *πνεῦμα ζωῆς* Ap 11, 11 (Gen 2, 7); Rm 8, 2.

Eintritt in ein solches wird zunächst als ein Kommen zu Jesus bezeichnet, in dem nach Art hebräischer Dichtung daneben tretenden parallelen Satz als ein Glauben oder Gläubigwerden an Jesus, und zwar so, daß die Person Jesu durch *πρὸς ἐμέ* und *εἰς ἐμέ*[35]) stark und gegensätzlich betont wird. Dem, welcher sich so zu ihm stellt, verheißt er Stillung alles Hungers und alles Durstes. Daß auch des Durstes gedacht wird, obwohl bis dahin nur von *βρῶσις* und *ἄρτος* die Rede war, erscheint statthaft, weil die Worte Speise oder Brot schon im nächsten Wortsinn sehr gewöhnlich sämtliche Mittel der Ernährung vertreten, hier aber als Bild höherer Güter dienen, in bezug auf welche Essen und Trinken nur wechselnde bildliche Ausdrücke für deren Aneignung sind. Eine befriedigende Erklärung jedoch findet diese Duplicität des Ausdrucks erst darin, daß Jesus schon hier im Sinn hat, was er erst nach der Deutung des Bildes vom Brot (51) in v. 53—56 unverhohlen aussprechen kann. Der in v. 35 wenigstens angedeuteten Einladung an die Hörer tritt einschränkend der Satz gegenüber: „aber ich sagte euch (bereits v. 26), daß ihr einerseits gesehen habt, andererseits aber nicht glaubt“.[36]) Weniger hoffnungslos würde Jesus ihr Verhältnis zu sich betrachten, wenn sie lediglich Nichtglaubende wären. Nun aber hat es ihnen an sinnlichen Wahrnehmungen nicht gefehlt, welche sie, wenn sie die geschauten Taten Jesu sich als *σημεῖα* hätten dienen lassen, zum Glauben hätten führen können und müssen. Das steigert ihre Schuld (15, 24) und schwächt die Hoffnung, daß sie noch einmal zum Glauben kommen werden. Es scheint, sie können nicht glauben (12, 37—43), d. h. die Masse des Volks kann es nicht. Daß dadurch das Gläubigwerden einzelner weder bisher noch in Zukunft ausgeschlossen ist, zeigt nicht nur die Existenz einer Jüngerschaft in Israel und deren nachmaliges Wachstum, sondern Jesus setzt es auch v. 37 voraus: „Alles, was mir gibt der Vater, wird zu mir kommen, und den, welcher zu mir kommt, werde ich gewiß nicht hinausweisen“. Daß das Neutrum *πᾶν* Personen bezeichnet, zeigt die Wiederaufnahme durch *τὸν ἐρχόμενον* im zweiten Satz und die Vergleichung mit wesentlich gleichbedeutenden Sätzen, welche dafür Masculinum haben

---

[35]) Ersteres nur nach ℵ B T, letzteres ohne Variante; v. 37 wahrscheinlich zuerst *ἐμέ*, dann *μέ*; letzteres v. 44. 65 ziemlich, 7, 38 ganz sicher. Obwohl bei Jo abgesehen von *πρός* die Präpositionen stets *ἐμοῦ, ἐμοί, ἐμέ*, nie *μοῦ, μοί, μέ* bei sich haben, wird doch gerade bei *πρός* der Unterschied nicht zu übersehen sein.

[36]) Mit ℵ A, a b e q, Ss Sc (dieser *ὁρᾶτε*) ohne *μέ* hinter *ἑωράκατε*, denn die untaugliche Rückbeziehung auf v. 26 (cf 14) und das Perf. (dagegen v. 40 *ὁ θεωρῶν τὸν υἱόν*) verbietet dieses *μέ*. Cf auch das objektlose *ἴδωμεν* v. 30. Das bei Jo nicht seltene *καὶ — καί* (4, 36; 7, 28; 9, 37; 11, 48; 12, 28; Ap 1, 19; 2, 26; 2 Jo 9) schließt scharfen Gegensatz nicht aus (15, 24; 17, 25).

(17, 6 f. 9; 18, 9). Durch jene bei Jo häufige Redeweise [37]) wird die unterschiedslose Geltung des Satzes für Mann und Weib und überhaupt alle nach natürlichen Eigenschaften zu unterscheidenden Menschenklassen ausgedrückt, wie etwa sonst durch *πᾶσα σάρξ* (17, 2). Die Gleichgiltigkeit aller derartiger Unterschiede gilt auch für den zweiten der durch *καί* verknüpften Sätze; und auf diesem liegt wie so oft bei Jo der größere Nachdruck, nämlich auf der Versicherung Jesu, daß er keinen, der zu ihm kommt, d. h. nach v. 35 glaubend ihm nahetritt, aus seiner Nähe verstoßen werde.[38]) Nur dieser Gedanke wird durch v. 38—40 begründet und erläutert. Vorbereitet aber wird der Hauptgedanke durch v. 37[a], und in diesem ersten Satz tritt wie etwas selbstverständliches zutage, daß das gläubige Kommen zu Jesus eine Wirkung Gottes zur Voraussetzung habe, ein Gedanke, welcher v. 39 mit denselben Worten (*πᾶν ὃ δέδωκέν μου ὁ πατήρ*) wiederholt, aber erst v. 44 zum Gegenstand einer selbständigen Lehraussage in neuer Ausdrucksform gemacht wird. Hier wird diese Wirkung Gottes als eine Übergabe des einzelnen Menschen seitens des Vaters an den Sohn beschrieben. In gewissem Sinne ist alle Welt, alles was Mensch heißt, vom Vater dem Sohn übergeben, und zwar ein für allemal in und mit der Sendung des Sohnes in die Welt (3, 35; 17, 2 cf Mt 11, 27). Hier aber handelt es sich um ein je und dann geschehendes Handeln Gottes in bezug auf den einzelnen Menschen. Das Präsens *δίδωσιν* kann durch das *δέδωκεν* v. 39; 10, 29; 17, 6. 8. 24 nicht verdunkelt werden; denn in allen jenen Stellen ist deutlich von Menschen die Rede, welche jene Wirkung Gottes bereits erfahren haben und dadurch Jesu zu eigen geworden sind: hier dagegen von derselben Wirkung Gottes als einer Vorbedingung für das gläubige Kommen der Menschen zu Jesus. Wo-

---

[37]) Ebenso v. 39; 10, 29; 17, 2; vielleicht *πάντα* 12, 32; cf ferner 3, 6; 17, 24 und 1 Jo 5, 4: *πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τ. θ. νικᾷ τὸν κόσμον* (v. 5 *ὁ νικῶν τὸν κόσμον*, v. 18 *ὁ γεγ. ἐκ τ. θ.*): Ap 3, 2 *τὰ λοιπὰ ἅ*. Cf auch den Übergang aus dem Masc. ins Neutr. 1 Kr 1, 26 ff.; *τὸ χωλόν* Hb 12, 13; *τὸ ἀπολωλός* Lc 19, 10. Obwohl es nicht ganz an klass. Analogien fehlt cf Winer § 27, 5, scheint doch der eigentümlich joh. Gebrauch von *πᾶν ὃ κτλ.* einerseits durch das hebr. כל אשר oder כל ש oder das aram. כל ד bestimmt zu sein, was „jeder, der“, „alles, was“ und „alle, die“ zugleich bedeutet (cf Nöldeke, Syr. Gr. § 218), und andrerseits durch die Rücksicht auf die zusammenfassenden Unterschiede von Mann und Weib, Alt und Jung (*παιδία, τέκνα, τεκνία; βρέφη*), vielleicht auch von Freien und Sklaven (Ap 6, 15, besonders aber 18, 13 *σώματα*, cf *ἀνδράποδον mancipium*). Auch *ὀνόματα* = Personen Ap 3, 4; 11, 13 gehört dahin.

[38]) Auch ohne *ἔξω*, das mit ℵ* D, a b d e, Ss Sc zu streichen sein wird, gibt *(οὐ μὴ) ἐκβάλω* die Vorstellung des geschlossenen Raumes, aus welchem einer hinausgewiesen oder geworfen wird Mt 8, 12; 22, 13 (der hell erleuchtete Festsaal); Mt 9, 25 (das Sterbezimmer); Jo 2, 15 (der Tempel); 10, 4 (der Schafstall); 12, 31 (der Gerichtssaal); hier die Nähe oder die jeweilige Umgebung Jesu.

durch Gott sich bestimmen läßt, einzelne aber nicht alle Menschen, Jesu zu übergeben, oder nach v. 44 zu Jesus hinzuziehen, wird hier nicht gesagt. Aber schon das Wort *διδόναι* gibt die Verstelung, welche anderwärts zu deutlicherem Ausdruck kommt, daß diese Menschen schon vor der Berührung mit Jesus in besonderem Sinne Gotte angehörten (17, 9). Es sind jene Täter der Wahrheit, welche sich selbst untreu werden müßten, wenn sie nicht an das in Jesus ihnen aufgehende Licht herankommen wollten (3, 21 oben S. 207 f.). In dem demütigen Gefühl, daß er weder die Widerstrebenden zum Glauben zwingen könne, noch die Willigkeit der gläubig zu ihm Kommenden verursache, sagt Jesus: der Vater gibt sie mir, und wenn er dies tut, so kann es nicht ausbleiben, daß sie früher oder später zu mir kommen. Sie w e r d e n kommen; und alle, die noch nicht gekommen sind, sollen wissen, daß, wenn sie so kommen, sie von mir nicht werden abgewiesen werden. Ähnlich wie 5, 30 ff. bemüht sich Jesus, den Schein abzuwehren, als ob er durch unnötige Schroffheit und Eigenwilligkeit das gespannte Verhältnis zu seinen Hörern verschulde, welches in den beiderseitigen Äußerungen von v. 25 an zutage getreten war. Der Gedanke, daß er nicht darauf ausgehe, einen eigenen Willen durchzusetzen, sondern nur darauf, den Willen seines Auftraggebers zu verwirklichen (5, 30 b), gewinnt hier (38) eine den vorangehenden Sätzen entsprechende Zuspitzung. Nachdem Jesus sich das lebenspendende und in vollem Sinn aus dem Himmel herabsteigende Brot genannt hatte (32—38), brauchte es nicht mehr zu überraschen, wenn er nun auch ohne Einkleidung in das Bild vom Brot von sich sagte, er sei aus oder von dem Himmel [39]) herabgestiegen, und demgemäß seinen Eintritt in das Erdenleben ebensowohl als seine eigene Tat, wie als ein Gesendetwerden vom Vater darstellte (cf 3, 17; 6, 29). Wenn aber die Absicht, in welcher er diesen Schritt getan hat, nicht war, seinen eigenen Willen, sondern den Willen seines Auftraggebers zu tun, so ist diese seine grundsätzliche Stellung zum Willen Gottes auch die vom Anfang seines Erdenlebens an eingenommene und nicht das Ergebnis eines in dieses Leben fallenden siegreichen Kampfes mit einem Gotte widerstrebenden Eigenwillen.[40]) Als den Willen Gottes aber, welchen zu erfüllen die Aufgabe und der Inhalt seines ganzen Lebens ist, bezeichnet er v. 39 zunächst dies, daß er von der Gesamtheit der

---

[39]) Das sonst bei Jo wie bei Mt nicht vorkommende, überhaupt im NT seltene *ἀπὸ τ. οὐ.* (Mr 8, 11; Lc 9, 54; 21, 11; 22, 43; Rm 1, 18) statt des auch v. 38 weitverbreiteten *ἐκ τ. οὐ.* ist durch A B L T, Ferr. genügend bezeugt. In der Muttersprache des Jo wie in der syr. Versionen ist beides ohne Unterschied מִן, bei den Lat *de*. Zum Gedenken cf Hb 10, 5—10.

[40]) Daß dies nicht die Bewährung seiner von vornherein eingenommenen Stellung in der Versuchung ausschließt, zeigt z. B. 12, 27.

ihm von Gott zugeführten und anvertrauten Menschen keinen [41]) zu grunde gehen lasse, sondern sie alle am letzten Tage auferwecke. [42]) Wie 5, 21—29 betrachtet Jesus auch hier den Prozeß der Errettung oder Belebung der Menschen, zu deren Errettung er gesandt ist (3, 14—17), in seiner ganzen Ausdehnung von der inneren Belebung, welche in der gläubigen Annahme des Wortes Jesu oder, wie es hier dargestellt war, in dem gläubigen Kommen zu Jesus sich vollzieht, bis zu der leiblichen Auferweckung am Ende der Tage des Weltlaufs. Seitdem durch Gottes Wirkung jener entscheidende Anfang in dem Einzelnen gemacht ist, und diese dadurch Jesu übergeben sind, fühlt er sich für die Fortführung und Vollendung ihrer Lebendigmachung verantwortlich. Obwohl diese Worte ἵνα . . . μὴ ἀπολέσω ἐξ αὐτοῦ alle Bewahrung der Jesu anvertrauten Menschen vor dem Verderben umfassen, zeigt doch das hiezu gegensätzliche ἀλλὰ ἀναστήσω κτλ., daß hier wie auch v. 40 vor allem der Anfang und das Ende des ganzen Prozesses ins Auge gefaßt sind, die Stiftung und die Vollendung des Lebens in den einzelnen Menschen. Zwischen diese Endpunkte fällt, was v. 27—35 vom Geben und Empfangen des Brotes gesagt war; denn das Brot erzeugt ja nicht das Leben und macht auch nicht das Tote wieder lebendig, sondern es ernährt und erhält das Leben der Lebendigen. Der ersten Beschreibung des Willens Gottes (39) folgt eine zweite, nach überwiegender Bezeugung durch γάρ angeknüpfte (40), welche bei oberflächlicher Betrachtung sich nicht wesentlich von der ersten zu unterscheiden scheint. Und doch ist dem nicht so. In v. 39 wird Gott als der Auftraggeber Jesu bezeichnet, dessen Auftrag Jesus im Gehorsam auszuführen hat, v. 40 als der Vater Jesu, dessen Willen zu dem seinigen zu machen, dem Sohn natürlich ist. Dort werden die, welche Jesus vor dem Verderben bewahren soll, als ein ihm von Gott anvertrautes Gut bezeichnet, welchem gegenüber er zur treuen Ausrichtung seines Berufs verpflichtet ist; hier als die Personen, welchen der Vater eine Anschauung des Sohnes gewährt und dadurch das Glauben an den Sohn ermöglicht, in welchem Glauben sie ewiges Leben besitzen, das kein anderer als der Sohn [43]) durch ihre Auferweckung am letzten Tage zu all-

---

[41]) Der Zusatz μηδέν hinter ἐξ αὐτοῦ (D, a b d f ff² q r, Tert. resurr. 34 u. 35, Ss Sc) ist ebenso wie die Tilgung von ἐξ αὐτοῦ in e grammatische Korrektur, aber unnötig wegen der semitischen Schreibweise des Jo s. oben S. 114 A 16 zu 1, 24.

[42]) ἡ ἐσχάτη ἡμέρα im NT nur Jo 6, 39. 40. 44. 54; 11, 24 (Tag der Auferstehung); 12 48 (des Gerichtes) ist nichts anderes als ἐκείνη ἡ ἡμέρα Mt 7, 22; 24, 36, ἡ ἡμέρα τῆς κρίσεως 1 Jo 4, 17; Mt 10, 15; 11, 22, als ὥρα bezeichnet Jo 5, 25. 28; Mt 24, 44. 50, mit ὥρα verbunden Mt 24, 36; Mr 13, 32. Gute Beispiele für היום האחרון und יום הדין bei Schlatter 78. 150.

[43]) Das ἐγώ hinter ἀναστήσω αὐτόν, welches v. 31 fehlt, befremdete darum v. 40 und wurde früh fortgelassen (A D, Clem. paed. I, 28. Tert. resurr.

seitiger Vollendung führen wird. Diese inhaltvollere und innigere Beschreibung sowohl des auf die Lebendigmachung der Menschen abzielenden Willens Gottes, als der Verhältnisse Jesu zu Gott und der zu rettenden Menschen zu Jesus ist nicht nur eine Ergänzung von v. 39, sondern auch wohl geeignet zur Bestätigung der Versicherung, daß Jesus von vornherein mit der Absicht, keinen anderen als Gottes Willen zu tun, in das irdische Leben eingetreten sei (39), und der anderen Versicherung (37), daß er keinen, welcher glaubend zu ihm komme, von sich hinwegweisen werde. Es ist nicht nur Treue gegen sich selbst und seinen ersten Entschluß, und nicht nur Erfüllung der Pflicht des Gehorsams, sondern es ist ihm eine Lust, den auf die Errettung der Menschen abzielenden Willen seines Vaters zu verwirklichen.

Anstatt den warmen apologetischen und freundlich lockenden Ton von v. 37—40 auf sich wirken zu lassen, äußern die Galiläer, welche hier auf einmal, offenbar zur Charakteristik ihrer feindlichen Stimmung Juden genannt werden, unter einander und ohne Jesus anzureden ihren Unwillen darüber, daß er sich das vom Himmel herabgekommene Brot genannt habe (41 cf 32—35) und geradezu von sich behaupte: „ich bin vom Himmel herabgestiegen" (42 cf 38). Dies klingt ihnen wie eine phantastische Selbstüberhebung im Munde dessen, den man trotz seiner auffallenden Taten noch immer Jesus, den Josephssohn nennt (cf 1, 45), eines Menschen, dessen verstorbenen Vater sie daher wenigstens dem Namen nach und dessen seit Jahr und Tag in Kapernaum wohnende Mutter (2, 12 oben S. 163) sie persönlich kennen.[44] Indem sie diesen Tatsachen mit *πῶς νῦν λέγει οὗτος* die eben gehörte Aussage von seiner himmlischen Herkunft als damit unvereinbar gegenüberstellen, bezeugen sie, daß sie bisher solche unbegreifliche Äußerungen noch nicht von ihm gehört haben. Er zeigt sich unbefriedigt von der großen Anerkennung, die er bei seinen Landsleuten gefunden hat; er fordert Glauben von seinen Verehrern, als ob sie noch ungläubig wären; er stellt sich über Moses; er will

---

34 auch Ss, aber nicht Sc S¹). Auch sonst zeigt sich falsche Neigung der Assimilation an v. 39 z. B. in dem Zusatz *τοῦ πέμψαντός με* (A E etc.) hinter *πατρός μου*.

[44]) *καὶ τὴν μητέρα* om. Blaß mit א*, b, Ss Sc. Aber nur die Tilgung, nicht die Zusetzung ist begreiflich; denn nach kirchlicher Ansicht bildete nicht die Mutterschaft der Maria, sondern nur die Vaterschaft Josephs einen ausschließenden Gegensatz zu der himmlischen Abstammung Jesu, welchen die Juden aussprechen wollten. Auch *νῦν* vor *λέγει* (B C T, Kopt, Goth, Arm, Sh und mit vorgeschobenem *ergo*, also *οὖν νῦν*, einige Vulgatahss), was teils durch *οὖν* ersetzt (א A D etc., auch N), teils getilgt wurde (Ol, a e, Ss Sc), scheint mir ganz unerfindlich. Cf *πῶς νῦν* 9, 21 wenn auch in indirekter Frage; betontes *νῦν* als Ausdruck eines nicht nur zeitlichen, sondern zugleich sachlichen Gegensatzes AG 15, 10; 16, 37; Mt 27, 42 f.

nicht nur größeres bieten, als dieser; er selbst will in vollerem Sinn als das Manna eine vom Himmel stammende Gottesgabe sein. Jo fühlt hier so wenig wie 1, 45 das Bedürfnis, die Meinung von der gemeinschaftlichen Herkunft Jesu, welche er schon 1, 13 abgelehnt hat (oben S. 72 ff.), als Irrtum zu korrigiren, geschweige daß er Jesu einen ausdrücklichen Widerspruch dagegen in den Mund legte. Statt dessen verweist Jesus den Juden ihr Murren als ein unberechtigtes (43—47 cf 3, 7—9). Wie sie ihr Glauben von einem sinnlichen Schauen abhängig machen, welches das Glauben überflüssig machen oder vielmehr ausschließen würde (30; 4, 48), so auch von einem vorangehenden natürlichen Begreifen des Glaubensgegenstandes, welchem dieser sich entzieht. Der Gedanke, welcher v. 37 nur beiläufig und nur erst vorläufig zu Tage trat, wird nun v. 44 förmlich ausgesprochen. Zum gläubigen Anschluß an Jesus kommt niemand, der nicht eine Einwirkung Gottes erfahren hat, welche durch *ἑλκύειν* als eine mächtig zu Jesus hinziehende und drängende beschrieben wird.[45]) Vom Vater, der Jesum gesandt hat, geht sie aus; Jesus aber führt die dadurch eingeleitete Lebensbewegung zum Ziel, indem er den, welcher dem Zug des Vaters zum Sohne nachgibt, am letzten Tage auferwecken wird.[46]) Auch hier haben wir wieder den Gedanken, daß alles Wirken Jesu an ein längst im Gang befindliches Wirken Gottes als dessen Vollendung sich anschließt (4, 34 ff.; 5, 36 oben S. 252. 306). Unter einen anderen Gesichtspunkt wird jene zu Jesus hintreibende innerliche Einwirkung Gottes v. 45 gestellt, und zwar im Anschluß an eine bei mehr als einem Propheten zu lesende Verheißung. Sowohl nach Jes 54, 13, woher der Ausdruck *διδακτοὶ θεοῦ* genommen ist, als nach Jer 31, 34 sollen zur Zeit der Wiederannahme des zeitweilig von Gott verstoßenen und dem Gericht überantworteten Israel alle Glieder des Volks eine nicht mehr durch menschliche Belehrung mitgeteilte und äußerlich angeeignete, sondern unmittelbar von Gott in den Herzen gewirkte Erkenntnis Gottes und seines Willens besitzen, welche zugleich die Kraft mit sich bringt, die erkannte Wahrheit ins Werk zu setzen.[47]) Soll dieses Ziel

---

[45]) Cf 12, 32; Jer 31, 3 LXX, vom Ziehen des schweren Netzes Jo 21, 6. 11; vom gewaltsamen Fortschleppen AG 16, 19; Ps 10, 9; von der Mutterliebe, die zum Mitleid mit den leidenden Kindern treibt 4 Mkk 14, 13; 15, 11 (al. 8). In allen diesen Verbindungen entspricht מָשַׁךְ, auch im späteren Hebr. (Schlatter S. 79), dagegen Jo 18, 10 = שָׁלַף cf Judc 20. 2. 15. 17.

[46]) Hier steht *ἀναστήσω κτλ.* nicht mehr wie v. 39. 40 unter der Konjunktion (*ἐάν, ἵνα*), sondern bildet wie v. 54 einen selbständigen Satz; daher auch die Voranstellung von *κἀγώ* cf dagegen v. 40.

[47]) *διδακτοὶ θεοῦ* = לִמּוּדֵי יְהוָה Jes 54, 13 LXX cf Aquila Jes 8, 16. Der Gen. bezeichnet wie 1 Kr 2, 13 *πνεύματος* das lehrende Subjekt, nicht wie 1 Mkk 4, 7 das, worin einer belehrt und geübt ist (cf Jer 13, 23, LXX *μεμαθηκότες τὰ κακά*). Mehr als das jüngere תַּלְמִיד (Schüler, Jünger), durch

erreicht werden, so müssen alle die, welche an dem seit dem Auftreten des Täufers als nahe verkündigten Gottesreich teilnehmen wollen, Schüler Gottes und dadurch von überkommenen Meinungen und herrschenden Vorurteilen unabhängig geworden sein: sonst werden sie sich nicht in die neue Zeit und in den, der sie heraufführt, finden können. Wer aber in diesem Sinn ein lernbegieriger Hörer und folgsamer Schüler des in seinem Inneren zu ihm redenden Gottes geworden ist, der kommt zu Jesus. Nun erhebt sich aber das Bedenken, daß, wenn jene befriedigende Erkenntnis durch eine unmittelbare, von Jesus unabhängige Einwirkung Gottes auf das Innere der Menschen bewirkt wird, dann auch kein Bedürfnis mehr vorhanden zu sein scheint, zu Jesus als dem Lehrer zu kommen. Dieser Folgerung tritt v. 46 entgegen. Nicht so will Jesus verstanden sein, als ob er gesagt hätte, daß[48]) irgend jemand den Vater geschaut habe, außer dem, welcher von Gott herstammt; dieser und nur dieser hat Gott geschaut. Schon aus dem Gegensatz der negativen Aussage über andere Menschen und der positiven Aussage über sich selbst ergibt sich, daß Jesus unter dem zweimaligen ἑώρακεν (cf 1, 18; 3, 32; 8, 38) nicht einzelne oder auch wiederholte Erlebnisse versteht, in welchen Gott sich ihm, aber auch einem Moses und Jesaja in gewissem Sinn zu schauen und zu hören gegeben hätte (12, 41, cf oben S. 93 zu 1, 18 und S. 307 zu 5, 37), sondern den Besitz einer Gotteserkenntnis, welche sich nach Art und Entstehung vergleichen läßt mit der Kenntnis eines Gegenstandes, den man mit eigenen Augen gesehen hat. Daß diese nur dem Sohn Gottes eignende, ihrem Gegenstand adäquate Anschauung von Gott eine nicht erst während seines Erdenlebens entstandene ist, sondern ebenso wie er selbst in der Ewigkeit wurzelt, ist dadurch ausgedrückt, daß Jesus sich eben hier den von Gott her Seienden nennt. In dem εἶναι παρὰ τοῦ θεοῦ, welches dem ἐκ und ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ v. 33—42 entspricht, ist ein ἑωρακέναι παρὰ τῷ θεῷ eingeschlossen.[49]) Ist Jesus der

welches [illegible] verdrängt worden ist, bezeichnet dieses letztere den, welcher mit Erfolg gelernt hat, der Sache kundig geworden ist cf Mt 13, 52 Bd I², 497. Zur Sache cf noch Jer 24, 7; Ez 11, 19; 36, 26 f.; Jes 11, 9; Hab 2, 14.

[48]) Zu οὐχ ὅτι als Abwehr einer Mißdeutung des zuletzt Gesagten cf 7, 22; 2 Kr 1, 24; 3, 5; 2 Th 3, 9, nur ähnlich auch Jo 12, 6, umständlicher 1 Jo 2, 21.

[49]) Cf 8, 38 und auch 17, 5. SsSc übersetzen auch 6, 42, als ob sie παρὰ τῷ πατρί vorgefunden hätten. Das Perf. ἑώρακεν erhält allerdings erst durch den Zusammenhang den Sinn eines vorzeitlichen Schauens (cf dagegen 5, 37). Aber in solchem Zusammenhang will auch das Perf. im Unterschied vom Aor. gewürdigt sein cf 3, 32 ἑώρακεν καὶ ἤκουσεν. Letzteres bezeichnet ein in das Erdenleben Jesu fallendes, stufenweise fortschreitendes Hören und Lernen (8, 26, 40; 15, 15 ἤκουσα, 5, 30 ἀκούω), welches einem ebensolchen göttlichen Lehren und Zeigen entspricht (8, 28 ἐδίδαξεν, 5, 20 δείκνυσιν u. δείξει).

einzige Mensch, dessen Gotteserkenntnis ihrem Ursprung und ihrer Art nach eine aus der Ewigkeit mitgebrachte Anschauung von Gott ist, so kann auch keine von ihm unabhängige Belehrung, deren die erdgeborenen Menschen von seiten Gottes gewürdigt werden, ihn überflüssig machen. Er ist der geborene Dolmetsch und Zeuge von Gottes Wesen und Wille für alle anderen Menschen (1, 18; 3, 31 f.), und eben die, welche schon vor ihrer Berührung mit Jesus Hörer und Schüler Gottes geworden sind, kommen zu Jesus, schließen sich glaubend an ihn an, um zur vollen Erkenntnis Gottes zu kommen. Aber nicht nur zu dieser, sondern auch zum Leben. Mit der feierlichen Versicherung, daß in und mit dem Glauben[50]) der Besitz ewigen Lebens gegeben sei (v. 47 cf 5, 24), schließt Jesus den durch das Murren der Hörer veranlaßten Redeteil (43—47) ab und kehrt zu dem Grundgedanken der Rede von v. 27—40 zurück, welcher inzwischen nur durch die Worte *κἀγὼ ἀναστήσω κτλ.* v. 44 festgehalten worden war. Noch einmal nennt Jesus sich das Brot des Lebens v. 48 cf 35, und noch einmal stellt er sich dem Manna gegenüber v. 49—51^{a}, diesmal jedoch nicht, wie v. 31—33, rücksichtlich der himmlischen Herkunft, sondern rücksichtlich der Wirkung des einen und des anderen Brotes auf die, welche es genießen. Das Manna erhielt wohl eine Zeit lang das Leben derer, die es aßen,[51]) hinderte aber nicht, daß sie hernach starben (49). Dieses Brot dagegen, d. h. dasjenige, welches seit v. 27 Gegenstand der Rede Jesu gewesen und v. 31—34 dem Manna gegenübergestellt war, ist dasjenige, welches wirklich vom Himmel herabsteigt, und zwar zu dem Zweck, daß der dasselbe Genießende unsterbliches Leben gewinne (50 cf 33 oben S. 331 f.). Neben diesem objektiven d. h. auf den begrifflichen Hauptgegenstand der bisherigen Rede bezüglichen Satz[52]) war die Selbstaussage v. 51^{a} nicht überflüssig; denn ohne diese abermalige Aussage über das Verhältnis des in Rede stehenden Brotes zu seiner eigenen Person bliebe v. 50 eine theoretische Aussage, welche der vom Anfang an praktischen Tendenz der Rede

---

[50]) Die Bezeugung von *ὁ πιστεύων* ohne Zusatz durch ℵBLT reicht um so mehr aus, als neben dem am meisten verbreiteten *εἰς ἐμέ* auch *εἰς τὸν θεόν* Ss Sc steht.

[51]) Statt *οἱ πατέρες ἡμῶν* im Munde der Juden v. 31 (cf 8, 39. 53; Mt 3, 9; 23, 30) sagt Jesus *οἱ π. ὑμῶν* cf 8, 56; Mt 23, 32; Lc 11, 47, hier um so natürlicher, da Jesus von sich nicht als einem, wie die Israeliten der Vorzeit und der Gegenwart, des Brotes bedürftigen Menschen, sondern einerseits als von dem Spender des Brotes, andrerseits als von dem Brote geredet hatte. Auch v. 58 und 7, 22 ist ein entsprechendes *ἡμῶν* vermieden, welches auch bei den Syn. niemals im Munde Jesu begegnet, wo es sich um Abraham, David oder die Israeliten der alten Zeit handelt.

[52]) Diesem Charakter von v. 50 entspricht das Praes. *καταβαίνων* cf 33 im Unterschied von *καταβάς* v. 51 cf 38. 41 f.

nicht gerecht wird. Diesmal nennt sich Jesus nicht wieder wie v. 35. 48 nach der Wirkung, die das Brot, welches er selbst ist, ausübt, *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* (oben S. 332), sondern nach der eigenen Beschaffenheit, aus welcher sich die wunderbare Wirkung erklärt, *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν*. Indem er ferner hinzufügt, daß er das vom Himmel herabgekommene Brot sei, gibt er zu verstehen, daß hierauf seine unverlierbare Lebendigkeit beruhe. Die belebende Wirkung aber, welche von Jesus als dem lebendigen Brot ausgehen soll, beschreibt er diesmal mit den Worten: „wenn einer von meinem Brote ißt, wird er in Ewigkeit leben". So nach der sehr ansehnlich bezeugten, aber früh durch *ἐκ τούτου τοῦ ἄρτου* verdrängten LA.[53] Sie befremdete nicht nur wegen der Beispiellosigkeit des Ausdrucks, sondern auch weil sie mit der unmittelbar vorangehenden Identifikation von Jesus und Brot unverträglich schien. Aber gerade dadurch wird eine schon vorher hervorgetretene Duplicität der Anschauung zu verschärftem Ausdruck gebracht, offenbar in der Absicht, das darin liegende Rätsel als solches kenntlich zu machen, ehe in v. 51^b die Lösung des Rätsels ausgesprochen wird. Während nämlich v. 27 im engen Anschluß an die Speisung der 5000 die unvergängliche Speise als ein Gut hingestellt war, welches der hiefür von Gott bestimmte Menschensohn den Menschen darreicht, war nach umständlicher Vorbereitung (29—33) in v. 35—51^a ein über das andere Mal Jesus selbst als das vom Himmel stammende, zu ewigem Leben verhelfende Gottes- und Lebensbrot bezeichnet. Er ist also Geber und Gabe zugleich. Je ausschließlicher letztere Vorstellung die letzten Teile der Rede beherrschte, um so notwendiger war es, die seit v. 27 nicht wieder ausgesprochene Vorstellung von Jesus als dem Spender des Brotes wieder in Erinnerung zu bringen, und das geschieht durch *ὁ ἐμὸς ἄρτος*. So gut wie dieses Brot Gottes Brot heißt, weil Gott es den Menschen schenkt (32 f.), kann Jesus dasselbe sein Brot nennen, nicht weil er selbst es genießt (4, 32—34), sondern weil er es anderen darreicht. So müßten wir verstehen auch ohne den fol-

---

[53]) *ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου* ist 1) griech. bezeugt durch א, Eus. in psalm. (Montf. coll. nova I, 471), 2) als ältester lat. Text durch a e r (wahrsch. auch b *ex eo* nur Schreibfehler für *e meo*); Cypr. orat. dom. 18; Hilar. trin. X, 18; 3) durch Ss, denn hinter den erhaltenen Buchstaben . . לחמ ist nur etwa für das Suffix, nicht für das הנא (*τούτου*) von Sc (cf Sd Sh $S^1 S^3$) Raum. Das herrschend gewordene *ἐκ τούτου τ. ἄρτου* (B C L etc.) oder *ἐκ τ. ἄρτου τούτου* (D u. a.) ist schon durch diese Unsicherheit der Stellung von *τούτου* verdächtig, mehr noch darum, weil es dem Ausdruck in v. 50 (cf 34. 58) nachgebildet sein kann, ein Satz, welchem Sc die ganze Satzform von v. 51 entlehnt hat, „welches vom Himmel herabsteigt, damit der, welcher von diesem Brot ißt, in Ewigkeit lebe". Dagegen ist *ἐκ τοῦ ἐμοῦ ἄρτου* ein in dieser Rede und im NT überhaupt beispielloser Ausdruck, also gewiß nicht nachträgliche Korrektur.

genden Satz, als dessen ursprünglicher Text nur gelten kann: *καὶ ὁ ἄρτος δέ, ὃν ἐγὼ δώσω, ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς.* [54]) Dieser Text (I) ist bei Griechen, Syrern, Ägyptern und Lateinern nachweisbar der ältere im Vergleich mit dem Text. rec. (II), welcher vor *ὑπὲρ τῆς τ. κ. ζ.* noch ein *ἣν ἐγὼ δώσω* eingeschoben hat. Dieser Einschub erklärt sich aber ebenso wie die mannigfaltigen Zusätze zu dem *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* 1 Kr 11, 24 [55]) aus dem Bedürfnis, die rätselhaft klingende Bezeichnung des Zwecks, welchem das Fleisch oder der Leib Christi dienen soll, zu verdeutlichen. In Anlehnung an Worte wie Mt 26, 28; Mr 14, 24; Lc 22, 19 f. trug man dadurch den der ganzen Rede fremden Gedanken ein, daß Jesus sein Fleisch zum besten des Lebens der Welt in den Tod dahingeben werde. Von geringerer sachlicher Bedeutung und wohl mehr als stilistische Verbesserung gemeint war (III) die Hinaufrückung des *ὑπὲρ τ. τ. κ. ζωῆς* vor *ἡ σάρξ κτλ.*, welche nur wenige vereinzelte Zeugen für sich aufzuweisen hat. Unbegreiflich dagegen wäre, wie aus den glatten Sätzen II

---

[54]) Was die durch die Mehrzahl der Unc mit B an der Spitze, Orig. in Jo X, 17; de orat. 27, 3 u. a. bezeugte Anknüpfung durch *καὶ . . . δέ* anlangt, ist zu bedenken, daß 1) die alten Versionen, welche entweder nur *καί* ohne *δέ* (Sc Ss Sh S[1], Kopt, Vulg, ff[2]) oder *δέ* ohne *καί* ausdrücken (e q, Cypr. orat. dom. 18, Sah) in solchem Fall wenig bedeuten. Goth S[3], welche beides wiedergeben, übersetzen eben nur genauer. 2) Ebensowenig bedeuten Citate, welche mit diesem Satz beginnen z. B. Tert. carn. Chr. 13 (wo *et* vor *panis* nicht, wie Rönsch S. 266 meint, zum Citat gehört, sondern dieses Citat mit einem vorangehenden verknüpft). 3) An den Stellen, wo diese nicht eben gewöhnliche Partikelverbindung stattlich bezeugt ist, wurde *δέ* häufiger als unwesentlich getilgt Lc 2, 35; 10, 8; 1 Jo 1, 3, als umgekehrt zugesetzt AG 5, 32. Daher ist auf *καί* ohne *δέ* (ℵ[c] D Γ, Clem. paed. I, 46. 47) oder *δέ* ohne *καί* (Clem. epit. e Theod. 13; Eus. theol. eccl. III, 12), aber auch auf die Tilgung beider Partikeln (ℵ* a b r δ) wenig zu geben. — Die Bedeutung von *καὶ . . . δέ* ist hier nicht wie Mt 10, 16; Mr 4, 36; Jo 8, 16; 15, 27; 3 Jo 12 „auch . . . aber" (oder „aber auch"), sondern wie 1 Jo 1, 3 (cf Jo 8, 17; Lc 10, 8 wenn dort echt), „und . . . andrerseits". Außer der Anreihung einer mit dem vorigen zusammenhängenden Tatsache oder Idee durch *καί* wird durch *δέ* der Übergang zu einem neuen Gesichtspunkt der Betrachtung desselben Gegenstandes ausgedrückt. — Im übrigen bieten obigen Text (I) B C D L T Ol (dieser jedoch *ὑμῖν* statt *ἡ* vor *σάρξ*); Clem. paed. I, 46 (auch § 47 u. epit. e Theod. 13 bis *ἐστίν*, unrichtig Tschd. s. dagegen Barnard p. 57 u. Clem. ed. Stählin I, 117, 27; 118, 4); Orig. in Jo tom. X, 17; XX, 41; cf auch Eus. theol. eccl. III, 12 bis *τὸ σῶμά μου* (sic) *ἐστίν*. Ferner Ss Sc, Sah (Georgius, Frg. graecocopt. p. 243), a b c d e ff[2] r, Vulg, Cypr. or. dom. 18, Aug. Daneben findet sich (II) in den jüngeren Unc Γ Δ Λ etc. und der Masse der Min, auch schon Orig. de orat. 27, 3 u. 4 (anders comm. in Jo s. vorher unter I), Chrys., Thdr, Thdrt, Cyr.; ferner S[1] S[3] Sh, Goth (diese 4 *δίδωμι* statt des zweiten *δώσω*, Sh auch statt des ersten), Kopt, f q d. Endlich (III) ist bis jetzt nur in ℵ, Tert. carn. Chr. 13; Pseudoaug. specul. p. 671, 10 nachgewiesen.

[55]) *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (*κλώμενον* oder *διδόμενον* oder *θρυπτόμενον*).

oder III der viel dunklere Text I entstanden sein sollte. Unmittelbar verständlich ist, was alle drei Texte mit einander gemein haben, nämlich die Erklärung Jesu: „Das Brot, welches ich geben werde, ist mein Fleisch“. Darin liegt die Lösung des durch den bisherigen Gang der Rede aufgegebenen und in v. 51^a nochmals in Erinnerung gebrachten Rätsels, welches darin besteht, daß Jesus einerseits von dem Brot als von seinem Brot und als von einer Gabe gesprochen hatte, welche er darreicht, und daß er andrerseits sich selbst das Brot genannt hatte. Das ist sofort verständlich, wenn er unter dem Bilde des Brotes sein Fleisch verstanden haben wollte. Denn sein Fleisch, seine leibliche Natur unterscheidet der Mensch von sich als etwas, was er hat und unter Umständen auch hingeben kann; aber ebensosehr rechnet er seinen Leib auch zu seinem Selbst, betrachtet ihn als einen unveräußerlichen Bestandteil seiner Persönlichkeit und macht alles, was sein Leib tut oder leidet, zum Gegenstand von Selbstaussagen. Dieser Duplicität der Betrachtung des eigenen Leibes entspricht die Doppelseitigkeit der bildlichen Rede vom Brot. Weil sein eigener Leib es ist, welchen Jesus als Brot, als Nahrungsmittel darreichen wird, darum konnte er beides sagen: „Der Menschensohn gibt den anderen Menschen die unvergängliche Speise“ (27) und „ich bin das Lebensbrot“ (35. 48). Weniger deutlich ist, wie schon die Textgeschichte beweist, das Verhältnis der Worte *ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς* zu der Hauptaussage. Nach dem, was S. 331 zu v. 32 über attributive Adverbialien bemerkt wurde, wäre vielleicht nicht schlechthin unmöglich, daß trotz Mangels des Artikels (*ἡ*) vor *ὑπέρ* von dem Fleisch gesagt wäre, es sei vorhanden und diene zum besten des Lebens der Welt. Wegen der durch Setzung des Artikels oder Bildung eines Relativsatzes so leicht zu vermeidenden Mißverständlichkeit der so gemeinten Worte ist doch viel wahrscheinlicher, daß sie als wirkliches Adverbiale zum Prädikat des Satzes gehören. Prädikat ist aber nicht *ἡ σάρξ μού ἐστιν,* sondern *ὁ ἄρτος, ὃν ἐγὼ δώσω, . . ἐστίν.* Es liegt hier wieder einer der Fälle vor, wo die Frage nach dem rechten Subjekt eines längst genannten und besprochenen Prädikats beantwortet wird (s. oben S. 332 A 33). Gesagt ist also: Es dient zum besten des Lebens der Welt, daß das Fleisch Jesu das Brot ist, welches Jesus dereinst den Menschen darreichen wird; d. h. mit anderen Worten, daß Jesus seine eigene Leiblichkeit den Menschen als Nahrungsmittel darreichen wird, soll der Welt zum Leben gereichen, ein Gedanke, der als Aussage von dem fraglichen Brote schon v. 33 ausgesprochen war (*ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ*). Das Neue an unserer Stelle liegt in der unverhohlenen Erklärung Jesu, daß seine eigene Leiblichkeit das Brot sei, von welchem er bis dahin geredet hat. Oder wäre diese so lange zurückgehaltene Deutung der bisher ge-

brauchten bildlichen Ausdrücke (*βρῶσις, ἄρτος*), selbst wieder ein der Deutung bedürftiges und jedenfalls viel schwerer zu deutendes Bild, also nicht Lösung des mehrerwähnten Rätsels, sondern ein neues, unlösbares Rätsel? Bildliche Verwendung der auf Speise und Trank bezüglichen Ausdrücke zur Bezeichnung geistiger Güter und Vorgänge ist ja in der Rede Jesu, wie in der Bibel überhaupt, sehr gebräuchlich;[56]) unfindbar dagegen wäre, was seine Hörer unter den Worten „mein Fleisch" verstehen sollten, wenn nicht seine Leiblichkeit.[57]) Als sie glaubten, ihn so verstehen zu

---

[56]) Jo 4, 13f. 32f.; 7, 37; Mt (4, 4) 5, 6; 7, 9ff.; 15, 26f.; 16, 5—12; Lc 14, 15. — Ap 2, 7. 17; 3, 20. — 1 Kr 3, 1f.; Hb 5, 12ff.; 1 Pt 2, 2f. — Amos 8, 11; Jes 55, 1f.; Jer 15, 16 (hebr., nicht deutlich LXX).

[57]) Eine Geschichte der Auslegung von Jo 6, 51 und der ganzen Rede kann hier nicht gegeben werden, zumal sie nur im Zusammenhang mit der bekanntlich sehr verwickelten Gesch. der Abendmahlslehre gegeben werden kann. Der jüngste mir bekannt gewordene Versuch ist der von V. Schmidt, Die Verheißung der Eucharistie (Jo 6) bei den Vätern. I Buch, Würzburg 1900. Orig., dessen zusammenhängende Auslegung von Jo 6 nicht erhalten ist, hat es durch seine schillernden Allegorien zu dieser Rede möglich gemacht, daß ein Eusebius (Eccl. theol. III, 12) unter Berufung auf 6, 63 rundweg erklären konnte, Jesus rede überhaupt in dieser ganzen Rede nicht von dem „Fleisch, welches er angenommen", sondern von seinen *ῥήματα καὶ λόγοι*. Noch kühner war die wiederholt vorgetragene Ansicht Augustins, daß Jesus unter seinem Leib und Blut verstanden haben wolle „die Genossenschaft seines Leibes und seiner Glieder, d. h. die heilige Kirche in ihren prädestinirten und berufenen und gerechtfertigten und verherrlichten Heiligen und Gläubigen" (tract. 26, 15 cf. 26, 18. 19; 27, 6). Diese *ipsa sanctorum societas* (26, 18) ist auch die *res ipsa*, deren symbolische Darstellung (*sacramentum*) die Abendmahlsfeier ist, welche letztere ebensowenig das Vorhandensein der Sache verbürgt, als diese auf die Abendmahlsfeier beschränkt ist. Leib und Blut Christi empfängt man auch im Sakrament, aber nicht durch dasselbe; es gereicht den Kommunikanten zum Leben, *si quod in sacramento visibiliter sumitur, in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur* (sermo 131, 1). Letzteres geschieht aber ebensogut außerhalb des Sakraments; denn *crede et manducasti* (tract. 25, 12). Aug. beruft sich nicht auf die Stellen, wo die Kirche Leib Christi genannt wird (Eph 1, 23; 5, 23 etc.), sondern läßt sich an 1 Kr 10, 17 und einer Berufung auf Cyprian genügen (tract. 26, 13. 18), obwohl er, um seine unglaubliche Deutung einigermaßen annehmbar erscheinen zu lassen, fast beharrlich das joh. *caro* mit *corpus* vertauscht, weil auf die Kirche nur *corpus*, nicht *caro Christi* anwendbar wäre. Die ganze Unnatur dieser Auslegung tritt zu Tage, wenn Aug. geradezu aus der Aneignung des Fleisches und Blutes Christi seitens der Gläubigen eine Einverleibung der Gläubigen in das *corpus Christi* d. h. in die Gemeinde der Prädestinirten durch den Akt des Glaubens macht (tract. 26, 13 *accedat, credat, incorporetur ut vivificetur; non abhorreat a compage membrorum*). Vor solchen exegetischen Gewalttaten ist die griech. Kirche von Ignatius bis zu Cyrill und darüber hinaus bewahrt geblieben. Dagegen hat Aug. auf die Deutung von Jo 6 bei den Reformatoren mächtig gewirkt. Calvin zu 6, 54 rühmt es, daß Aug. erst ganz am Schluß seiner Auslegung auf das Abendmahl zu reden komme, in welchem nur unter anderem auch die *perpetua fidei manducatio*, natürlich unter

müssen (52), hat er dieser Auffassung nicht nur nicht widersprochen, sondern durch viermaligen Gebrauch des vollständigeren Ausdrucks „Fleisch und Blut" (53—56) seine Hörer darin bestärkt und die Zweifel, ob es ihm ein Ernst damit sei, bekämpft. Wenn er hinter diesen Aussagen anstatt seines Fleisches und Blutes seine eigene Person nennt (57), so ist dies nur die Umkehrung davon, daß er an die Stelle des Satzes: „ich bin das Brot des Lebens" (v. 35. 48) den anderen hat treten lassen: „mein Fleisch ist dieses Brot" (51). Er selbst ist das Brot, aber er nach seiten seiner leiblichen Natur ist es. Hierin kann uns auch nicht irre machen, daß von dem Brot oder von Jesus als dem Brot mehr als einmal gesagt war (32—42. 50—51[a]), was vom Fleisch Jesu nicht scheint gesagt werden zu können, daß es vom Himmel herabgekommen sei. Aber es verhält sich damit doch nicht anders als mit der gleichen Aussage vom Menschensohn 3, 13. Das Subjekt, welches im Lauf der Geschichte ein Menschenkind (5, 27) und Fleisch wurde (1, 14), ist vor dieser Metamorphose droben bei Gott gewesen (cf 6, 62), so daß sein Eintritt in menschliches Leben ein *καταβαίνειν* heißen kann. Aber er ist nicht als Geist in die irdische Welt eingetreten, um alsdann mit einem Menschenkind sich zu verbinden oder mit Fleich sich zu umkleiden, sondern sein Herabkommen selbst ist ein Mensch- und Fleischwerden. Darum gilt von der ganzen leibhaftigen Person, daß sie nicht von der Erde, sondern vom Himmel stammt 3, 31; 8, 23. Es gilt dies auch von ihrer leiblichen Natur; denn diese ist nicht Fleisch vom Fleisch

---

der Voraussetzung des gläubigen Genusses stattfinde. Auch zu 6, 63 citirt er ihn wieder beifällig. Noch entschiedener wie Calvin hat Luther jede nähere Beziehung von Jo 6 auf das Abendmahl abgelehnt (Pred. über Jo 6, 44—51 Erl. Ausg. 12 S. 368. 375; cf Pred. über Jo 6—8, Bd 47 S. 227 bis Bd 48 S. 100, besonders S. 282 f. 385; Brief an Albrecht v. Preußen Bd 54 S. 281 ff.) und mehr als einmal Aug.'s *crede et manducasti* citirt (Bd 12 S. 376; Gr. Bek. vom Abendm. Bd 30 S. 124). Der verwirrende Begriff der *manducatio spiritualis* innerhalb und außerhalb des Sakramentes (cf auch Form. conc., sol. decl. VII, 66) stammt von Aug. Auch Hofmann, welcher im Gegensatz zu modernen Vertretern jenes augustinischen Satzes das Essen des Lebensbrotes vom Glauben als seiner Voraussetzung unterscheidet (Schriftbeweis III, 246. 248. 250), dabei aber jede Beziehung der Rede auf das Abendmahl und die Absicht des Ev, hierauf hinzuweisen, bestreitet (S. 254), hat weder aus der Erfahrung noch aus anderweitigen Aussagen des NT's deutlich zu machen vermocht, worin abgesehen vom Abendmahl die Aneignung der Leiblichkeit Jesu als Nahrungsmittel sich vollziehe. Denn das Bild vom Anziehen Christi als eines Kleides (Gl 3, 27), worin Hofmann S. 255 nur einen anderen Ausdruck für die gleiche Sache findet, ist nach Paulus eine durch die Taufe, also durch den Geist gewirkte und vermittelte Einverleibung in Christus, und wo aus dieser bildlichen Vorstellung in die des *ποτίζεσθαι* übergegangen wird (1 Kr 12, 13), handelt es sich nicht um das Blut Christi, also überhaupt nicht seine leibliche Natur, sondern um den Geist Gottes und Christi.

erzeugt (3, 6), sondern das Ergebnis einer in das Erdenleben der Menschheit eingreifenden schöpferischen Wirkung des überweltlichen Gottes cf 1, 13 f. Daß auch die nachträglichen Erläuterungen dieser harten Rede, welche Jesus seinen Jüngern v. 61—64 gibt, den klaren Wortsinn von *ἡ σάρξ μου* v. 51 nicht verdunkeln werden, ist im voraus zu erwarten und wird sich zeigen. Volle Bestätigung bringt zunächst v. 52—58. Es empfiehlt sich, erst nach Auslegung dieser Sätze Antwort auf die weiteren Fragen zu suchen, was Jesus unter dem Geben und was er unter dem Empfangen und Essen seines Fleisches verstanden haben wollte. Die ersten Hörer, welche noch einmal (52 cf 41) die Juden heißen, sind nicht über den Wortsinn der Rede uneins, sondern über die Möglichkeit und Denkbarkeit ihrer Verwirklichung. Gegenstand von Rede und Gegenrede unter ihnen konnte dies nur dadurch werden, daß die einen es für unmöglich oder unglaublich erklärten, daß dieser lebendig vor ihnen stehende Mensch ihnen sein Fleisch zu essen gebe,[57a] und daß andere eben darum vermuteten, daß hinter den unglaublich klingenden Worten ein tieferer Sinn verborgen sei, daß also die in v. 51[b] gegebene Lösung des Rätsels selbst wieder ein bildlicher und rätselhafter Ausdruck eines religiösen Gedankens sei. Jesus entspricht ebensowenig der Erwartung der letzteren, als er das gemeinsame Urteil der Hörer insgesamt über die Absurdität des Wortsinns seiner Rede gelten läßt. Er besteht vielmehr darauf mit der feierlichen Versicherung, daß sie nicht Leben in sich selbst haben, wenn sie nicht das Fleisch des Menschensohnes essen und dessen Blut trinken (53). Die Vergleichung mit 5, 26 (cf 1 Jo 3, 15) und der Vorblick auf 6, 57 lehrt, daß Jesus durch *ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς* einen intensiv reicheren Lebensbesitz, als er sonst zu erreichen sei, an den Genuß seiner leiblichen Natur als die unerläßliche Bedingung knüpft. Wenn die Beiordnung des Blutes zu dem Fleisch, welche sofort noch dreimal v. 54—56 wiederholt wird, und die Selbstbenennung als Menschensohn v. 53 jeden Zweifel daran ausschließt, daß es sich um die menschliche Leiblichkeit des Redenden handelt, so wird durch viermalige Anwendung von *τρώγειν* v. 54—58, was wie *manducare* (*mandere*) eigentlich kauen, hörbar essen heißt, jede Verflüchtigung der Vorstellung eines wirklichen Essens abgewehrt. Mag das Wort schon ziemlich früh, wie in späterer Zeit gewöhnlich, ohne sichere Unterscheidung von *ἐσθίειν, φαγεῖν* gebraucht worden sein, so ist

---

[57a]) Daß wenige gute Hss (BT) und fast alle Versionen (auch Sc Ss S[1] und Ephraim s. Burkitt, Texts a. stud. VII. 2, 51) zu *τὴν σάρκα* ein *αὐτοῦ* zusetzen, ist sachlich nicht unrichtig (cf *τὴν χεῖρα* sc. *αὐτοῦ* Mt 14, 31; Lc 5, 13), doch aber nicht zu billigen. Nicht, daß er ihnen sein Fleisch, sondern daß er ihnen das Fleisch (eines Menschen) zu essen geben will, ist den Hörern unbegreiflich.

dies doch hier wie auch 13, 18 und Mt 24, 38, an den einzigen Stellen der Bibel, wo dies Wort sonst noch zu finden ist, äußerst unwahrscheinlich.[58]) Daß dem Versuch einer Umdeutung des Wortes *φαγεῖν* in ein geistiges Genießen durch das krasse, wohl niemals so uneigentlich gebrauchte *τρώγειν* entgegengetreten werden soll, zeigt auch die Bestätigung (55): „denn mein Fleisch ist in Wahrheit Speise (genauer: etwas Eßbares) und mein Blut ist in Wahrheit Getränke".[59]) Nach dieser Rechtfertigung des starken Ausdrucks von v. 54, welcher von da an festgehalten wird, kehrt die Rede (56—58) zu der Verheißung zurück, deren Erfüllung Jesus von dem Genuß seines Fleisches und Blutes abhängig macht. Was er v. 53 ein *ἔχειν ζωὴν ἐν ἑαυτῷ* (*ἑαυτοῖς*) genannt und dadurch mit dem Lebensbesitz, wie er Gotte und dem Sohn Gottes eignet (5, 26), verglichen hat, wird nun näher erklärt. Durch den Genuß von Jesu Fleisch und Blut wird ein Ineinandersein des Genießenden und Jesu herbeigeführt (56), und wird das Leben oder die Lebendigkeit Jesu in der Art zum Grunde der Lebendigkeit des sein Fleisch und Blut Genießenden gemacht (57 b), daß man das hiedurch begründete Verhältnis zwischen ihnen beiden vergleichen kann mit der Lebensgemeinschaft, welche zwischen Jesus und dem lebendigen Gott, seinem Vater, besteht auf grund dessen, daß Gott

---

[58]) Besonders vom Fressen der Tiere (Odyss. 6, 90 und dazu Eustathius) und von menschlichem Essen harter und daher ein hörbares Kauen erfordernder Eßwaren. Daß hier oder überhaupt im NT *τρώγειν* nach spätgriechischem Gebrauch völlig = *ἐσθίειν* gebraucht werde (Nestle, Theol. Ltrtrbl. 1903 Sp. 314), bezweifele ich. Wenn Mt 11, 18f. (cf Lc 7, 33f.; 1 Kr 9, 4) *ἐσθίειν καὶ πίνειν* und dagegen in Anwendung der gleichen Redensart auf die gottvergessenen Zeitgenossen Noahs Mt 24, 38 (nicht so Lc 17, 27) *τρώγειν καὶ π.* steht, so scheint die Absicht einen derben Ausdruck zu gebrauchen (wie „fressen und saufen"), unverkennbar. Einen ähnlichen Grund scheint es zu haben, daß Jo 13, 18 in dem Citat aus Ps 41, 10 gegen LXX, die das Wort überhaupt nicht haben, *τρώγων* schreibt. Judas nimmt nur als Esser an der Tischgemeinschaft teil. Da Jo in 6, 1—58 nicht weniger als 10mal, im ganzen Ev 15mal, in Ap 7mal, *φαγεῖν*, außerdem 2, 17 *καταφάγεται* und in Ap 5mal *καταφαγεῖν*, an der einzigen Stelle seiner Schriften, wo ein Präsens erforderlich war, Ap 11, 5 *κατεσθίει* schreibt, so ist wenig glaublich, daß er ohne sonderliche Absicht Jo 6, 54—58 und abgesehen von 13, 18 nur hier viermal *ὁ τρώγων* geschrieben haben sollte. Auch bei Epictet ist einmaliges *τρώγειν* (IV, 11, 11) deutlich von dem oft gebrauchten *ἐσθίειν* unterschieden.

[59]) So nach der LA *ἀληθῶς* (ℵ D Γ Δ Λ . . ., Ss Sc Sh S^1 S^3, fast alle Lat). Das besonders für Ägypten stark bezeugte *ἀληθής* (Clem. paed. I, 36; Orig. orat. 27, 4 u. öfter, Cyr., Sah Kopt, auch B C K L . . . Ol) würde den hier ganz ungehörigen Gegensatz zwischen echter, vertrauenswürdiger und unechter, trügerischer Speise ausdrücken. Der hier erforderliche Gedanke, daß man von Fleisch und Blut Jesu mit Recht als von Objekten des Essens und Trinkens reden könne, war nach joh. Stil entweder durch *ἀληθῶς εἶναι* (4, 42; 6, 14; 7, 40; 8, 31 cf 1, 47) oder, wo der Gegensatz zu anderen, nicht mit gleich gutem Recht so zu nennenden Dingen obwaltete, durch *ἀληθινός* auszudrücken (1, 9; 4, 23; 6, 32; 15, 1; 17, 3 s. oben S. 67 A 53).

ihn in die Welt gesandt hat (57[a]).[60]) Wie sollte dann das Leben, dessen der Mensch durch die Aneignung von Jesu Fleisch und Blut teilhaftig wird, nicht ewig währen, was dem Manna niemand nachrühmen kann (58). Mit dieser Gegenüberstellung des Manna und des wahren Lebensbrotes kehrt die Rede in ihrem Schluß zu ihrem durch die unehrerbietigen Worte der Galiläer (30f.) gegebenen Ausgangspunkt zurück. Ein Zeichen hat man Jesu abgefordert, welches ihn mehr als die Mannaspeisung den Moses legitimire. Ein größeres Zeichen als jenes hat er nun in Aussicht gestellt, cf 2, 18f.

Die sehr verschieden beantwortete Frage, was unter dem Geben des Lebensbrotes seitens Jesu zu verstehen sei, ist zunächst mit Sicherheit negativ dahin zu beantworten: jedenfalls nicht die Hingabe seines Leibes in den Tod. Das einzige Wort der ganzen Rede, welches man als einen Hinweis auf den Tod Jesu verstehen könnte (51[b]), gehört dem ursprünglichen Text nicht an (oben S. 342 A 54). Das beharrlich festgehaltene Bild vom Brot, sowie die gegensätzliche Vergleichung mit dem Manna und mit der Speisung der 5000 läßt keinen Zweifel daran zu, daß das Geben des Brotes (v. 27. 34. 51.[a] 52) die Darreichung eines Nahrungsmittels zum Zweck des Genusses bedeutet. Auch wo Gott als der Spender des wahren Himmelsbrotes genannt wird (32[b]), ist damit nicht gesagt, daß Gott Jesum in den Tod dahingebe, sondern daß er den eines solchen Nahrungsmittels bedürftigen Menschen dieses verschaffe und zu essen gebe, wie er den Vätern in der Wüste das Manna zu essen gab (31) und allen Lebewesen die sie am Leben erhaltende Nahrung zur rechten Zeit gibt (Ps 104, 27; 145, 15; 2 Kr 9, 10). Es läßt sich der Gedanke des Sterbens Jesu auch nicht durch die

---

[60]) Auf den Occident beschränkt blieb ein großer Zusatz zu v. 56, welcher in D (auch d) lautet: *καθὼς ἐν ἐμοὶ ὁ πατὴρ κἀγὼ ἐν τῷ πατρί. ἀμὴν ἀμήν, λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ λάβητε τὸ σῶμα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ὡς τὸν ἄρτον τῆς ζωῆς, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν αὐτῷ.* Von *ἐὰν μή* an dasselbe lat. bei Victorin. c. Arian. (am Schluß jedoch *in vobis*, wodurch der Satz beinah mit v. 53 zusammenfällt). Nur ähnliches bieten a ff[2]: *si acceperit homo corpus filii hominis quemadmodum panem vitae, habebit vitam in eo* (ff[2] *illo*). Undenkbar wäre an sich nicht, daß D das Ursprüngliche bewahrt, die übrigen Griechen aber von dem *καθώς* vor *ἐν ἐμοί* zu dem *καθώς* v. 57 oder, wie J. Mill, Nov. Test. (a. 1708) app. p. 32 annahm, von dem *ἐν αὐτῷ* v. 56 zu dem anderen am Ende des Zusatzes abgeirrt wären. Aber erstens ist *λάβητε*, welches D d Victor. auch v. 53 (hier auch a) u. 57 haben, ebenso wie *σῶμα*, welches q auch v. 55 hat, offenbar aus der Einnerung an Mt 26, 26; Mr 14, 22 geflossen. Zweitens haben a Vict., aber nicht D, auch v. 53 *sicut panem vitae* eingeschoben, cf Pseudorig. tract. ed. Batiffol p. 72, 19 (*carnem meam, panem vitae*). Drittens stimmt der erste nur durch D bezeugte Zusatz (*καθὼς*) *ἐν ἐμοὶ . . . πατρί* wörtlich mit 10, 38 (cf 14, 10f.) überein. Viertens wird durch den auch von mehreren Lat bezeugten Satz *ἀμὴν — ἐν αὐτῷ* der Anschluß von v. 57 ans Vorige logisch und stilistisch unmöglich gemacht.

Erinnerung gewinnen, daß das Brot, wenigstens bei der Austeilung an viele (Mt 14, 19; 26, 26) oder an solche, die das selbst nicht vermögen (Thren 4, 4), von dem, welcher es ihnen gibt, in Stücke gebrochen wird. Denn, abgesehen davon, daß Jo dies weder v. 11 noch in der langen Bildrede erwähnt hat, ist solches Brechen des Brotes doch nicht selbst das *διδόναι φαγεῖν* (v. 31. 52), sondern eine hiezu vorbereitende Handlung. Ebensowenig kann man auf grund der Deutung des Bildes vom Brot auf das Fleisch und Blut Jesu den Gedanken der Tötung Jesu durch die Erwägung einschmuggeln, daß die Tiere geschlachtet zu werden pflegen, ehe man ihr Fleisch ißt und etwa auch ihr Blut in irgend einer Form genießt. Denn, abgesehen davon, daß der Gedanke an den Genuß von Blut geschlachteter Tiere, geschweige denn eines getöteten Menschen für jüdische Anschauung ein verabscheuungswürdiger Greuel wäre,[61] und daß auch in dem der Deutung (51[b]) folgenden Schlußteil der Rede keine Silbe auf die Tötung Jesu ausdrücklich hinweist,[62] würde Schlachtung eines Tieres und Vergießung von dessen Blut doch wiederum nicht Darreichung von dessen Fleisch und Blut zum Zweck des Genusses, sondern eine notwendige Voraussetzung davon sein. Geradezu ausgeschlossen aber sind diese und alle ähnlichen Eintragungen durch die sich gegenseitig ergänzenden Bezeichnungen des Objekts des *διδόναι* (mit und ohne die Näherbestimmung *φαγεῖν*, *πίνειν*, *τρώγειν*). Obwohl Jesus von Anfang an die Speise, die er zu geben hat, eben damit, daß er so davon redet (27. 51), als eine Gabe, die er gibt, von sich als dem Geber unterscheidet, bezeichnet er doch auch wieder sich selbst als diese Gabe, welche nicht nur der Vater dem Volk und der Welt schenkt (32 f. cf 3, 16), sondern auch Jesus den sterblichen Menschen, welche glaubend, gleichsam hungrig und durstig, ihm nahen, zu dem Zweck darreicht, daß sie dieselbe essend und trinkend sich aneignen (35. 41 f. 48. 51). Nachdem er dann diese Duplicität der Vorstellung durch die Versicherung erklärt hat (51[b]—56), daß seine leibliche Natur das den Hunger und Durst für immer stillende und ewiges Leben ver-

---

[61]) Lev 17, 10—14; AG 15, 29 cf Strack, Das Blut im Glauben u. Aberglauben der Menschheit (1900) S. 85 ff.

[62]) Unglaublicherweise hat man einen solchen schon darin finden wollen, daß v. 53—56 das Blut neben dem Fleisch genannt wird. Dagegen genügt wohl der Hinweis auf den bekannten jüdischen Gebrauch Mt 16, 17; Gl 1, 16; 1 Kr 15, 50 cf Bd I², 526. 577 A 44. Die schon v. 35 (*διψήσει*) vorbereitete Nennung des Blutes bringt zu dem Begriff der *σάρξ* (51[b]) ebensowenig etwas sachlich neues wie die Erwähnung der Knochen Lc 24, 39. Blutloses Fleisch wäre tot, kann also v. 51—56 überall nicht gemeint sein, weil es der lebendige Jesus ist, welcher Speise werden will (51[a] *ὁ ζῶν*, 57 *ζῶ*) und eben daher *σάρξ*, *σὰρξ καὶ αἷμα*, *ἐγώ*, *μέ* in diesem ganzen Zusammenhang miteinander wechseln können.

mittelnde Nahrungsmittel sei, kehrt er wieder zu der Identifikation des bildlich als Brot bezeichneten Nahrungsmittels mit seiner Person zurück (57 ὁ τρώγων με). Aber nicht von sich als dem Sterbenden oder Gestorbenen, sondern gerade von sich als dem Lebenden sagt er dies hier und sagt wiederum, wie schon v. 51, deutlich, daß er darunter nicht sein ewiges, geistiges Leben, sondern dasjenige Leben verstanden haben will, in welches er durch die Sendung des Vaters und durch sein Herabkommen vom Himmel eingetreten ist, also das menschlich leibliche Leben, in welchem er seit seiner Erzeugung und Geburt steht. Allerdings hat Jesus nach 2, 19—22 schon in der ersten Zeit seiner öffentlichen Bezeugung sein gewaltsames Sterben ins Auge gefaßt, und der neue Konflikt mit den Juden 5, 16—18 erinnerte wieder daran. Dies hindert ihn aber nicht, sein menschlich leibliches Leben, welches ihm der Vater in und mit seiner Sendung gegeben hat, als ein gleich dem Leben Gottes unsterbliches anzusehen (5, 26; 10, 17f.; 11, 25). Nur aus diesem, auch in den Augenblicken tiefster Erschütterung und schwerster Versuchung (12, 27) unerschüttert gebliebenen Glauben Jesu können wir die schier unfaßbaren Grundgedanken dieser Rede annähernd begreifen. Weil Jesus sein menschlich leibliches Leben als ein von allen irdischen Lebensbedingungen unabhängiges, gleich dem Leben Gottes unauflösliches erkannte (cf Hb 7, 16), und dagegen die Menschen, deren Rettung sein Lebensberuf war, sämtlich schon diesseits vom Tod umfangen und, wenn die Rettung nicht eintritt, für immer dem Tod verfallen sind (3, 14ff.; 5, 21—26; 8, 21ff. oben S. 294), darum gewann der Gedanke, daß er, der unsterbliche Mensch, die dem Tode verfallenen Brüder retten solle, fast unvermeidlich die Gestalt der Verheißung, daß er sein menschliches, leibliches, aber unsterbliches Leben ihnen einflößen werde. Soll das lebendige Brot, welches er ist (51[a]. 57), zum Lebensbrot für die anderen Menschen, zu einem ihren Hunger und Durst für immer stillenden und ihr Leben bis in die Ewigkeit erhaltenden Nahrungsmittel werden (27. 35. 50. 55), so muß Jesus sein Fleisch, dessen Bestimmung es ist, der Welt zum Leben zu verhelfen (33. 51[b]), dem Menschen in einer solchen Weise darreichen, daß sie es sich aneignen, sich einverleiben können. Daß das zur Zeit seines Erdenlebens ein Ding der Unmöglichkeit sei, lag auf der Hand und ist von den ersten Hörern der Rede wohl begriffen worden; denn murrend und zankend bekennen sie eben dies (52). Aber Jesus hat auch die Erfüllung seiner Verheißung ausdrücklich der Zukunft zugewiesen. Daß das Fut. δώσω (51) durch das Praes. δίδωσιν (27), wenn nicht auch dort δώσει zu lesen ist, keineswegs abgeschwächt wird, wurde schon oben S. 328 gezeigt und wird durch v. 62 aufs neue bestätigt werden. Die Zukunft, in welcher dies geschehen

wird, kann aber nicht identisch sein mit dem letzten Tag, an welchem Jesus die Toten auferwecken wird (39. 40. 44. 54; cf 5, 25; 4, 24); denn Brot gibt man nicht den Toten, damit sie wieder lebendig werden, sondern den Lebenden, aber Sterblichen, damit sie nicht Hungers sterben. Wenn dies das Bild vom Brot nicht an sich schon deutlich genug sagt, müßte die Vergleichung mit der Speisung der 5000 und mit der Mannaspeisung sowie die Worte v. 35 *οὐ μὴ πεινάσῃ* und v. 50 *ἵνα τις ἐξ αὐτοῦ φάγῃ καὶ μὴ ἀποθάνῃ* dies klar machen. Andrerseits sagt Jesus auch nicht wie 4, 23; 5, 25 durch ein *καὶ νῦν ἐστιν*, daß die Zukunft, in welcher er sich und sein Fleisch als nährendes Brot den Menschen geben wird, in der Gegenwart bereits ihre Vorspiele und Beispiele habe. Die Verheißung bezieht sich also auf eine Zeit, welche zwischen der Gegenwart des Erdenlebens Jesu und der Endzeit liegt. Hiemit ist auch bereits wesentliches gewonnen für die Beantwortung der Frage, was unter der Aneignung des Lebensbrotes seitens der Menschen, unter dem Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu zu verstehen sei. Jedenfalls nicht die im Akt des Glaubens sich vollziehende Aufnahme der Person Jesu in das innere Leben des Glaubenden, jenes *λαμβάνειν*, wovon 1, 12; 5, 43; 13, 20 gesagt ist: denn e r s t e n s fand dieses schon während des Erdenlebens Jesu statt, so oft ein Mensch glaubend sein Herz der Bezeugung Jesu öffnete, konnte also damals nicht Gegenstand einer Verheißung sein, deren Erfüllung ausschließlich der Zukunft vorbehalten wird. Z w e i t e n s unterscheidet Jesu scharf und deutlich den Akt des Glaubens oder das Kommen zu ihm von dem Vorgang, welcher seinerseits in einem Geben, menschlicherseits in einem Empfangen und Genießen des Lebensbrotes, einem Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes besteht. Der Glaubensakt ist die Voraussetzung von diesem; jener wird mit der Arbeit verglichen, wodurch der Mensch sich sein tägliches Brot verdient, dieser mit dem Lohn, den er dafür empfängt, oder dem Lebensunterhalt, welchen er dadurch erwirbt und infolge davon genießt (27—29). D r i t t e n s kann das Fleisch oder Fleisch und Blut Jesu nicht als der Gegenstand gedacht werden, welchen der Mensch im Akt des Glaubens innerlich sich aneignet. Gewiß ist es für das Glauben wesentlich, ja eine unerläßliche Voraussetzung, daß der Retter im Fleisch erschienen, ja Fleisch geworden ist (1, 14); denn nur so konnte er sich den Menschen durch menschliches Reden und Handeln in verständlicher Weise bezeugen und ihnen Gelegenheit geben zu jenem Schauen, welches eine Vorstufe des Glaubens sein kann und soll (1, 14. 50f.; 2, 11; 6, 2. 26. 30. 36; 14, 8–11). Was aber der Glaube ergreift und sich aneignet, ist ja nicht das Fleisch Jesu, welches die Ungläubigen ebensogut sehen, sondern die in dem Fleisch ebensowohl verborgene, wie aus demselben hervorleuchtende

Herrlichkeit des einzigen Gottessohnes, welche die Ungläubigen nicht sehen, die von dem Sohn durch Wort und Tat bezeugte, in ihm erschienene und durch ihn in erlösende Taten umgesetzte „Gnade und Treue“ Gottes (1, 14. 16—18). Viertens bliebe bei dieser und jeder ähnlichen Deutung des Essens und Trinkens unbegreiflich, daß Jesus die so oftmals in schlichten und lockenden Worten ausgesprochene Forderung des Glaubens an sein Wort und der vertrauensvollen Annäherung an seine Person in eine Form gekleidet haben sollte, die noch heute niemand durchsichtig nennen kann. Das Unbegreifliche würde darin liegen, daß er eben da, wo er nach anhaltender Anwendung bildlicher Ausdrücke zur Deutung der Allegorie übergeht, von v. 51 b an, nun wiederum eine Reihe von sehr deutungsbedürftigen Rätselworten gebraucht und beharrlich wiederholt hätte, welche den Hörern unerträglich schienen. Wir müßten die Weisheit, Liebe und Sanftmut vermissen, welche auch seine entschlossenen Gegner aus manchem seiner Worte heraushören mußten.[63]) Das unnachgiebige Festhalten an den seinen Hörern vorerst unerträglich harten und sie in ihrem halben Glauben beirrenden Worten im letzten Redeteil erklärt sich nur daraus, daß es galt, eine heilsame und unentbehrliche Wahrheit zu bezeugen, die keine Verdunkelung durch abschwächende Worte erfahren sollte, Fünftens paßt nicht auf den Glauben, was Jesus als die unmittelbare Wirkung des Genusses seines Fleisches andeutend schon von v. 27 an, mit immer stärkerem Ausdruck v. 53—58 angibt. Wie stark der Glaube, wie innig die andächtige Vergegenwärtigung der übersinnlichen Gegenstände des Glaubens sein mag, so bleibt doch das Glauben ein menschliches Verhalten und das Verhältnis zu Gott, in welches der Mensch mit dem Akt des Glaubens und mit jedem neuen Aufschwung des Glaubens eintritt, bleibt ein ideelles, der Realisirung harrendes. Jesus aber nennt als unmittelbare Wirkung des Essens und Trinkens eine Mitteilung von realen Lebensbedingungen, welche sich vergleichen läßt mit der Stiftung seines eigenen menschlich leiblichen Lebens durch die Sendung vom Vater her, durch seine Erzeugung und Geburt, und er betrachtet das dadurch hergestellte Verhältnis zwischen sich und dem Menschen, der sein Fleisch ißt, als eine ebenso substantielle Lebensgemeinschaft wie die, welche ihn mit seinem Vater verbindet. Wie Jesus auf grund dieser Lebensgemeinschaft mit Gott der Unsterblichkeit auch seines leiblichen Lebens gewiß ist, so verbürgt der Genuß seines leiblichen Lebens dem Gläubigen auch die Auferweckung des Leibes, welche Jesus in dieser Rede viermal als das letzte Ziel seiner lebendigmachenden Tätigkeit hinstellt (39. 40. 44. 54). Der Widerspruch zwischen diesen Sätzen und der Meinung, daß Jesus

[63]) Cf 5, 31—47. besonders v. 40; 7, 16—24; 10, 32—38.

in dieser Rede von einer manducatio spiritualis handele, wird um so unerträglicher, wenn man gleichzeitig an der in dem gereinigten Text jedes Anhalts ermangelnden Ansicht festhält, daß es sich um das Fleisch Jesu handle, sofern er es in den Tod dahingab. Wenn darin seine Darreichung des Lebensbrotes bestünde, so wäre die Darreichung nur ein vergeblicher Versuch geblieben: denn im Moment seines Sterbens war kein Mensch vorhanden, der die Gabe in Empfang nahm. Nach diesem Moment aber existirt der Leib Jesu nicht mehr als ein solcher, der in den Tod gegeben wird (Rm 6, 9), sondern nach der kurzen Frist, in welcher er ein toter Leib war, existirt er nur noch als der wieder lebendig gewordene (Ap 1, 18). Den sterbenden Jesus oder seinen Leib, sofern er ihn in den Tod dahingibt, kann der rückwärts schauende Glaube festhalten: ihn kann die andächtige Phantasie sich vergegenwärtigen; aber eine reale Aneignung dieses Leibes und eine von demselben ausgehende Wirkung auf den physischen Organismus sterblicher Menschen ist unmöglich, weil das Fleisch Jesu in dem Zustand, in welchem es sich im Moment des Sterbens Jesu befand, lediglich gewesen, seither nicht mehr vorhanden ist. Darum hat auch Jesus sein Geben des Lebensbrotes und das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes ausschließlich der Zukunft zugewiesen und zwar, wie wir v. 62 hören, der Zeit, da er in seine himmlische Heimat zurückgekehrt sein werde. Der oft erhobene Einwand, daß in dieser wie in anderen Reden Jesu dem Glaubenden als solchem der Besitz des ewigen Lebens zugesprochen und die Auferstehung in Aussicht gestellt werde (40. 47 cf 3, 15 f.: 5, 24. 40), und daß daher der Empfang und Genuß des Lebensbrotes oder das Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Jesu, von welchem als einer unerläßlichen Bedingung der gleiche Besitz und die gleiche Aussicht für den letzten Tag abhängig gemacht werde (51[a]. 53 f. 58 cf 27), nichts von der im Glauben sich vollziehenden Aneignung der Person Jesu verschiedenes sein könne, würde ebensogut geltend gemacht werden können gegen die Worte 3, 3. 5, wodurch die Wiedergeburt zur unerläßlichen Bedingung des Eingangs in das Gottesreich gemacht wird. Denn die Wiedergeburt fällt, wie schon 1, 12 zeigte, nicht mit dem Gläubigwerden zusammen, s. oben S. 71. Das Glauben oder das Kommen zu Jesus ist der erste entscheidende Schritt aus dem Bereich des Todes in den Bereich des Lebens (5, 24 cf 3, 18—21) und bildet die Voraussetzung für die durch den Geist zu wirkende Neugeburt (3, 3—8; 4, 13 f.; 7, 37 bis 39). Das durch die Neugeburt dem Menschen eingepflanzte Leben bedarf aber auch der fortgesetzten Erhaltung; von dieser handelt die vorliegende Rede. Das Brot erzeugt nicht Leben, sondern erhält es, indem es den Lebenden ernährt. Das gilt von dem Lebensbrot, welches Jesus den gläubig zu ihm Kommenden

zu geben verheißt, so gut wie von den Gerstenbroten, womit er die Tausende gesättigt hat, und von dem Manna, wodurch Gott sein Volk in der Wüste am Leben erhalten hat. Die Wirkung der Speisung mit dem Lebensbrot ist aber eine von der Wirkung der Bekehrung zum Glauben und der Neugeburt durch den Geist verschiedene. Nur sie macht der leiblichen Natur Jesu teilhaftig, und ihre Wirkung wird v. 55. 56f. beschrieben als ein Lebensbesitz, welcher sich nur mit dem Lebensbesitz Jesu, und eine Lebensgemeinschaft mit Jesus, welche sich nur mit der Lebenseinheit Jesu und Gottes vergleichen läßt. Das ist mehr als eine Stärkung des Glaubens und als eine Fristung des durch den Geist eingepflanzten Lebens der Wiedergeburt; es bedeutet eine neue Stufe in der Lebendigmachung der dem Tode verfallenen Menschen, einen neuen Schritt auf dem Wege, der vom Glauben bis zur Auferweckung am letzten Tage führt. Es gilt hier das *χάριν ἀντὶ χάριτος* 1, 16. Nichtig ist auch der Einwand, daß die so gemeinte Verheißung den Hörern habe unverständlich bleiben müssen. Daß dies tatsächlich der Fall war, verhehlt Jo durchaus nicht (41f. 52. 60f.), ebensowenig aber in bezug auf andere Weissagungen (2, 20—22; 12, 32f.; 20, 9) und Rätselworte Jesu (13, 28f. cf 12, 16). Den Leuten aus dem Volk, welche die wunderbare Speisung erlebt hatten, und den Jüngern, von denen etliche ihren Meister auf den Wellen des Sees hatten wandeln sehen, während andere doch davon gehört haben müssen, konnte Jesus ihr Murren verweisen (43) und seine Verwunderung darüber aussprechen, daß sie ihm nicht die Macht zutrauten, seine geheimnisvoll lautende Verheißung wahrzumachen, sondern an ihm irre wurden (61). Ihr *ἑωρακέναι* macht ihr *οὐ πιστεύειν* sträflich (36). Ohne die Taten Jesu wären seine Worte allerdings unbegreiflich und unerträglich, und jeder Versuch, die Echtheit der Worte festzuhalten, während man die Geschichtlichkeit der Taten verneint, muß in sich zusammenbrechen. Alle Weissagung aber wird erst durch ihre Erfüllung vollkommen klar.

Fragt man nach der Erfüllung dieser Verheißung, so ist zunächst nicht zu bezweifeln, daß die Gemeinden, welche das von Jesus am Vorabend seines Todes gestiftete Mahl in dem Glauben feierten, den Paulus 1 Kr 10, 16—22; 11, 17—44 als den Gemeinglauben der ersten christlichen Generation bezeugt, in diesem gottesdienstlichen Mahl die Erfüllung finden mußten. Man feierte es als das ntl Gegenbild des jüdischen Passamahls (Bd. I², 687f.). Den ersten Lesern wird der sonst belanglose Hinweis auf die Nähe des Passas 6, 4 ein verständlicher Hinweis auf das christliche Gegenbild der jüdischen Feier gewesen sein, und dies um so mehr, als die Gemeinden zu der Zeit, da Jo in Ephesus lebte, ein jährliches Fest feierten, dessen Kern eine Hochfeier des Abendmahls bildete,

und welches man Passa nannte.[64]) Der Name dieses kirchlichen Jahresfestes mußte jedermann an die Erlösung Israels aus Ägypten erinnern. Hatte doch schon Paulus die Lage der christlichen Gemeinde in dieser Welt während der Zeit zwischen der durch Christus vollbrachten Erlösung und der Wiederkunft des Herrn mit der Lage Israels während der Wanderung durch die zwischen Ägypten und Kanaan liegende Wüste und in solchem Zusammenhang die Abendmahlsfeier mit der Mannaspeisung verglichen.[65]) Wie sollten Gemeinden, die so gelehrt worden waren, bei Lesung von Jo 6, 31—34. 49 f. 58 nicht an ihre Abendmahlsfeier gedacht haben? Selbst die bedeutsame Wiederholung des Wortes *εὐχαριστεῖν* (23 cf 11) mußte sie an die Geschichte von der Stiftung des Abendmahls (1 Kr 11, 24; Mt 26, 26 f.; Mr 14, 22 f.) und,[66]) wenn der uralte Name des Abendmahls *ἡ εὐχαριστία*, wie wahrscheinlich, in ihrem Kreise schon damals üblich war, an diesen erinnern. Eine Folge der Deutung der Rede in Jo 6 auf das Abendmahl war es, daß gerade da, wo wir die ersten sicheren Spuren vom Einfluß des 4. Ev finden, in den Briefen des Ignatius und bei Justinus, ebenso wie bei Irenäus, welcher die Grundlagen seiner theologischen Bildung durch Schüler des Jo von Ephesus empfangen hat, die Anschauung vom Abendmahl, bei Ignatius auch die Terminologie viel mehr durch Jo 6, als durch die Berichte von der Stiftung des Abendmahls bestimmt ist.[67]) Diese Väter haben die lehrhafte

---

[64]) Cf GK I, 180 ff.; Forsch IV, 283 ff.; Brot u. Wein im Abendmahl (1892) S. 18 f.

[65]) 1 Kr 10, 1—11 cf 5, 7; 11, 26 *ἄχρι οὗ ἔλθῃ*. Cf auch Hb 3, 7—4, 11 mit Hb 6, 4 f.

[66]) Ign. Philad. 4; Smyrn. 7. 8; Didache 9, 5; 14, 1; Just. apol. I, 66 in.; ferner die von Apostelschülern auf den Apostel Johannes zurückgeführte, auch von Papias aufbewahrte poetische Schilderung der Endzeit bei Iren. V, 33, 3. 4, wonach eine Weintraube bitten wird: *me sume, per me dominum benedic.*

[67]) Ign. Rom. 7, 3; Philad. 4, 1; 12, 2 überall *σάρξ*, nicht *σῶμα*, neben *αἷμα*, ferner *ὁ ἄρτος τοῦ θεοῦ* Eph 5, 2; Rm 7, 3; *ἡ δωρεὰ τοῦ θεοῦ* Smyrn. 7, 1, der Gegensatz von *τροφὴ φθορᾶς* und *ἄφθαρτος* Rom. 7, 3, der Hinweis auf die Auferstehung Smyrn. 7, 2 und die Bezeichnung des von der Gemeinde gebrochenen Brotes als „Medicin der Unsterblichkeit und Gegengift gegen das Sterben“ Eph 20, 2. — Just. apol. I, 66 *τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.* Jedes Wort dieses Satzes ist durch Jo 6 (cf Jo 1, 14) bestimmt, nicht durch die im folgenden angeführten Einsetzungsworte. — Cf ferner Iren. IV, 18, 5; V, 2, 2 f. Doch spricht Iren., bei welchem kein Citat aus Jo 6 vorliegt, gewöhnlich von *σῶμα* in der Eucharistie. — Dazu kommt die unter dem Einfluß von Jo 6 stehende Umdeutung der 4. Bitte des Vaterunsers schon bei Marcion, der *ἄρτον σου* (sc. *σοῦ θεοῦ*) darin aufnahm, bei Tertullian, Cyprian, Origenes, welche den regelmäßigen Gebrauch des Vaterunsers bei der Abendmahlsfeier zur Voraussetzung hat cf GK I, 677; II, 472; N. kirchl. Ztschr. 1891 S. 412.

Absicht des Ev richtig verstanden, wenn sie die Rede in Jo 6 als eine Weissagung ansehen, welche in der Abendmahlsfeier zur Erfüllung komme, ähnlich wie das Wort Jo 3, 5 in der christlichen Taufe. Diese Rede gilt dem Ev selbst, wie Calvin zu 6, 54 richtig bemerkt, als ein gewisser Ersatz für die Geschichte von der Stiftung des Abendmahls, welche er nicht mitzuteilen beabsichtigt, cf den ähnlichen Fall 12, 27 f. Eine Rede vom Abendmahl dürfen wir sie darum doch nicht nennen; denn Jesus sagt eben nichts von einer gottesdienstlichen Handlung seiner Gemeinde, nichts von einem Brotessen und Weintrinken, welches ein Empfangen und Genießen seines Fleisches und Blutes sein wird. Eben darum aber hatte er auch keinen Anlaß, mit besonderer Rücksicht auf eine solche Kultushandlung der Gemeinde, die Forderung des heilsbegierigen Glaubens als Vorbedingung für den Empfang des Lebensbrotes in v. 53—58 nochmals zu wiederholen und durch eine Warnung vor mißbräuchlicher Beteiligung an dieser Kultushandlung zu verschärfen. Erst seitdem das *κυριακὸν δεῖπνον* gefeiert wurde, war es veranlaßt, daran zu erinnern, daß dieser Kultusakt, wie jeder andere, dem Mißbrauch ausgesetzt sei und in solchem Fall den Segen nicht bringen könne, welchen der Stifter daran geknüpft hat cf 1 Kr 11, 27—34. Darum ist auch der seit Augustin so manchmal erhobene Einwand gegen die Deutung der Rede als einer Verheißung, deren Erfüllung die Gemeinde im Abendmahl erlebt, nichtig, daß bei dieser Deutung der Rede allen Kommunikanten ohne Unterschied ein segensreicher Genuß des Fleisches und Blutes Jesu und ewiges Leben verheißen sein würde, was doch nicht in Erfüllung gehe. Jesus verheißt nur, daß er den an ihn Glaubenden Anteil an seinem menschlich leiblichem Leben geben und dadurch auch ihre Auferweckung aus dem Tode und den ewigen Besitz eines dem seinigen gleichartigen Lebens verbürgen werde cf Ap 2, 17; Phl 3, 21. — Wenn Jo diese Rede nachträglich (59) als einen im synogogalen Gottesdienst gehaltenen Lehrvortrag bezeichnet,[68]) so will er sie dadurch gegen die v. 60—71 berichteten Reden abgrenzen, welche im weiteren und engeren Jüngernkreise, also gewiß nicht in einer gottesdienstlichen Versammlung der jüdischen Gemeinde, wahrscheinlich auch nicht in Kapernaum und wohl auch nicht sämtlich an einem und demselben Ort gesprochen wurden.

---

[68]) *ἐν συναγωγῇ* (nur D *ἐν τῇ συν.* cf 18, 20 wo der Artikel gleichfalls schwach bezeugt ist) kann wegen Mangels eines Artikels und wegen der Trennung von der Ortsbestimmung *ἐν Καφ.* nicht das, wie es scheint, einzige Gebäude solchen Namens in Kapernaum (Lc 7, 5; Mr 1, 21), auch nicht wie *ἐν μιᾷ τῶν συν.* Lc 13, 10 eine von mehreren dort vorhandenen Synagogen bezeichnen, sondern charakterisirt das diesmalige Lehren Jesu als ein solches, welches vor versammelter Gemeinde, bei Gelegenheit eines Synagogalgottesdienstes stattfand cf 18, 20; Jk 2, 2; Einl I³, 66 f., auch *ἐν ἐκκλησίᾳ* 1 Kr 11, 18; 14, 19. 28. 35, *ἐνώπιον ἐκκλησίας* 3 Jo 6.

3. Die Krisis unter den Jesu Nächststehenden 6, 60—7, 13. Von der je und dann zu Tausenden Jesu nachlaufenden, aber ebenso schnell auch wieder sich verlaufenden Volksmenge unterscheidet sich die Schar der „mit ihm wandelnden", mehr oder weniger stetig auf seinen Wanderungen ihn begleitenden Schüler (60. 66) deren Zahl in Galiläa damals, wie früher in Judäa eher mehr, als weniger wie 100 betragen haben wird, wenn auch an keinem Tage das Gefolge der ausgesprochenen Jünger ein so großes gewesen sein mag.[1]) Einen engeren Kreis innerhalb des weiteren bilden die 12 Apostel (67—71), welche seit ihrer Aussonderung aus der weiteren Jüngerschaft alles verlassen, Jesum aber nicht wieder verlassen haben, sondern mit einer einzigen Ausnahme bis ans Ende ihm treu geblieben sind (Lc 22, 28; Mt 19, 27). Diese sind seine nächsten Angehörigen (13, 1 *οἱ ἴδιοι* cf 15, 14 bis 15; 17, 6; Mt 12, 49). Aber Angehörige Jesu sind auch seine Hausgenossen und leiblichen Anverwandten (7, 1—10 cf Mt 13, 57; Mr 3, 21; 6, 4), von welchen damals noch galt, was 1, 11 vom ganzen Volk gesagt ist. Während des halben Jahres, das zwischen dem Passa 6, 4 und dem Hüttenfest 7, 3 verläuft, hat das Verhältnis Jesu zu der Masse der Bevölkerung Galiläas nur insofern sich verändert, als seine Popularität abnahm. Aber auch der Kreis der ihm Näherstehenden verengerte sich. Viele von seinen Jüngern, welche die Rede vom Lebensbrot gehört hatten, murren darüber, wie die Fernerstehenden gemurrt hatten (60 f. cf 41). Daß sie ihren Unwillen nur in leisen Zwiegesprächen geäußert haben, zeigt die Bemerkung, daß Jesus in sich selbst, also nicht, weil er mit dem Ohr ihre Reden vernommen hätte, erkannte und wußte, daß ihr Murren der eben gehörten Rede gelte. Der Inhalt ihrer Äußerungen, an welchen auch solche Jünger, die treu blieben, beteiligt gewesen sein werden — es heißt v. 61 *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* — faßt Jo in die Worte: „Hart ist diese Rede; wer kann ihn anhören". Da sie die ihnen anstößige Rede bis zu Ende angehört haben, ohne sie zu unterbrechen, wird sich *αὐτοῦ ἀκούειν* auch nicht auf diese, sondern auf den Redner beziehen, welchen fernerhin geduldig anzuhören, sie für unerträglich erklären.[2]) In milderer

---

[1]) Nur ein Teil der *μαθηταί* ist doch eine große Menge im Vergleich mit den Zwölfen (60. 66. 70). Wir hören von 70: Lc 10, 1 und ein Jahr nach dem Zeitpunkt von Jo 6, 4 von 120 Männern, welche fast ausnahmslos Galiläer waren AG 1, 15; 2, 7, und in bezug auf den gleichen Zeitpunkt von mehr als 500: 1 Kr 15, 6.

[2]) Nach 8, 43. 47 (cf 3, 8; 5, 24. 37; 14, 24; 19, 8) sollte man *αὐτόν* erwarten, wenn sich dies auf *λόγος* bezöge. Für die Beziehung auf die Person des Redenden cf 10, 20; AG 22, 22 vom geduldigen Anhören und aufmerksamen Zuhören cf 3, 29. Wieder anders 10, 8; 1 Jo 4, 5. 6 cf Mt 17, 5; 18, 15 auf einen hören, folgsam hören; 9, 31; 11, 41; 1 Jo 5, 14f. erhören. Doch ist zuzugeben, daß eine strenge Scheidung zwischen *ἀκούειν* c. gen.

Form als den Juden (43) verweist ihnen Jesus ihr Murren, indem er seine Verwunderung darüber in die Frage kleidet: „Dies ist euch anstößig?“ Da in Fragen dieser Art deren interrogativer Charakter nur durch den Ton der lebendigen Rede, den der Leser nicht hört, ausgedrückt wird, und da an sich ebensogut die letzte wie die erste Stelle den stärkeren Ton haben kann, so ist nur nach der Natur der Sache und dem Zusammenhang zu entscheiden, ob *τοῦτο* oder *σκανδαλίζει* stärker oder auch beides gleich stark betont sein will.[3]) Nun konnte aber Jesus nicht sagen wollen, daß gerade diese Rede, in welche kein Zuhörer sich zu finden vermochte, vor anderen seiner Worte besonders wenig darnach angetan sei, Anstoß zu erregen. Unerhörtes, vorerst in der Tat Unbegreifliches und anscheinend Grauenhaftes hatte er von sich gesagt. Verwunderlich aber konnte er es nennen, daß überhaupt ein Wort von ihm im Glauben erschüttere,[4]) anstatt darin zu stärken und zu befördern. und zwar Schüler. welche ein auf Erfahrung gegründetes Vertrauen zu der weisen Führung ihres Lehrers haben sollten. Diese Deutung bestätigt der unvollständige Satz: „wenn ihr nun den Menschensohn dahin, wo er früher war, hinaufsteigen sehet“ (62). Nach den wiederholten Aussagen über sein *καταβαίνειν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (32. 33. 41 f. 50, 58, auch 43 und 3, 13. 31) mußte dem Blödesten klar sein, daß Jesus hiemit von seiner zukünftigen Rückkehr aus der irdischen Welt in seine überweltliche Heimat rede (s. oben S. 196 ff.). Als solche aber kann sein Sterben nicht gelten; denn der Tod an sich, auch der Tod des Frommen und Heiligen bringt nicht in die überweltliche Gemeinschaft mit Gott, sondern in das Grab und die Totenwelt. Es wäre auch nicht abzusehen, was hier der Hinweis auf den Tod Jesu bedeuten sollte, von welchem in der ganzen Rede keine Andeutung vorlag. Ein Hinweis hierauf wäre jedenfalls nicht geeignet gewesen, das *σκάνδαλον* zu beseitigen, da das Sterben Jesu für seine Jünger vielmehr das allerschlimmste *σκάνδαλον* wurde. schon ehe es geschah und erst recht, als es eintrat (Mt 16, 21 ff.; 26, 31 ff.; Jo 13, 36—16, 33). Undenkbar, weil ebenso zweckwidrig wie lieblos, wäre aber auch, daß Jesus den Jüngern, welche in Gefahr waren, an ihm irrezuwerden, die noch viel schwerere Versuchung zum *σκανδαλίζεσθαι,* welche seine gewaltsame Tötung

---

und c. acc. bei sachlichem, wie bei persönlichem Objekt weder bei Jo, noch sonst durchzuführen ist cf Kühner-Gerth I, 357, 4; 358 A 5; 359 A 6. — *σκληρός* von Worten sehr verschiedener Art. von starken Zumutungen Gen 21, 11, von unfreundlich rauhen Gen 42, 7, auch von unerträglich lästerlichen Worten Jud 15 aus Henoch 1, 9; in LXX manchmal für קָשֶׁה, das auch den Rabbinen als Attribut zu דָּבָר geläufig, Schlatter S. 80.

[3]) Jo 1, 46; 3, 10; 5, 6; 7, 23; 9, 19; 13, 6; 19, 10; Mt 3, 41; 8, 7, (Bd I², 335).

[4]) Über *σκανδαλίζειν* s. Bd I, 232, bei Jo nur noch 16, 1, daneben *σκάνδαλον* 1 Jo 2, 10; Ap 2, 14.

ihnen bereiten werde, drohend vorgehalten haben sollte, so daß der unvollständige Satz durch die Frage zu ergänzen wäre: „wieviel mehr werdet ihr dann euch ärgern"? Zeigt sich doch Jesus v. 63 vielmehr bemüht, den Anstoß aus dem Wege zu räumen. Demnach kann die aus dem vorigen zu entnehmende Ergänzung nur lauten: „werdet ihr auch dann noch meine Rede anstößig finden? wird dann nicht der begreifliche Anstoß beseitigt sein"? Dazu ist aber auch die Tatsache geeignet, welche Jesus in Aussicht stellt. Unter dem *ἀναβαίνειν ὅπου ἦν τὸ πρότερον* kann nichts anderes gemeint sein, als was der Auferstandene 20, 17 als ein auch damals noch nicht erfolgtes Hinaufsteigen zu seinem und der Jünger Gott und Vater bezeichnet. Der Unterschied ist nur der, daß er nicht dort, wohl aber hier von diesem *ἀναβαίνειν* als einem für die Jünger sichtbaren Vorgang[5]) redet. Als solcher ist er aber auch überliefert AG 1, 9—11 cf Lc 24, 51, und ohne die wesentliche Geschichtlichkeit dieses Berichtes wäre der überall bezeugte Glaube der apostolischen Christenheit an die Erhebung Jesu in den Himmel und zum Throne Gottes unbegreiflich. Daß jene Versichtbarung der Erhebung Jesu in die obere Welt nur von 11 Aposteln gesehen worden ist, tut nichts zur Sache: denn erstens gehören die Apostel zu den Jüngern, zu welchen Jesus dies sagt, was besonders v. 64 durch die Erinnerung an den Verräter deutlich wird. Daß die Zwölf an dem *σκανδαλίζεσθαι* und *γογγύζειν* nicht beteiligt gewesen seien, wäre eine willkürliche Annahme. Die vielen Jünger (60), welche v. 61 geradezu die Jünger heißen, sind ja nicht identisch mit *τινὲς ἐξ αὐτῶν*, welche ungläubig waren (64) und daraufhin Jesum verließen (66), obwohl die Zahl auch der letzteren ebenso als eine große bezeichnet wird (66), wie die Gesamtzahl der murrenden Jünger (60). Zweitens aber weissagt Jesus ja nicht, daß die Angeredeten, sei es sämtlich, sei es teilweise ihn sichtbar werden zum Himmel zurückkehren sehen, sondern er redet davon als einem möglichen Fall. Daß diese hypothetische Ausdrucksweise nicht selten auch da angewandt wird, wo der Eintritt des Falles als zweifellos gilt (z. B. 12, 32), ist nicht zu bestreiten, aber ebensowenig, daß *ἐάν* nicht mit *ὅταν* (8, 28; 13, 19) oder *ὅτε* gleichbedeutend ist cf 21, 22 f. Jenes läßt die Frage offen, ob überhaupt oder in welchem Sinn und Maß der hypothetischen Ankündigung die Wirklichkeit entsprechen werde. Nur dies ist fraglich, keineswegs aber die Tatsache der Rückkehr Jesu an seinen früheren himmlischen Wohnsitz. Diese Tatsache hat jedoch keine überzeugende Kraft, solange sie nicht eingetreten ist, und sie wird solche auch dann nur für diejenigen haben, welche sie entweder sinnlich wahrnehmen oder

---

[5]) Zu *θεωρεῖν* cf 2, 23; 6, 40, bei Jo, abgesehen etwa von 4, 19, stets von sinnlicher Wahrnehmung, 22 mal im Ev, dazu 1 Jo 3, 17; Ap 11, 11 f

so fest im Glauben sind, daß sie des Schauens entbehren können (20, 29). Darum stellt Jesu neben den Hinweis auf seine Himmelfahrt einen Doppelsatz, der zu jeder Zeit giltig ist und sofort auf das vorliegende Problem angewandt werden kann und soll: „Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt gar nichts“ (63[a]). Nach dem, was oben S. 343 ff. zu v. 51 ff. bemerkt wurde, scheint es unnötig, der Meinung entgegenzutreten, daß Jesus hiemit alles widerrufe, was er in jenen Sätzen behauptet hatte, oder daß er hiemit die absurde Erklärung abgebe, wenn er so beharrlich von seinem Fleisch und von der Unerläßlichkeit des Genusses seines Fleisches und Blutes geredet habe, habe er unter Fleisch allemal den äußersten Gegensatz des Fleisches, nämlich den Geist verstanden. Von dem Brot, welches er geben werde und welches er selbst oder, genauer ausgedrückt, sein Fleisch sei, hatte Jesus in mannigfaltiger Form versichert, daß es der Welt, daß es den einzelnen Menschen, die es genießen, Leben und Unsterblichkeit verleihe (27. 33. 51. 53—58). Dieses als Lebenserhaltung durch Darreichung des geeigneten Nahrungsmittels vorgestellte *διδόναι ζωήν* (33 cf AG 17, 25; 1 Jo 5, 11) fällt unter den Begriff *ζωοποιεῖν*, und in bezug auf dieses muß der Satz v. 63[a] gemeint sein, wenn er den Hörern zur Überwindung des Anstoßes hilfreichen Dienst leisten soll. Wenn sie es unbegreiflich und darum unerträglich fanden, daß ein Mensch ihnen sein Fleisch zu essen geben wolle, so hatten sie nicht bedacht, daß bei dem Vorgang, den Jesus in Aussicht gestellt, ebenso wie in allen Vorgängen des Lebens der Geist das Lebenerzeugende und Lebenerhaltende sei, und daß dagegen das Fleisch, selbstverständlich das Fleisch an sich, abgesehen von dem Geist, der es beseelt und zum Werkzeug seiner Wirkung macht, unnütz d. h. zu dieser wie zu jeder heilsamen Wirkung ungeeignet sei. Das entgeistete, aus dem Zusammenhang der lebendigen Persönlichkeit herausgenommene Fleisch eines Menschen ist tot und der Verwesung anheimfallend, wie das Fleisch eines geschlachteten Tieres, und die Zumutung, es als Nahrungsmittel zu sich zu nehmen, wäre Aufforderung zum Kannibalismus. Zu diesem Mißverständnis aber hatte Jesus keinen Anlaß gegeben; denn ehe er sein Fleisch als das Leben spendende Brot bezeichnet hatte (51) und nachdem er dies getan, hatte er sich selbst das Lebensbrot genannt (35. 57). Er hatte ferner die durch den Genuß dieses Brotes vermittelte belebende Wirkung auf die, welche es essen, auf seine eigene unzerstörbare Lebendigkeit gegründet (51. 57), und er hatte als den Erfolg eine unauflösliche Lebenseinheit zwischen sich und dem sein Fleisch und Blut Genießenden in Aussicht gestellt (56). Er hatte also sein Fleisch nicht als einen von seiner lebendigen Person abgelösten und daher toten Stoff, sondern als das beseelte, vom Geist belebte Vehikel und

Organ seiner Persönlichkeit betrachtet wissen wollen. Aber auch damit, daß dies erkannt wurde, war die Frage der Juden *πῶς δύναται κτλ.* (52) noch nicht beantwortet. Denn Genuß des Fleisches eines lebenden Wesens ist nach aller Erfahrung des irdischen Lebens unmöglich ohne Tötung desselben; dadurch aber würde der Zweck des Genusses wieder vereitelt, weil das Fleisch eines getöteten Menschen tot und somit eine *βρῶσις ἀπολλυμένη* (27) wäre. Die Lösung des Rätsels hat Jesus nicht in lehrhaftem Ton ausgesprochen, aber doch seinen willigen Hörern an die Hand gegeben, indem er sie auf die Zukunft verwies, da er, nicht seine leiblose Seele oder sein Geist, sondern er, der lebendige Menschensohn in die überirdische Welt zurückgekehrt sein werde (62). Daß er durch den Tod hindurch dahin gelangen werde, hat er hier nicht gesagt. Mochten die Jünger auf grund früherer Kundgebungen (1, 29; 2, 19) dies hinzudenken oder nicht, so war doch hiemit deutlich gesagt, daß alsdann, wenn er zu Gott erhöht sein werde (3, 14), damit das Hindernis beseitigt sein werde, welches bis dahin jede Erfüllung seiner Verheißung unmöglich und unbegreiflich macht. Ist auf die Rede vom Brot des Lebens der Satz anzuwenden, daß der Geist die lebendigmachende Kraft ist,[6]) und dagegen das Fleisch an sich hiezu untauglich ist, und soll andrerseits doch das Fleisch Jesu ein Nahrungsmittel der Gläubigen werden, was es jetzt noch nicht, wohl aber nach seiner Erhöhung sein kann und soll, so ist damit indirekt [7]) auch gesagt, daß der

---

[6]) Wie bei Paulus (Rm 4, 17; 8, 11; 1 Kr 15, 22), der gleichfalls alles *ζωοποιεῖν* dem Geist zuschreibt (2 Kr 3, 6), wird auch Jo 5, 21 das Wort von Belebung der Toten oder sogut wie Toten gebraucht. Aber ebensogut wie auf das, was nicht mehr lebendig ist, paßt das Wort auf die Einpflanzung des Lebens in das, was noch nicht lebendig war, und wird gerade auch in bezug hierauf von einem *πνεῦμα ζωοποιοῦν* geredet 1 Kr 15, 45 cf *πνοή* oder *πνεῦμα ζωῆς* Gen 2, 7; 6, 17; Ap 11, 11. Wo aber diese vom AT herübergenommene Anschauung lebendig ist, ist auch selbstverständlich, daß das geschöpfliche Leben, welches durch Einhauchung des Lebensgeistes begründet ist, auch nur durch diesen erhalten wird Ps 104, 29f.; Koh 12, 7, und wird in diesem Sinn von dem Geist oder den Geistern alles Fleisches geredet Num 16, 22; Job 12, 10. Dem entsprechend übersetzt LXX חִיָּה und הֶחֱיָה sowohl da, wo es heißt am Leben erhalten, leben lassen (Judc 21, 14; Job 26, 6; Neh 9, 6), als da, wo es heißt lebendigmachen (Ps 71, 20; 2 Reg 5, 7) durch *ζωοποιεῖν*, selten durch *διδόναι ζωήν* (Jes 57, 15), häufiger durch *ζωογονεῖν*, dessen urspr. Bedeutung „lebendiges erzeugen" gänzlich zurücktritt, cf Ex 1, 17. 18. 22; Judc 8, 19; 1 Sam 27, 9. 11, auch Lc 17, 33; 1 Tim 6, 14 einerseits, 1 Sam 2, 6; 1 Reg 20, 31 andererseits. — Auch Ss Sc S[1] haben hier מחיא (s. oben S. 269 A 1). Sonderbar Sc *ἥ* statt *ἡ* (*σάρξ*), noch sonderbarer Ss: „er (הו statt הי) ist der Geist, welcher das Fleisch lebendig macht; ihr aber sagt: das Fleisch nützt nichts".

[7]) Da, wie gezeigt, das dem Geist zugeschriebene *ζωοποιεῖν* nach dem Zusammenhang und wegen des Gegensatzes zu der Unfähigkeit des bloßen Fleisches hiefür sich auf die Menschen bezieht, und da weder vom Tode

Geist, der in Jesus wohnt, sein Fleisch erst noch zu einem geeigneten Mittel und Werkzeug machen muß, sterbliche Menschen unsterblich zu machen, ehe die Verheißung der großen Rede sich erfüllen kann. Der Geist muß das Fleisch Jesu von den Bedingungen, an die es jetzt noch gebunden ist, befreien, daß es vom Geist getragen ebenso schrankenlos wie der Geist (3, 8) sich bewegen und wirksam werden kann. Eben dies sollen die Jünger von der Erhöhung des Menschensohnes zu Gott erwarten. Also nicht das Fleisch Jesu, wie es zur Zeit seines Erdenwandels beschaffen ist, auch nicht, sofern es in den Tod dahingegeben wird, sondern die menschlich leibliche Natur des zu Gott erhöhten und dadurch allseitig verklärten Menschensohnes soll in Zukunft Speise und Trank der Gläubigen werden. Nach dieser Richtigstellung des Sinns seiner Verheißung wendet sich Jesus gegen das Urteil, daß seine Rede einem harten Stein gleiche, an dem man sich stoßen und über den man straucheln müsse (60 f.), mit dem Satz: „die Worte, die ich zu euch geredet habe, sind Geist und sind Leben“.[8]) Das betonte *ἐγώ* will sagen, daß nicht ihn, sondern die Hörer die Schuld trifft, wenn sie das Gegenteil empfanden. Durch die Gleichsetzung aber seiner Worte mit Geist und Leben drückt Jesus so stark wie möglich aus, daß sie ganz vom Geist durchdrungen und durchaus lebendig seien, womit auch gesagt ist, daß sie ganz darnach angetan sind, belebend, den Glauben stärkend, Hoffnung erweckend zu wirken. Solche Wirkung üben sie aber nicht mechanisch oder magisch auf alle Hörer ohne Unterschied, sondern

---

Jesu noch von einer zur Zeit noch bestehenden Unlebendigkeit Jesu oder seines Fleisches die Rede ist, so darf man auch nicht das Fleisch Jesu als Objekt zu *ζωοποιεῖν* hinzudenken, obwohl dies an sich keinen unrichtigen Gedanken ergäbe cf 1 Pt 3, 18; Rm 1, 4; 8, 11; 1 Tm 3, 16. Nicht v. 63[a], sondern v. 62 und auch dort nur indirekt ist auf die erforderliche Wandelung des Fleisches Jesu hingewiesen, welche aber Jo nicht als *ζωοποίησις*, sondern als ein mit dem *ὑψωθῆναι* zeitlich zusammenfallendes *δοξασθῆναι* bezeichnet 7, 39; 12, 16; 13, 31 f.; 17, 1. 5.

[8]) *ἐγώ* und *καί* om. Tert. resurr. 37; ersteres auch c und einige Hss der Vulg, letzteres D d. — Wenn *ὑμῖν* zum folgenden zu ziehen wäre, was doch nur ohne *πνεῦμά ἐστιν καί* möglich wäre, würde damit gesagt sein, daß die Worte Jesu den Hörern zum Leben gereichen (cf Prov 4, 20—22 von den Worten der Weisheit), und es wäre wirklich vergleichbar, was Schlatter S. 81 aus Mechilta zu Ex 15, 26 heranzieht: „die Worte des Gesetzes, die ich euch gegeben habe, sind für euch Leben“. Auch ohne solchen Dat. commodi erhält *ζωή ἐστιν* Jo 12, 50 durch das Attribut *αἰώνιος* den gleichen Sinn (cf 6, 68). An unserer Stelle dagegen, wo jede Näherbestimmung fehlt und *πνεῦμά ἐστιν* vorangeht, können beide Prädikate nur die Qualität der Worte Jesu an sich bezeichnen, *ζωή* wie Rm 8, 10 im Gegensatz zu *νεκρός*, also = *ζῶν* Hb 4, 12, und *πνεῦμα* wie Jo 4, 24 cf 2 Kr 3, 17 f. = *πνευματικός* Rm 7, 14. Aus dieser Eigenschaft ergibt sich, wenn nicht die Fähigkeit (Gl 3, 21), so doch der Zweck, Leben zu stiften cf Rm 7, 10 *ἡ εἰς ζωήν*.

nur auf diejenigen, welche sie gläubig aufnehmen. Aber selbst unter den Jüngern sind einige oder manche, welche ebenso wie die Menge der übrigen Hörer (36) nicht wirklich glauben (64[a]). Auch sie hat Jesus bei dem Wort im Sinne gehabt, welches er den murrenden Juden sagte (44), und welches er hier in unwesentlich veränderter Form wieder in Erinnerung bringt und als Grund ihres Unglaubens angibt (65). Was er dort ein Ziehen des Vaters nannte, ohne dessen Erfahrung niemand zu ihm kommen könne, betrachtet er hier als eine vom Vater her kommende Begnadigung cf Mt 13, 11. Dieses letzte Wort leitet der Ev, nur um es gegen seine erläuternde Zwischenbemerkung deutlich abzugrenzen, durch ein *καὶ ἔλεγεν* ein. Daß Jesus solche, die doch noch seine Jünger waren, und ihn noch nicht verlassen hatten (66), als Ungläubige beurteilt, erklärt Jo (63[b]. 64) daraus, daß Jesus von Anfang an wußte, wer die Nichtglaubenden seien, und wer sein künftiger Verräter sei. Welcher Zeitpunkt unter der *ἀρχή* zu verstehen sei, die der Anfangspunkt dieses Wissens Jesu sein soll, läßt sich, da jede ausdrückliche Näherbestimmung fehlt[9]), nur dem sonstigen Wortlaut des Satzes und dem geschichtlichen Zusammenhang entnehmen. Der letztere ist durch v. 66 bestimmt. Jesus hat nicht erst daraus, daß viele Jünger ihn verließen, erkannt, daß ihnen der Glaube fehle, sondern hat vermöge seiner eindringenden Menschenkenntnis schon vorher den noch unausgesprochenen oder doch noch nicht deutlich zu Tage getretenen, aber bereits vorhandenen Unglauben jener als solchen erkannt cf 2, 23—25. Beachtet man den Unterschied des Tempus von *πιστεύοντες*[10]) und von *παραδώσων*, so ist der Gedanke an ein Vorauswissen zukünftigen Unglaubens ausgeschlossen. Vorausgesehen hat Jesus, was v. 66 berichtet ist, weil er den noch verhüllten Unglauben einiger, die ihn noch als Jünger begleiteten, von dem Moment an, wo sie anfingen ungläubig zu werden, durchschaut hat. So hat er auch, lange bevor Judas ihn verriet, vorausgesehen, daß dieser sein Verräter sein werde und hat eben damals dieses sein Wissen bezeugt. Dadurch, daß der Ev, der dies alsbald v. 70 berichtet, schon v. 64 von dem Vorauswissen Jesu sagt, zeigt er, daß er den Judas als einen der ungläubigen Jünger ansieht, deren Unglauben Jesus erkannte, ehe er im äußeren Verhalten zu Tage trat. Da-

---

[9]) Cf Jo 15, 27; 16, 4; 1 Jo 1, 1; 2, 7. 24; 2 Jo 5; Mt 19, 8; Lc 1, 2; AG 26, 4; dagegen mit *κτίσεως, κόσμου* Mt 24, 21; Mr 13, 19; *τοῦ εὐαγγελίου* Phl 4, 15 s. oben S. 44 A 3—5.

[10]) Nicht *πιστεύσοντες* (Jo 17, 20 schwach bezeugt, *οἱ μέλλοντες πιστεύειν* 1 Tm 1, 16). Falsch q *qui non essent credituri*, r *qui esset non crediturus*. Diesen Satz om. e Ss Sc, die ganze Zwischenbemerkung om. fuld., vielleicht aus Tatian. Eine absichtliche Änderung scheint auch die Tilgung von *μή* vor *πιστεύοντες* in ℵ G Vulg.

her kann auch das ᾔδει ἐξ ἀρχῆς in bezug auf Judas keinen anderen Zeitpunkt bezeichnen, als in bezug auf das μὴ πιστεύειν der ganzen Klasse von Jüngern, zu welcher Judas gehörte. Seitdem das Herz dieses Apostels sich vom Glauben abwandte, erkannte Jesus in ihm seinen künftigen Verräter. Daß wir diesen Zeitpunkt in der inneren Entwicklung des Judas und der Mehrzahl, welcher er zugezählt wird, nicht auf Tag oder Stunde angeben können, liegt in der Natur der Sache. Die quälende Frage aber, wie Jesus den Judas zum Apostel habe wählen können, obwohl er ihn als seinen Verräter erkannt hatte, entsteht gar nicht. Aus v. 70 ist vielmehr zu entnehmen, daß Judas zur Zeit der Apostelwahl zu besseren Hoffnungen berechtigte.

Nicht in folge dieser letzten Worte Jesu (61—65), welche viel weniger als die harte Rede in der Synagoge (27—58) einen ausreichenden Grund dazu hergeben würden, sondern von diesem Zeitpunkt an [11]), wandten viele von den bisherigen Jüngern Jesu sich rückwärts und gaben es auf, ihn fernerhin auf seinen Wanderungen zu begleiten (66). Daß diese sämtlich auf einmal ihn verließen, liegt selbstverständlich nicht im Ausdruck [12]), ist vielmehr durch das richtig verstandene ἐκ τούτου ausgeschlossen. Die Schar der Jünger begann sich zu lichten, und dies veranlaßte Jesum eines Tages, an die Zwölf die Frage zu richten: „Wollt etwa auch ihr hingehn“? Jo, der die Apostel niemals geradezu mit diesem Titel nennt (cf jedoch 13, 16; 4, 38; 17, 18; 20, 21 cf Bd I², 389) und statt dessen entweder οἱ μαθηταί, auch wo nur sie gemeint sind (12, 4; 13 ff.), oder das von den Syn. so oft gebrauchte οἱ δώδεκα gebraucht (6, 70. 71; 20, 4), setzt bei seinen Lesern als bekannt voraus, daß Jesus geraume Zeit vor der Speisung der 5000 einst 12 Männer aus der großen Zahl seiner Jünger ausgewählt und mit einer besonderen Sendung betraut habe. Im Namen dieses engeren Kreises antwortet Simon, welcher nach 1, 40 ff. der dritte unter den ehemaligen Schülern des Täufers war, die als die ersten an Jesus sich anschlossen. Jetzt ist er der Wortführer der Zwölf geworden und bestätigt auch dadurch die besondere Bedeutung, welche Jesus durch Beilegung des Namens Kepha-Petrus ihm geweissagt hatte (1, 42). Obwohl Jo im persönlichen Verkehr mit Petrus ihn sicherlich ebenso wie Jesus, Jakobus und seine Mitjünger in Palästina regelmäßig Simon genannt haben wird (Mt 17, 25; Mr 14, 37; Lc 24, 34; AG 15, 14; Jo 21, 15—17), gibt er

---

11) Cf 19, 12 = ἀπὸ τῆς ὥρας ταύτης 19, 27. Manche Beispiele aus Xenophon vorwiegend temporaler Bedeutung bei Raphel. I, 631. *Exinde* (e) richtiger als Sc „darum“, Ss S¹ „wegen dieses Wortes“. Auch das nur durch ℵ D bezeugte οὖν würde nicht notwendig ein kausales Verhältnis ausdrücken.

12) Cf die Aoriste 2 23; 3, 19; Mr 12, 44, Blaß § 57, 8.

ihm doch gleich bei seiner ersten Einführung 1. 40 und von da an regelmäßig außer diesem Namen beharrlich den bedeutsamen Beinamen, häufig auch nur diesen (cf Einl II[3], 60 f.). und er erwähnt ihn als den berühmten Mann auch da, wo niemand den Namen vermissen würde 1, 40. 44; 6, 8. Von der Absicht, die man dem 4. Ev angedichtet hat, zu gunsten eines anderen, nie mit Namen genannten Apostels den Petrus aus der ersten Stelle unter den Aposteln zu verdrängen, ist jedenfalls hier und bis dahin in seinem Buch nichts zu finden s. oben S. 23f. — Die Worte *κύριε, πρὸς τίνα ἀπελευσόμεθα* zeigen, wie wenig Petrus an die Möglichkeit denkt, daß er und seine Genossen, wie die vielen, die damals Jesum verließen, sich von ihm lossagen könnten, um ohne Anschluß an einen prophetischen Meister in das Alltagsleben zurückzusinken. Wie sie von Jo zu Jesus als dem mehr versprechenden Meister übergegangen sind, so könnten sie, auch wenn Jesus ihren Erwartungen nicht entsprochen hätte, ihn nicht verlassen, ohne einen anderen, einen dritten Meister zu suchen, der besser als Jesus ihre Hoffnungen erfüllen und ihre Bedürfnisse befriedigen möchte (cf Mt 11, 3). Aber Petrus kennt nicht nur niemand, von dem dies zu erwarten wäre, sondern verlangt auch gar nicht nach einem solchen; denn Jesus „hat Worte ewigen Lebens", d. h. Worte, welche nicht nur voller Geist und Leben (63), sondern auch unvergängliches Leben mitzuteilen fähig sind.[13]) Er hat solche in Vorrat und holt sie je nach Bedarf daraus hervor (Mt 13, 52). Und die, in deren Namen Petrus redet, sie im Unterschied von den vielen andern (daher *ἡμεῖς*) sind durch das Zeugnis Jesu zu dem Glauben gelangt und haben erkannt oder wissen, daß er und kein anderer der Heilige Gottes ist.[14]) Wie Aaron Ps 106, 16 als der von Gott zum Priesterdienst Berufene und Geweihte *ὁ ἅγιος κυρίου* (קְדוֹשׁ יהוה) und die Engel als die Diener Gottes *οἱ ἅγιοι αὐτοῦ* heißen (Henoch 1, 9; Tob 11, 14 al. 13 cf 12, 15; Mr 8, 38; Lc 9, 26; Ap 14, 10), und wie die Propheten ihres Berufs wegen heilig genannt werden (Lc 1, 70; AG

[13]) Obwohl zwischen v. 60—65 und 66—71 Tage und Wochen liegen mögen, soll der Leser doch an v. 63[b] erinnert werden. Der Gen. *ζωῆς* ist wie Phl 2, 16 und *τῆς ζωῆς* Jo 6, 35; 8, 12; Ap 2, 7; 22, 17. 17 gemeint. Die Bedingtheit der lebenden Wirkung durch den Glauben ist selbstverständlich cf 5, 24; 8, 51. Den Sing. *ῥῆμα* haben Ss Sc, Cypr. ep. 59, 7; 66, 8.

[14]) Wie 1, 18. 34 ist auch hier der seltene oder unerhörte Ausdruck durch eine geläufige christologische Formel ziemlich früh ersetzt und allmählich verdrängt worden, hier besonders aus Veranlassung der ähnlichen Stellen Mt 16, 16; Mr 8, 29; Lc 9, 20. — *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* ℵ B C* D L. praem. *ὁ Χριστός* Sah Kopt; nur *ὁ υἱὸς τ. θ.* Sc b, davor *ὁ Χριστός* Ss, a e . . . Vulg; ebenso und außerdem *τοῦ ζῶντος* dahinter N Ol Γ Δ Λ etc., S[1] S[3] Sh; nur *ὁ υἱ. τ. θ. τοῦ ζῶντος* Cypr. ep. 66, 8, nach einigen Hss auch ep. 59 7; nur *ὁ Χριστός* Tert. Prax. 26.

3, 21; 2 Pt 1, 21; 3, 2; daneben auch die Apostel Eph 3, 5) so bekommt auch Jesus von seinen Gläubigen nicht wegen seiner sittlichen Reinheit, sondern als der Knecht Gottes das Attribut der Heiligkeit (AG 4, 27. 30) und, was mehr sagen will, als dies, da es ihn als den Einzigen kennzeichnet, welchem das Attribut in vollem Maße zukommt, den Namen „der Heilige“ (1 Jo 2, 20; Ap 3, 7), oder „der Heilige Gottes“. Was ihn über alle anderen, von Gott zu besonderem Dienst berufenen Menschen hinaushebt, hören wir 10, 36 aus seinem eigenen Munde: er ist der Heilige Gottes im ganzen Umfang seines Menschenlebens. Seine Sendung in die Welt ist seine Weihe.[15]) Aus Mr 1, 24; Lc 4, 34 aber müssen wir schließen, daß die von Petrus gewählte Benennung des erwarteten Erlösers schon vor dem Auftreten Jesu dem galiläischen Volk geläufig war. — Nach bestem Wissen und Gewissen hat Petrus im Namen der Zwölf gesprochen. Tiefer und weiter reicht die Menschenkenntnis cf 2, 24 f., welche Jesus mit den Worten bekundet: „Habe nicht ich als zwölf (in der Zahl von zwölfen) euch erwählt?[16]) und von euch ist einer ein Teufel“. Die mit Bedacht gewählte Zahl der Apostel (Lc 22, 3 cf Bd I², 388) ist in den Augen Jesu schon jetzt lückenhaft geworden. Obwohl kein geringerer als Jesus selbst, wie das *ἐγώ* nachdrücklich hervorhebt, die Zwölfzahl von Aposteln gewollt und in freier Wahl (Mr 3, 16 *οὓς ἤθελεν*) diese Männer, selbstverständlich als die dazu Geeignetesten zu Aposteln berufen hat, muß er es erleben, daß einer von ihnen unter dem Deckmantel der Jüngerschaft eine Gesinnung verbürgt, die ihn des Namens *διάβολος* würdig macht. Noch äußert er sie nicht in Worten und Taten. Jesus aber würde ihn nicht so nennen, wenn nicht ihm selbst das Vorhandensein dieses Heuchlers im Apostelkreis ein *σκάνδαλον*, eine zu überwindende Anfechtung wäre cf Mt 16, 23. Auch ohne das *ἰδού*, welches Sc, und ein zweites *καί* (auch), welches SsSc vor *ἐξ ὑμῶν* einschieben, ist der scharfe Gegensatz zwischen den beiden v. 70 neben einander gestellten Tatsachen unverkennbar. Ein solcher aber bestünde nur in leeren Worten ohne tatsächlichen Grund, wenn Jesus den Judas in dem Bewußtsein, daß dieser ein Teufel sei und sein

---

[15]) Cf Lc 1, 35, s. auch unten zu 10, 36; 17, 17—19. Daß *ἅγιος* in allen vergleichbaren Anwendungen = *ἡγιασμένος* ist, sieht man, wie bei Paulus 1 Kr 1, 2; 7, 14, auch z. B. in den salomonischen Psalmen 17, 26. 32. 43 (al. 17, 28. 36. 48 f.).

[16]) Die vielen Varianten (z. B. Ss Sc „euch alle“, vereinzelte Auslassung von *ὑμᾶς* oder *τοὺς δώδεκα*, wechselnde Stellung von *ἐξελεξάμην* vor *ὑμᾶς* oder vor *τ. δώδεκα*) lassen vermuten, daß der urspr, Text ein auffälliger war. Dies wäre *δώδεκα ὑμᾶς ἐξελ.* Epiph. haer. 66, 63 cf 1, oder auch ℵ* *ὑμᾶς ἐξελ. δώδεκα.* Cf Mr 3, 14 *ἐποίησεν δώδεκα* (erst v. 16 mit ℵ B C* ⊿ *τοὺς δώδ.*). Die Anrede der Jünger mit „ihr, die Zwölf“ ist unerhört und wäre im Munde Jesu kaum begreiflich.

Verräter sein werde, zum Apostel erwählt hätte. Und welchen Zweck sollte die betrübende Mitteilung in diesem Fall gehabt haben? Dem 13, 19 angegebenen Zweck hätte nur eine förmliche Voraussagung des Verrats dienen können, welche hier nicht vorliegt und jetzt noch nicht an der Zeit war. Es bleibt nur übrig, daß dem Petrus und den anderen Aposteln außer dem einen, welchen Jesus nur nicht mit Namen nennt, gesagt sein sollte, daß die Erwählung zum Apostel noch keine Gewähr bilde gegen Abfall oder Rückfall cf 13, 38; Lc 22, 28—34. Den Lesern aber mußte dieses Wort Jesu als eine verschleierte Weissagung künftiger Ereignisse bedeutsam werden (cf 2, 21; 12, 33), wenn ihnen geradeheraus gesagt wurde, daß Jesus damit den Judas den Sohn Simons, eines Mannes[17]) aus Karioth gemeint habe, was dann noch dadurch bestätigt wird, daß dieser zur Zahl der Zwölf gehörige Mann Jesum nachmals verraten sollte.[18])

---

[17]) Von den Varianten ist sachlich gleichgiltig *Σκαριωθ* (mit oder ohne Endung *-ης*, *a*, *is*, *em*, hier D, a b e . . ., Vulg. Ss S[1]) neben *Ἰσκαρ.* Ersteres verhält sich zu letzterem wie *Spania* zu *Hispania*, *stc* zu *iste*, *scalciare* zu *excalciare* (Rönsch, Itala u. Vulg. S. 469 cf ital. *scusare, spiegare*). Daß *Scariota* in Ss überall, in S[1] an den meisten Stellen, auch S[3] in Jo, Sh Jo 12, 4, bei Aphraat p. 400 in einer Hs sich findet (s. Burkitt, Ev. dameph. II, 314), ist ein sicherer Beweis dafür, daß das Ev zuerst aus dem Occident durch Tatian zu den Syrern gekommen ist; denn die Syrer haben ebensowenig wie Griechen oder Kopten Namen wie Isboseth (2 Sam 2, 8 ff.), Ismael, Israel ihres Anlauts beraubt, und daß ein Ev *Σκαρ.* geschrieben haben sollte, ist undenkbar. Auch die Wahl zwischen *Ἰσκαριώτου* (א[c] B C G L . . ., Vulg) und *-ώτην* (N 01 Γ Δ Λ . . .) kann nicht zweifelhaft sein; denn da bei den Syn. der Vater des Judas nicht genannt und dagegen dieser selbst *Ἰσκ.* genannt wird, wie auch Jo 12, 4 (v. l.); 14, 22, so mußte der zu *Σίμωνος* gehörige Gen. zur Änderung reizen, ist also relativ ursprünglich. Noch viel unerfindlicher aber ist die hier wie 12, 4; 13, 2. 26; 14, 22 bezeugte LA *ἀπὸ Καρυώτου* (oder *-ιώτου*), eine über den Horizont griechischer Schreiber weit hinausliegende Erklärung des Beinamens Iskarioth (איש קריות s. Bd I[2], 392 A 16). So hier א* Ferr. und syr. wie griech. (richtig *τοῦ*, nicht *τόν* vor *ἀπό*) am Rand von S[3]; ferner 12, 4; 13, 2. 26; 14, 22 D (welcher 6, 71 *Σκαριωθ* ohne *ἀπό* hat); 13, 2 auch noch e (*a cariota*), dagegen d hier und sonst *a caryoto*. Hat Jo, wie nicht zu bezweifeln, irgendwo so geschrieben, so sicherlich an der ersten Stelle, wo er den Judas einführt, während er sich weiterhin des den Lesern bekannten *Ἰσκαριώτης* bedienen mochte. Wo der Vater genannt ist, gehört selbstverständlich *Ἰσκαριώτου*, wenn so zu lesen, zu *Σίμωνος* 13, 2(?). 26, wahrscheinlich aber auch *ἀπὸ Καρυώτου* trotz fehlenden Artikels: was nicht hindert, daß auch der Sohn der Mann von Karioth genannt wurde 12, 4; 14, 22. Über die Lage des Orts s. Bd. I[2], 392.

[18]) Über das Verhältnis von v. 66—70 zu Mt 16, 13—20; Mr 8, 27—30; Lc 9, 18—21 sei hier nur folgendes bemerkt: 1) Beide Erzählungen fallen in die Zeit nach Speisung der 5000. Während aber nach den Syn. inzwischen noch sehr bedeutsame Ereignisse vorgefallen sind Mt 14, 34—16, 12 und Jesus in verschiedenster Richtung ausgedehnte Wanderungen gemacht hat, bekommt man durch den innigen Zusammenhang von v. 66—70 mit v. 60—65 und dadurch, daß erst 7, 1 von dem Umherwandern in Galiläa gesagt ist, den Eindruck, daß Jo die Scene nahe an die Rede vom Lebens-

Wie 6, 1 geht Jo 7, 1 mit einem *μετὰ ταῦτα* über einen längeren, keineswegs ereignislosen Zeitraum hinweg; jedoch mit dem Unterschied, daß er hier nicht wie dort sofort ein nach Ablauf des Zeitraums eingetretenes Einzelereignis berichtet, sondern in bezug auf die übrigens mit Schweigen übergangenen Zwischenzeit bemerkt, daß Jesus während derselben in Galiläa umherzog,[19]) also zunächst das Passa, dessen Nähe 6, 4 erwähnt war, unbesucht ließ. Daß die Zeit des Fernbleibens von Judäa bis zum nächsten Laubhüttenfest, also über ein volles Halbjahr von 6, 1—71 an sich erstreckte, erfahren wir erst durch v. 2, aber mit völliger Sicherheit; denn die Verhandlung, welche Jesus kurz vor dem Laubhüttenfest mit seinen Brüdern (3—8) zu führen hatte, setzt dies voraus, und die Disputation in Jerusalem (15 ff.) zeigt, daß Jesus seit dem c. 5 berichteten Besuch des Judenfestes d. h. des Hüttenfestes (oben S. 271 f.), also während des ganzen zwischen 5, 1 und 7, 2 fallenden Jahres nicht wieder in Jerusalem gewesen war. Er mied die Hauptstadt und deren Umgebung während dieses ganzen Jahres, weil der tötliche Haß der Judenschaft, welchen er sich wegen angeblicher Sabbathschändung und Gotteslästerung zugezogen hatte (5, 16—18;

---

brot und somit an die Speisung herangerückt, also erheblich früher gelegt haben wollte, als die Syn. das durch sie berühmt gewordene Bekenntnis des Petrus. 2) Die Frage Jesu, welche das Bekenntnis hervorlockt, und die Worte, womit er darauf antwortet, sind hier und dort völlig verschieden. 3) Die trotzdem vorhandene Ähnlichkeit beschränkt sich darauf, daß Petrus hier wie dort im Namen der Mitjünger wesentlich das gleiche Bekenntnis von der Würde Jesu ablegt. Das Verhältnis wird also ein ähnliches sein, wie zwischen Jo 6, 27—59 und Mr 14, 22—25 oder zwischen Jo 12, 27 ff. und Mr 14, 32—42.

[19]) Zu *περιπατεῖν* cf 11, 54, von der Hin- und Herbewegung in größerem Raum auch 10, 23; Ap 21, 24 und bildlich 8, 12; 12, 35; 1 Jo 1, 6 f. Dafür *περιάγειν* Mt 4, 23; 9, 35, *ἀναστρέφεσθαι* Mt 17, 22 (Bd I², 560 A 17); 2 Kr 1, 12, *διέρχεσθαι* Lc 9, 6; AG 10, 38. — Der Text von ℵ*D, Ss Sc S¹ und fast allen Lat. *μετὰ ταῦτα περιεπάτει ὁ Ἰ.* befremdete, weil Jesus ja nicht erst nach der Speisung der 5000, sondern schon lange vorher in Galiläa umherzog. Daher wurde der starke Ton des *μετὰ ταῦτα* abgeschwächt, zuerst durch Vorschiebung eines *καὶ* (so schon B C), später durch Zurückstellung der Zeitangabe hinter *περιεπάτει ὁ Ἰ.* (so Ol Γ Δ . . .). N schrieb vollends *καὶ περιεπάτει μετ᾽ αὐτῶν ὁ Ἰ.* Ganz unerklärlich ist mir, woher Epiph. haer. 78, 10 (Dind. III, 509, 32. 877) *Ἰδουμαίᾳ* statt *Γαλιλαίᾳ* hat, was doch nur als Verschreibung aus *Ἰουδαίᾳ* begreiflich wäre und als solche öfter vorkommt z. B. Eus. Topogr. ed. Klostermann 46, 6; 92, 9; 194, 16. 18. Von einer ähnlich sonderbaren Zerstreutheit zeugt *Γαλιλαίαν* statt *Ἰουδαίαν* in D zu v. 3. — Neben *οὐ γὰρ ἤθελεν* ist *οὐ γὰρ εἶχεν ἐξουσίαν* bezeugt durch Chrys. (der sich über diesen Text als Exeget verbreitet), Sc (nicht so Ss S¹ S³ Sh), a b ff² l r (*habebat potestatem*), indirekt auch e (*habebat voluntatem*); denn wer würde *ἤθελεν* so übersetzen; *voluntatem* ist vielmehr Emendation, vielleicht aus demselben Grunde wie das *ἤθελεν* des Text. rec. Der Ausdruck der bei Lat. und Syr. ursprünglichen LA ist echt johanneisch cf Jo 10, 18; 19, 10 f.; Ap 11, 6; 14, 18; 16, 9; 18, 1; 20, 6, überhaupt bei Jo *ἐξουσία* häufig: 8 mal im Ev, 20 mal in Ap.

7, 13. 19 ff. 25), bei der nächsten Begegnung mit den maßgebenden Kreisen in Jerusalem zu der Katastrophe führen konnte, für welche er die Zeit noch nicht gekommen erachtete. Die Erzählung eines einzelnen Vorkommnisses aus dem Ende der Zeit des Umherwanderns in Galiläa wird durch die Bemerkung eingeleitet, daß das Judenfest, d. h. das Hüttenfest nahe bevorstand (2). Daß Jo hier dieses Fest nicht nur mit dem ihm geläufigen Namen *ἡ ἑορτή* (הֶחָג, aram. חַגָּא s. oben S. 272) bezeichnet und sich auch nicht daran genügen läßt, es wie 5, 1 durch das zugesetzte *τῶν Ἰουδαίων* als das volkstümlichste Hauptfest der Juden zu charakterisiren, erklärt sich wohl daraus, daß ihm die Beziehung mehr als eines der Worte, die Jesus zur Zeit dieses Festes und in den ersten Tagen nach demselben in Jerusalem gesprochen hat, zu den Bräuchen des Hüttenfestes bedeutsam erscheint (s. unten zu 7, 37 f.; 8, 12. 56; 9, 7). Wenn die Brüder aus Anlaß der Nähe des Hüttenfestes (3 *εἶπον οὖν*) zu ihm sagen: „Begib dich von hier hinweg und ziehe nach Judäa", so ist dies eine Aufforderung, zum Fest nach Jerusalem zu reisen. Der Ausdruck aber, worin sie gekleidet wird, und was sie weiter sagen, zeigt, daß Jesus nach Meinung seiner Brüder die Gelegenheit dieses aus allen Landesteilen besonders stark besuchten Festes benutzen soll, um fortan den Schauplatz seiner Tätigkeit von Galiläa nach Judäa zu verlegen. Dadurch soll er bewirken, daß auch seine Jünger die Taten, die er tut, zu sehen bekommen.[20]) Die spitze Rede lautet so, als ob die großen Taten, die seither in Galiläa geschehen waren (2, 1—11; 4, 46—54; 6, 1. 5—21), nicht von den Jüngern Jesu miterlebt worden seien, oder als ob die, welche sie gesehen, nicht seine Jünger seien. Damit rücken die Brüder ihm auf, daß der Schwarm seiner Jünger in Galiläa bis auf ein kleines Häuflein seit Monaten sich verlaufen hat (6, 66), und seine anfängliche Popularität sichtlich dahingeschwunden ist. Andrerseits müssen sie davon gehört haben, daß es ihm in Judäa gelungen war, eine große Jüngerschaft um sich zu sammeln (3, 26. 29; 4, 1 cf 2, 23), die sich nicht von ihm losgesagt, sondern die er verlassen hatte. Dort also ist seine Jüngerschaft zu suchen, wenn er überhaupt noch eine hat. Nicht nur die wankelmütigen Volkshaufen Galiläas, über die er selbst so viel zu klagen hat (4, 48; 6, 36; Mt 11, 16—24), sondern auch die treue Jüngerschaft in Judäa soll er seine Taten sehen lassen. Mit den Worten: „denn niemand tut etwas im Verborgenen und trachtet darnach, selbst in der Öffentlichkeit zu sein"[21]) erklären

[20]) Ein merkwürdiges Gegenstück zu Lc 4, 23.

[21]) Zu *οὐδείς κτλ.* cf Lc 5, 36 f, zugleich zur Sache Lc 8, 16; 11, 33 = Mt 5, 15. Den Gegensatz zu *ἐν κρυπτῷ* bildet 7, 10 *φανερῶς*, 18, 20 (neben *παρρησίᾳ λαλεῖν*) die jedermann zugänglichen Versammlungslokale, hier nur *ἐν παρρησίᾳ*, ein den Juden als Fremdwort aus dem Griech. sehr

die Brüder es für einen unvernünftigen Selbstwiderspruch und ein zweckwidriges Verfahren, daß Jesus seine Wirksamkeit im verborgenen Winkel entfaltet und zugleich für seine Person Ansprüche erhebt, die nur im hellen Licht der Öffentlichkeit ihre Erfüllung finden können. Der Messias muß herrschen; Davids Stammland Judäa und Davids Residenz Jerusalem sind die Orte, wo er seinen Thron aufschlagen, und von wo er sein Volk und die Welt beherrschen soll. Eben dazu fordern ihn die Worte auf *φανέρωσον σεαυτὸν τῷ κόσμῳ*. Der vorangestellte Bedingungssatz *εἰ ταῦτα ποιεῖς* kann sich nur auf die Taten beziehen, die Jesus seit längerer Zeit in Galiläa tut (3) und eben damit, wie die Brüder urteilen, törichter Weise im Verborgenen tut (4[a]); er kann darum aber auch nicht die wunderbare Größe oder die Tatsächlichkeit dieser Werke in Zweifel ziehen, welche die Brüder vielmehr voll anerkennen; meinen sie doch, daß er dieselben Taten in Judäa tun und eben dadurch der Welt sich offenbaren solle. Der Sinn des Bedingungssatzes kann also nur sein: wenn du, wie es tatsächlich der Fall ist,[22]) diese Werke tust, welche wohl geeignet wären, die hohen Ansprüche zu rechtfertigen, die du erhebst, so ziehe auch die richtige Konsequenz daraus; offenbare dich aller Welt an dem dafür angemessenen Ort. Diese wenig freundlich und noch weniger ehrerbietig klingende Aufforderung fühlt Jo das Bedürfnis durch die Bemerkung zu erläutern: „denn auch seine Brüder glaubten nicht an ihn" (5). Für die ersten Leser bedurfte es nicht der Einschränkung dieser Aussage auf jene Zeit durch ein *τότε*, welches vom 2. Jahrhundert an hier und da zugesetzt wurde;[23]) denn es war bekannt, daß die Brüder Jesu seit den Tagen der Auferstehung gläubige Zeugen ihres Bruders gewesen sind.[24]) Ein halbes Jahr

---

geläufiger Ausdruck (בפרהסיא s. Krauß Lehnwörter II, 481; Schlatter S. 81. 84 zu 7, 4. 13), daher auch von Sh hier beibehalten; von Jo im Ev und 1 Jo im ganzen 13mal gebraucht, sowohl vom Leben und Handeln in der Öffentlichkeit (cf Kl 2, 15), als von freimütigem, unverhohlenem Reden (Jo 10, 24; 11, 14; 16, 25. 29), als von der zuversichtlichen Stimmung (1 Jo 2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14). — Das *αὐτός* (so auch SsS[1]S[3]Sh) hinter *ζητεῖ* haben b (*propalam esse*) e (*in auctoritate esse*) Sc („daß er [oder es] in der Öffentlichkeit sei") nicht ausgedrückt, BD*d, Sah Kopt in *αὐτό* verwandelt.

[22]) So *εἰ* c. ind. praes. Jo 5, 47; 7, 23; 8, 46; 10, 38; 13, 17; 18, 8; auch c. aor. 3, 12[a]; 10, 35; 13, 14; 15, 20. Dieses *εἰ* ist kaum noch von *ἐπεί* zu unterscheiden.

[23]) SsSc *ἕως τότε γὰρ οὐδέ κτλ.*, *τότε* hinter *γάρ* a c ff[2] q, hinter *αὐτοῦ* e f l, hinter *ἐπίστευον* b d r, hinter *αὐτόν* D. Im Hinblick auf ihr späteres Gläubigwerden gebraucht auch Cyr. I, 582, 26; 583, 24. 28 wiederholt ein *οὔπω*.

[24]) AG 1, 14; 1 Kr 15, 7 (cf Hebräerev. frgm. 18 GK II, 700); 1 Kr 9, 5; Gl 1, 19; 2, 9. Cf Forsch VI, 328 ff. Das allein mögliche Verständnis findet man bei den griech. Exegeten, welche vor Hieronymus oder doch unabhängig von diesem schrieben: Chrys., welcher ausdrücklich den Bischof Jk und dessen Bruder Judas unter die damals noch ungläubigen Brüder

vor seinem Tode gehörten sie zu den nicht an ihn Glaubenden. Es handelt sich aber nicht um ein Nichtglauben in bezug auf eine einzelne Tatsache oder Wahrheit, an dessen Stelle später ein eben hierauf bezüglicher Glauben treten konnte (2, 22; 20, 8 f.), sondern, da *πιστεύειν εἰς αὐτόν* sc. *τὸν υἱόν* (3, 16. 18. 36; 4, 39; 6, 29. 35. 47 etc.) überall die gläubige Anerkennung Jesu als das, wofür er gelten wollte, und den grundsätzlichen Anschluß an ihn bedeutet, um die Verneinung eben dieser Stellungnahme zu Jesus. Auch nicht von einer vorübergehenden Glaubensschwäche oder einem Rückfall in Unglauben ist die Rede (14, 8—11; 20, 24—29), sondern, wie das Imperf. *ἐπίστευον*, woneben *ἐπίστευσαν* nur schwach bezeugt ist, sagen will, von dem regelmäßigen Verhalten. Es galt damals auch von ihnen noch, was 12, 37 vom jüdischen Volk in seiner Mehrheit oder Gesamtheit gesagt ist: trotz aller Zeichen, deren Tatsächlichkeit und Wunderbarkeit sie nicht bestritten, verweigerten sie ihrem Bruder die gläubige Anerkennung, die er begehrte. Daß sie sich selbst nicht zu seinen Jüngern rechneten, sagen sie überdies deutlich genug, indem sie von der Jüngerschaft Jesu als einer besonderen Menschenklasse reden, ohne sich einzuschließen oder den Begriff durch irgend etwas so einzuschränken, daß sie selbst dadurch stillschweigend ausgeschlossen wären (3 *καὶ οἱ μαθηταί σου*). Daß vollends der eine oder andere dieser Brüder Jesu zum Kreise der längst erwählten Apostel gehört haben sollte, welche durch den Mund des Petrus schon früher einmal (6, 68 f.) oder mehrmals (s. A 18) ihren Glauben an Jesus zur Freude ihres Meisters bekannt hatten, ist eine mit dem vorliegenden Text unvereinbare, aber überhaupt haltlose Annahme. Sie stehen nicht

---

einbegreift, und Cyrill I, 583, der sie für Söhne Josephs hält und sagt, daß sie erst später gläubig geworden und sogar den Namen Apostel sich verdient haben. Der Versuch von Fr. Maier (Bibl. Ztschr. IV, 262 f.), durch Berufung auf 1 Kr 9, 5 und meine Auslegung dieser Stelle es als möglich zu erweisen, daß Jo 7, 1—10 nur zwei von den 4 Brüdern Jesu gemeint und die beiden angeblich zu den Brüdern gehörigen Apostel Jakobus, Alphäi Sohn und Judas ausgenommen seien, findet seine Widerlegung schon Forsch VI, 333. 354 f. In 1 Kr 9, 5 handelt es sich um das Recht des Pl und seiner Missionsgehilfen, Barnabas u. a., auf ihren Predigtreisen eine Christin als Eheweib mit sich zu führen (*περιάγειν*). Als Beispiele für dieses Recht können selbstverständlich nur solche Männer genannt werden, welche als Missionare in der Welt umherziehen. Das zu *ὡς οἱ λοιποὶ κτλ.* zu ergänzende Prädikat *ἀδελφὰς γυναῖκας περιάγουσιν* beschränkt das Subjekt auf die Wanderprediger und zwar auf die verheirateten Wanderprediger und schließt den Herrnbruder Jk aus. Dagegen enthält das Prädikat *οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν* Jo 7, 5 nichts, was den Sinn des Subjekts einzuschränken geeignet wäre. Auch von einer *praedicatio a potiori* könnte nicht die Rede sein, wenn von den 4 Brüdern 2 gläubige und als Apostel die anderen überragende Brüder auszunehmen wären. Jo mußte, wenn er diese Erfindung des Hieronymus im voraus bestätigen wollte, 7, 3 mindestens schreiben: *δύο ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ* cf 1, 35.

nur außerhalb des Apostelkreises, sondern bilden auch einen Gegensatz zur Jüngerschaft (Mt 12, 46—50 Bd I, 471). Andrerseits unterscheiden sie sich zu ihrem Vorteil von denjenigen, die sich ehemals als Jünger an Jesus angeschlossen, eine Zeit lang mit halbem Herzen bei ihm ausgehalten, neuerdings aber sich von ihm losgesagt hatten, um ihre eigenen Wege zu gehen (6, 64. 66). Sie sind wohl unzufrieden mit Jesus, aber sie sind im Verkehr mit ihm geblieben; sie suchen ihn zu beeinflussen; und welche Glut und Ungeduld des Verlangens, ihn von aller Welt anerkannt zu sehen, spricht sich in ihren leidenschaftlichen Worten aus! Jesus verzichtet darauf, sie alsbald umzustimmen. Mit staunenswerter Ruhe spricht er von dem für jetzt unversöhnlichen Gegensatz ihrer und seiner Denkweise. Daß er sich noch ganz anders wie bisher der Welt offenbaren müsse, und daß in Jerus. die Entscheidung fallen werde, bestreitet er nicht. Er stellt der Aufforderung seiner Brüder nur die Versicherung gegenüber, daß sein Zeitpunkt, d. h. nach dem Zusammenhang der für seine rückhaltlose Selbstoffenbarung geeignete Zeitpunkt [24a]) noch nicht da sei (cf 2, 4 oben S. 152 f.). Wenn er im Gegensatz hiezu sagt, daß der Zeitpunkt seiner Brüder jederzeit bereit stehe, kann damit natürlich nicht das Urteil ausgesprochen sein, daß sie stets den rechten Zeitpunkt für alles ihr Tun zu treffen wissen, sondern nur, daß ihnen, die keinem höheren Beruf leben, und nicht wie Jesus (5, 19) in allem Tun und Lassen auf den Wink Gottes warten, jede Zeit zur Ausführung ihrer Absichten gelegen scheine. Sie haben dabei auch nicht zu befürchten, was Jesus zwar auch nicht für sich zu fürchten, aber doch zu bedenken hat, daß sie den Haß der Welt zu erfahren bekommen, wenn sie ihre Absichten ausführen. Sie kann die Welt nicht hassen, d. h. dies wäre wider die Natur, weil sie, in scharfem Unterschied von den Aposteln, die Jesus erwählt hat (15, 19), selbst der Welt angehören und weltlich gesinnt sind. Jesum dagegen haßt die Welt, weil er über sie zeugt, daß ihre Taten böse sind (7). Er müßte seinem Beruf und sich selber untreu werden, wenn er darauf verzichten wollte, von der unsittlichen Lebensrichtung der Welt, wie sie ist, strafendes Zeugnis abzulegen. So hat es sich bei dem ersten Auftreten in Jerus. gezeigt (2, 13—25); und wenn er bei seinem zweiten Auftreten nicht der Angreifende war, sondern eine gute Tat, welche er getan, gegen Angriffe zu verteidigen

---

[24a]) Cf *ἡ ὥρα μου* 2, 4 (oben S. 152); 7, 30; 8, 20; 13, 1. Während *ὥρα* = aram. שַׁעְתָּא ist, mag das synonyme *καιρός* (bei Jo nur 7, 6. 8 cf Ap 1, 3; 11, 18; 22, 10) = hebr. זְמָן, aram. זִמְנָא sein cf Schlatter S. 81, zumal das folgende *ἕτοιμος* genaue Übersetzung des Part. pass. זְמִין ist, so daß sich eine sehr glaubliche Paronomasie ergeben würde. Unmöglich wäre sonst auch nicht das als Fremdwort eingebürgerte קירס = *καιρός* (s. Krauß II, 540), welches Sh (קירוס) hier und oftmals beibehält.

hatte, so gestaltete sich seine Verteidigungsrede doch zu einer Anklage auf Ehrgeiz und Lieblosigkeit als Ursache des Unglaubens (5, 41 ff). Seitdem ist er ein Gegenstand tötlichen Hasses der tonangebenden Kreise in Jerus. (5, 16. 18; 7, 1. 11. 19 ff.). Daß die Menschen in ihrer Mehrheit der durch ihn gebrachten Offenbarung des Heils abgeneigt sei, hatte er frühe erfahren (3, 19); aber er benannte diese Menschen noch nicht mit dem Namen der Welt, welche ein Gegenstand der Liebe Gottes, und welche zu retten der Zweck seiner Sendung sei (3, 16 f.; 4, 42; 6, 33. 51). Jetzt, da seine Brüder ihn auffordern, sich in Jerus. der Welt zu offenbaren, greift er das Wort auf. Die Welt, wie er sie dort kennen gelernt hat, das durch die vornehme Priesterschaft und die Rabbinen beherrschte und vertretene Volk haßt ihn und sein strafendes Zeugnis. Wenn er sich dieser Welt noch einmal und noch deutlicher offenbart, dann wird allem Anschein nach die mörderische Absicht zur Tat werden. Darum spricht er zu seinen Brüdern: „Ziehet ihr hinauf zum Fest; ich ziehe nicht hinauf zu diesem Fest; denn mein Zeitpunkt ist noch nicht völlig eingetreten“.[25]) Um welches Fest es sich handelte, brauchte den Brüdern nicht gesagt zu werden. Wenn daher Jesus da, wo er von demselben Fest, das die Brüder besuchen mögen, verneint, daß er es besuchen werde, dieses durch *τὴν ἑορτὴν ταύτην* von einem anderen Fest oder mehreren solchen demonstrativ unterscheidet, so liegt am Tage, daß er ein späteres Fest im Auge hat, welches er wieder besuchen wird, und an welchem sein Schicksal sich erfüllen wird. Die ersten Leser, welche wußten, daß dies bei Gelegenheit eines Besuchs des Passafestes geschehen ist, sollten und mußten an dieses denken. Warum aber sollte Jesus

[25]) Zu *πεπλήρωται* cf 3, 29 oben S. 218 A 12. Nur hinter dem 2. *ἑορτήν* ist *ταύτην* zu lesen mit BDKLN . . ., Ss, Sah Kopt, den älteren Lat. In Sd ist nur der 2. Satz erhalten mit *ταύτην*. Ganz vereinzelt steht Sc mit *ταύτην* im 1., ohne dieses im 2. Satz. Ebenso sicher ist *οὐκ* (nicht *οὔπω*) *ἀναβαίνω*, denn 1) mußte *οὐκ* wegen des Widerspruchs zwischen diesem Wort und dem nachfolgenden Verhalten Jesu (10) einen Anstoß bieten, der durch *οὔπω* leicht zu beseitigen war; 2) ist *οὐκ* bei den Syr. nachweislich älter (Ss Sc Sd) als *οὔπω* oder ein anderes gleichbedeutendes Wort, und ersteres bei den Lat. fast ausschließlich bezeugt (auch Vulg, nur f q d *nondum*). Daher verdienen ℵ D K M *Π*, Kopt, Porphyr. Epiph. Cyr. mehr Glauben als B L N . . ., Sah, Goth. 3) Die jüngeren Syrer haben hier wahrscheinlich nicht *οὔπω*, sondern wie Chrys. *οὐκ ἀναβ. ἄρτι* (von diesem nachher durch *οὐ . . . νῦν τουτέστιν μεθ' ὑμῶν* wiedergegeben) gelesen. Während nämlich S¹, mit dem auch Thdr syr. 172, 19; 173, 7. 8 übereinstimmt, v. 6 *οὔπω* durch עדמא להשׁא לא (so auch Ss Sc) und v. 8ᶜ durch לא עדכיל (Ss Sc hier wie v. 6) wiedergibt, hat er v. 8ᵇ dafür לא השׁא. Wesentlich ebenso S³ v. 8ᵇ השׁא לא, dagegen v. 6. 8ᶜ לא עדכיל. Das zu v. 8ᵇ am Rand von S³ griech. geschriebene *οὔπω* ist nicht das Original der Übersetzung von S¹S³, sondern die damit gleichbedeutende LA einer von Thomas verglichenen griech. Hs. Sh übersetzt an allen 3 Stellen ein *οὔπω* durch [illegible] mit Negation, nur 8ᵇ ohne das dort unpassende עד davor.

selbst, der schon vor Jahr und Tag das prophetische Wort des Täufers 1, 29 (oben S. 118 f.) gehört hatte, nicht seither dessen gewiß geworden sein, daß der Kampf mit der Judenschaft, welcher an einem Passa begonnen hatte (2, 13 ff.), auch an einem Passa mit seiner schon bei dem ersten Passabesuch von ihm geweissagten Tötung (2, 19) endigen werde? Dadurch wurde die negative Erkenntnis, daß die Zeit seines irdischen Wirkens noch nicht abgelaufen und die Stunde der Entscheidung noch nicht gekommen sei, positiv ergänzt und bestätigt. Durch beides bestimmt, wollte Jesus das diesmalige Hüttenfest nicht besuchen und blieb seinerseits (*αὐτός*) in Galiläa (9). Kaum aber sind seine Brüder zum Fest nach Jerus. gezogen, so tut auch er dasselbe (10 [a]). Man begreift, daß man zu einer Zeit, da das Bild des wirklichen Lebens Jesu bereits verblaßt und durch dogmatische Urteile verdunkelt war, lebhaften Anstoß daran nahm, daß Jesus einen Entschluß unbedingt ausgesprochen und wenige Tage darauf das Gegenteil getan haben sollte. Den Anstoß durch kleine Textänderungen zu beseitigen,[26]) lag um so näher als einerseits der Neoplatoniker Porphyrius diese Stelle als Anlaß zu einem scharfen moralischen Angriff auf den Charakter Jesu benutzt hatte, und andrerseits die Zurechtlegungen des ursprünglichen Textes durch die kirchlichen Ausleger dem schlichten Verstand wenig einleuchten konnten. Unser Ev, welcher Jesus von Anfang bis zu Ende gerade auch in bezug auf sein Berufswirken als den allezeit lernenden Schüler, als den auf den Wink seines Gottes wartenden Knecht und als den seines Vaters Willen im Gebet su henden Sohn darstellt, findet nichts

---

[26]) Außer der Änderung von *οὐκ ἀναβαίνω* (8 s. A 25) gehört dahin wahrscheinlich auch die Umstellung von *εἰς τὴν ἑορτήν* (10), was mit D Ol $\Gamma \Delta \Lambda$ . . ., Ss Sc S³, a b e . . ., Vulg, Goth hinter *ἀνέβη* zu stellen ist, hinter *ἀδ. αὐτοῦ* (ℵ B K L N T . . ., Sah Kopt, S¹ Sh). Cyr., der so las, wird nicht der erste gewesen sein, der die Ausgleichung mit v. 8 darin fand, daß Jesus nur die Beteiligung an der jüdischen Feier des Hüttenfestes abgelehnt habe (I, 587—593 cf Ammonius bei Cramer p. 262). Dann durfte aber v. 10 nicht von Jesus gesagt sein, daß er zum Fest gereist sei, sondern nur von seinen Brüdern. Wenig klar ist, was Aug. z. St. bemerkt. Ganz konfus Epiph. 51, 25: Jesus sage in geheimnisvoller Rede, er wolle an diesem Fest (*ἐν τῇ ἑορτῇ ἐκείνῃ*) nicht zum Tempel hinaufgehen (so trotz Jo 7, 14) oder zum Kreuz und zum Himmel hinauf. Ephraim im Kommentar zu Sd (Moes. 167; Hill 102) versteht v. 8 gleichfalls von der Erhöhung ans Kreuz und pocht auf den ihm vorliegenden, sonst völlig unbezeugten Text: *ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ* statt *εἰς τὴν ἑορτὴν ταύτην*. Hat Tatian so geschrieben? und steht Epiph. unter dem Einfluß eines Exegeten, der ebenso las? Hier. dial. c. Pelag. II, 17 konstatirt den formalen Widerspruch zwischen v. 8 und 10 und sagt zum Schluß der Erörterung *Latrat Porphyrius, inconstantiae ac mutationis accusat, nesciens omnia scandala ad carnem esse referenda.* Ein wunderliches Mittel, über das Skandalon hinwegzukommen! Besser daran waren die Antiochener Chrys. Thdr mit ihrem unechten *οὔπω* oder *οὐκ . . . ἄρτι* v. 8 s. vorige A.

Anstößiges darin, daß Jesus nach Maßgabe dieser fortschreitenden Unterweisungen und Anweisungen von oben seine Absichten und Entschlüsse in bezug auf einzelnes Handeln geändert hat. In wenigen Augenblicken läßt er 2, 3—8 einen solchen Umschwung sich vollziehen. Im vorliegenden Fall sind es Tage des Wartens, nach deren Ablauf Jesus tut, dessen er sich vorher geweigert hat, und nicht wesentlich anders verhält es sich mit den 2 Tagen des Fernbleibens und Wartens 11, 6. Von einem Irrtum Jesu ist an keiner dieser Stellen die Rede, sondern nur von einem anfänglichen Nochnichtwissen, welches im rechten Augenblick dem erforderlichen Wissen Platz macht. Er hat sich nicht geirrt, als er sagte, daß seine Stunde oder sein Zeitpunkt noch nicht gekommen und da sei (2, 4; 7, 6), und er hat diese Aussagen weder durch Wort noch durch Tat widerrufen. Was ihm aber noch fehlte, als er so sprach, war die Gewißheit, daß und wie er trotz solcher Erkenntnis tun dürfe, was er ohne solche Gewißheit nicht tun durfte und wollte. Inzwischen wird ihm klar, daß er das Hüttenfest besuchen könne, obwohl die Zeit seiner rückhaltlosen Bezeugung vor der Welt und damit der letzten Betätigung des Hasses der Welt gegen sein Zeugnis noch nicht gekommen sei. Dementsprechend handelt er. Er reist nach Jerus., aber mit tunlicher Vermeidung jedes Aufsehns: *οὐ φανερῶς, ἀλλ' ἐν κρυπτῷ.*[27]) Er reiste jedenfalls nicht mit den Pilgerscharen von Galiläa, mit welchen die Brüder schon mehrere Tage früher gereist waren; erst um die Mitte des 7 oder 8 Tage dauernden Festes kam er in Jerus. an (14). Äußerungen der Volksstimmung, wie sie 6, 14f.; 12, 13ff. berichtet sind, waren dadurch ausgeschlossen. Seine Apostel jedoch, die ihn nicht mehr verlassen wollten (6, 68), haben ihn bei der Wanderung auf den leer gewordenen Straßen des Landes begleitet (9, 2). Während der ersten Festtage wird seine Abwesenheit in Jerus. bemerkt. Die Juden, d. h. auch 7, 11. 13 wieder die in Jerus. ansässigen amtlichen Vertreter der Judenschaft, erkundigen sich nach seinem Verbleib. Die im Jahr zuvor gefaßte Absicht, sich seiner Person zu bemächtigen (5, 18), haben jene nicht aufgegeben. Das dazwischenliegende Jahr war von der Prophetentätigkeit Jesu in Galiläa ausgefüllt, und diese hatten die Regierenden in Jerus. im Auge behalten (Mt 15, 1; 16, 1). Sie erwarteten von ihm, was seine Brüder von ihm forderten. Auch unter der Volksmenge, die zum größeren Teil aus Festpilgern bestand, wird von ihm gesprochen. Die Einen erklären ihn für einen guten Mann (Mt 12, 35; Mr 10, 17; Lc 23, 50; AG 11, 34); andere widersprechen und be-

[27]) So ohne das abschwächende *ὡς* vor *ἐν κρυπτῷ* mit ℵD, Ss Sc, a b d e r, Sah, wahrscheinlich auch noch Cyr. (I, 592, 10 *μόλις καὶ λεληθότως*, p. 590, 26 nur nach einer Hs *ὡς*). Bei den Syr, Lat u. Ägyptern ist *ὡς* nachweislich die jüngere LA.

zeichnen ihn als einen Volksverführer (12 cf 47; Mt 27, 63). Auf die Ersteren bezieht sich die Bemerkung (13), daß niemand, also auch die freundlicher Urteilenden aus Furcht vor den Regierenden (cf 9, 22; 19, 38; 20, 19) nicht wagten, laut und geradeheraus ihre Meinung über Jesus zu äußern. Sie wären in Gefahr geraten, als seine Anhänger verdächtigt zu werden (52).

4. Jesus auf dem Laubhüttenfest 7, 14—52. An welchem der 7 Tage des Festes Jesus in Jerus. ankam, wird nicht gesagt, sondern nur, daß die Festzeit bereits zur Hälfte abgelaufen war, als er sich zuerst im Tempel sehen ließ (14).[28]) Da wir durch v. 37 an den letzten Festtag versetzt werden, und das Verhältnis von 8, 12—10, 21 zu den vorangegangenen Festtagen nicht näher angegeben ist, so stellt sich 7, 14—44 mit dem zwar zeitlich auch nicht bestimmten, aber sachlich enge damit verbundenen Bericht v. 45—52 als ein Abschnitt für sich dar. Innerhalb desselben werden, wie bis dahin noch nicht, die verschiedenen Menschenklassen unterschieden, mit welchen es Jesus in Jerus. zu tun hatte. Neben den Einwohnern der Hauptstadt (25) steht der viel häufiger erwähnte *ὄχλος* (12. 20. 31. 40. 43. 49), das sind die Haufen der Festpilger aus allen Teilen des Landes, welche nach Ablauf des Festes (8, 12—10, 21) verschwunden sind und, abgesehen von 11, 42, erst wieder in der Passazeit (12, 9 ff.) erwähnt werden. Von den Jerusalemern, die sich über die Gesinnungen und Absichten ihrer Regierung unterhalten (25—27), heben sich ab *οἱ Ἰουδαῖοι* (11. 13. 15. 35) d. h., wie besonders v. 13 zeigt, die maßgebenden, in der einen oder anderen Weise an der Regierung beteiligten Personen. Unter diesen wiederum werden die Pharisäer von den Oberpriestern als den eigentlich Regierenden unterschieden (32. 35. 47 f.), obwohl auch Pharisäer wie Nikodemus (50 cf 3, 1) an der Regierung beteiligt sind, im Synedrium Sitz und Stimme haben. Ganz abweichend von den beiden früheren Besuchen ist das diesmalige Auftreten Jesu in Jerus. Mit einer von heiligem Zorn eingegebenen Handlung begann er 2, 14; wir hören von Wundertaten, welche folgten (2, 23; 3, 2[b]; 4, 45), und erfahren nur beiläufig, daß diese eine Lehrtätigkeit begleiteten (3, 2[a]. 11). Das zweite Mal vollzieht Jesus, von Mitleid ergriffen, eine einzige Heilungstat (5, 1—14 cf 7, 21) und verteidigt sie gegen die Anklagen der „Juden". Nicht einmal dem Geheilten macht er sich

[28]) Aus v. 11 (*ἐν τῇ ἑορτῇ*) folgt nicht, daß Jesus in den ersten Tagen des Festes noch nicht in oder bei Jerus., etwa in Bethanien, angekommen war. Nach v. 14 ist wahrscheinlicher, daß das *κρυπτῶς* (10) auch noch nach Vollendung der Reise eine Weile andauerte. — Zu *ἀνέβη* v. 14 ist zu bedenken, daß der Tempel auf einer Höhe, dem הר הבית liegt, zu dem man aus der Stadt emporsteigt Lc 18, 10; AG 3, 1; 2 Reg 19, 14; 20, 5. 8; Schlatter S. 84.

persönlich bekannt; von eigentlicher Lehrtätigkeit verlautet überhaupt nichts. Beide Male ist Jesus nicht als Prediger seines Volkes, sondern als Festpilger nach Jerus. gekommen. Nicht ein vorgefaßter Plan, sondern eine Eingebung des Augenblicks war es, was ihm den Anstoß zum Handeln gab, und ungesucht schloß sich an die Tat eine weitere Selbstbezeugung, das erste Mal eine umfassendere in Wort und Tat vor allem Volk, das zweite Mal eine solche, die sich auf die Rechtfertigung der einen Tat gegenüber der Anklage auf Gesetzesübertretung beschränkte. Diesmal dagegen kommt er nach zögernder Überlegung und mit dem Entschluß, die Entscheidung in dem schon vor Jahresfrist nach Absicht der Gegner auf seine Tötung abzielenden Kampf mit den amtlichen Vertretern des Judentums hintanzuhalten. Er tut während der Festtage nichts auffälliges oder anstößiges, sondern sein Geschäft ist ein Lehren in den Hallen und Höfen des Tempelplatzes, „wo alle Juden zusammenkommen". [29]) Über sein Lehren wundern sich „die Juden" (15), von denen v. 20 die gleichfalls anwesende Volksmenge unterschieden wird. Also Leute wie die, mit denen es Jesus 5, 10 ff. zu tun hatte (oben S. 284), haben nicht nur gesehen, daß Jesus wie ein Rabbi eine Zuhörerschaft um sich sammelt, sondern haben auch eine Weile seinem Vortrag zugehört und sprechen ihr Erstaunen darüber aus, daß er in seinem Vortrag schulmäßige Kenntnisse an den Tag lege, ohne sie doch auf schulmäßigem Wege erworben zu haben. Der an sich allgemeinere Ausdruck [30]) gewinnt nur dadurch, daß es sich um den religiösen Vortrag eines wie ein Rabbi auftretenden Lehrers handelt, und daß er von Leuten gebraucht wird, welche selbst rabbinische Bildung besitzen (cf 5, 39 oben S. 308), den engeren Sinn, daß Jesus sich als ein schriftkundiger Volkslehrer und gewandter Schriftausleger, als ein wirksamer Haggadist zeige, während er doch keine zunftmäßige, rabbinische Ausbildung bekommen habe cf Mt 13, 54 ff., Lc 4, 22. Er erscheint ihnen als ein genialer Autodidakt. Jesus aber weist diese unfreiwillige Anerkennung als völlig unzulänglich zurück, indem er seine Lehre zwar mit Nachdruck seine Lehre (*ἡ ἐμὴ διδ.*, nicht *ἡ διδ. μου*) nennt, also die Originalität seiner Lehre in gegensätzlichem Vergleich mit der Lehre anderer jüdischer

---

29) Cf 18, 20. Zu beachten ist das Imperf. *ἐδίδασκεν* 7, 14 cf auch 7, 46.

30) Artikelloses und jedes Attributs (2 Tm 3, 15 *τὰ ἱερὰ γρ.*) ermangelndes *γράμματα* kann nicht wie *αἱ γραφαί* die hl. Schriften bezeichnen. *Γράμματα μανθάνειν* heißt „lesen und schreiben lernen", überhaupt Elementarunterricht bekommen, Artemid. onirocr. I, 53; *διδάσκειν γρ.* „ein Schulmeister oder Sprachmeister sein" z. B. Demosth. de corona p. 315; Marcellus bei Eus. c. Marc. I, 3; *γρ. μὴ εἰδέναι* in den berl. äg. Urk. häufig z. B. nr. 351 „nicht schreiben können", ein *ἀγράμματος* sein. Letzteres ist aber auch allgemeinerer Bedeutung neben *ἰδιώτης* AG 4, 13; *τὰ πολλὰ γράμματα* die große Gelehrsamkeit, das viele Studiren AG 26, 24.

Religionslehrer (cf Mt 7, 29) behauptet, andrerseits aber in geistreichem Selbstwiderspruch versichert, daß sie doch nicht seine eigene Lehre sei, sondern die Lehre dessen, der ihn gesandt hat. Sie ist jenes nicht in dem Sinn, als ob er sie sich ausgedacht hätte; sie ist vielmehr Gottes Lehre, sofern der, welcher ihn gesandt hat, ihm auch den Inhalt der Lehre, deren Verkündigung sein Beruf ist, gegeben hat und immer aufs neue gibt. Was ihn zum Lehren befähigt, und sein Lehren zu einer Verkündigung göttlicher Wahrheit macht, ist nichts anderes, als daß er ein lernbegieriger und treuer Schüler Gottes ist.[31]) Er will nicht als ein originaler Geist bewundert sein, sondern fordert Anerkennung seiner Lehre als Gottes Lehre. Einen Weg, der zu solcher Anerkennung führt, zeigt er mit den Worten: „Wenn jemand sich entschließt, seinen (d. h. Gottes) Willen zu tun[32]), wird er in bezug auf die Lehre (die ich vortrage) erkennen, ob sie Gottes (Lehre) ist, oder ob ich von mir selbst aus rede“ (17). Die theoretische Frage nach dem Ursprung und damit auch nach dem Wert der Lehre Jesu will praktisch gelöst sein; dies aber nicht in dem Sinn, als ob hiemit den der Lehre Jesu kritisch oder skeptisch Gegenüberstehenden empfohlen würde, trotz ihrer theoretischen Bedenken mit der Betätigung der von Jesus gepredigten Wahrheiten einen Versuch zu machen. Denn, abgesehen davon, daß dies niemand mit ernstem und nachhaltigem Willen tun wird, der nicht schon von der Wahrheit der Lehre Jesu überzeugt ist, so stellt ja Jesus nicht im allgemeinen den W i l l e n der L e h r e, sondern den Willen G o t t e s s e i n e r Lehre und überhaupt Gott seiner eigenen Person gegenüber.[33]) Er versteht also unter dem Willen, welchen zu erfüllen es gilt, nicht den Willen Gottes, wie er selbst ihn deutet und neu verkündigt, sondern den längst verkündigten und von den Angeredeten anerkannten, in Gesetz und Propheten niedergelegten Willen Gottes. Wir haben hier wieder den schon 3, 20f.; 5, 23. 38—47; 6, 44. 65 und später wieder 8, 47; 14, 1; 18, 37 in mannigfaltigen Wendungen und Anwendungen ausgesprochenen Gedanken, daß die mit aufrichtigem und beharrlichem Ernst auf Gott gerichtete Sittlichkeit und Frömmigkeit zur gläubigen Anerkennung der göttlichen Sendung Jesu und der Wahrheit seiner Lehre führe. Aber auch jeder, der überhaupt noch eines sittlichen Urteils fähig

---

[31]) Cf Jo 8, 26. 28. 38. 40; 12, 49f.; 14, 10, auch 6, 45f.

[32]) Auch hier wie 6, 21 S. 324 bildet θέλειν keinen Gegensatz zu ποιεῖν, sondern umfaßt dieses mit; etwa so wie unser: „wer beflissen ist, den Willen Gottes zu tun“.

[33]) Es läßt sich nicht Mt 7, 21—23 vergleichen; denn erstens gilt dies Wort solchen, die sich zu Jesus als ihrem Herrn bekennen, und zweitens bildet es den Schluß einer ausführlichen Darlegung des Willens Gottes als des Vaters Jesu und seiner Jünger cf Bd I, 315f.

ist, könnte sich davon überzeugen, daß Jesus nicht ein gottloses Genie und ein selbstsüchtiger Demagog ist (cf v. 12). Denn „wer von sich aus redet, d. h. ohne Vollmacht dazu von Gott empfangen zu haben, sucht seine eigene Ehre". Ohne diesem durch die Erfahrung aller Zeiten bewährten Satz sein Gegenteil gegenüberzustellen, und ohne auch nur den Hörern das Urteil abzufordern, daß er selbst nicht seine eigene Ehre suche, zieht Jesus sofort unter Voraussetzung dieser unanfechtbaren Tatsache die Folgerung: „Wer aber die Ehre seines Auftraggebers sucht, der ist wahr und Ungerechtigkeit ist nicht in ihm" (18 ᵇ). Der Form nach ist auch dies, wie 18 ᵃ, ein gemeingiltiger, auf jeden Religionslehrer anwendbarer Satz. Die Freiheit von allem Ehrgeiz ist ein wesentliches Merkmal der rein und treu der Wahrheit allein zugewandten Gesinnung; und wo diese vorhanden ist, ist überhaupt alle Unsittlichkeit in Wort und Tat ausgeschlossen. Wie aber 18 ᵃ auf die angeredeten „Juden" seine Anwendung fordert und findet (5, 44; 12, 43), so 18 ᵇ auf Jesus (5, 41; 8, 50). Nicht nur von dem göttlichen Ursprung und somit von der Wahrheit seiner Lehre, sondern auch von der sittlichen Reinheit seiner Person muß jeder wahrhaft fromme und urteilsfähige Israelit sich überzeugen. Dieser letzte Gedanke führt ungezwungen auf die Anklagen, welche dieselben Leute, mit denen es Jesus hier zu tun hat, oder doch Angehörige desselben Kreises, bei dem vorjährigen Hüttenfest gegen ihn erhoben hatten (19—24 cf 5, 10—18). Weil Jesus während des ganzen zwischeninneliegenden Jahres Jerus. gemieden hatte, war nichts natürlicher, als daß er sofort bei der ersten Begegnung mit den „Juden" im Tempel auf die einzige bei dem letzten Festbesuch geschehene Heilungstat (21 ἓν ἔργον) und die dadurch veranlaßten Anklagen und feindseligen Pläne der Judenschaft (19 cf 5, 18) zurückgriff.[34] Diese Pläne waren nicht aufgegeben (7, 1), und bei den Jerusalemern waren sie unvergessen (11. 13. 25), während die diesmaligen Festpilger oder doch manche von ihnen

---

[34]) Ein ähnlicher Fall liegt 10, 22—30 im Verhältnis zu 10, 1—18 vor. Die Gründe, womit Bertling, Th. Stud. u. Krit. 1880 S. 351 ff.; Spitta, Zur Gesch. u. Lit. des Urchrist. I, 199 ff.; Wendt, Das Johannesev. S. 79 ff. die Annahme zu begründen versucht haben, daß der Abschnitt 7, 15—24 an falsche Stelle geraten sei und ursprünglich hinter 5, 47 gestanden habe, beruhen zum größten Teil auf einer schwer begreiflichen Nichtunterscheidung von *ὁ ὄχλος, οἱ Ἰουδαῖοι* und *τινὲς ἐκ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν*. Der Anschluß von 7, 15 an 5, 47 wäre ebenso unnatürlich, wie der an 7, 14 natürlich ist. Nicht die gewaltige Verteidigungsrede von c. 5 und die darin enthaltenen Hinweise auf die Schrift, in deren Buchstaben die Angeredeten das ewige Leben zu besitzen meinen, und deren weissagendes Zeugnis vom Messias sie überhören, sondern nur ein ruhiger, auf einen Schrifttext bezüglicher Lehrvortrag kann Anlaß zu dem leidenschaftslosen Staunen über die Virtuosität dieses, das Volk durch seine Predigt fesselnden „Idioten" gegeben haben.

nichts davon wußten (20). Wenn zunächst von Gewaltmaßregeln Abstand genommen wurde, so daß die Jerusalemer wenigstens vermutungsweise an eine inzwischen eingetretene Meinungsänderung der Regierenden dachten (25—27 cf 15 ff.), so wird der Grund dieser Zurückhaltung in der das dazwischenliegende Jahr ausfüllenden Prophetenarbeit Jesu in Galiläa gelegen haben. Auch in den lebhaften Erörterungen der Festpilger aus allen Landesteilen (12), drang der Ruhm des „guten" Meisters, des gefeierten Wohltäters und Wundertäters von Galiläa zu den Ohren des Regenten zu Jerus. Das mahnte zur Vorsicht, zumal während der Festzeit cf Mt 26, 5; 21, 26. 46; Lc 20, 19; 22, 2. Jesus läßt sich dadurch nicht täuschen, sondern stellt die „Juden" wegen ihrer mörderischen Absichten zu Rede (19). In der Erwartung, daß sie ihn schon verstehen werden, auch ohne daß er seine angebliche Übertretung des Gesetzes durch die vorjährige Krankenheilung am Sabbath (5, 10. 16. 18) als Grund ihres Zorns und ihrer feindseligen Absichten ausdrücklich angibt, hält er ihnen den Selbstwiderspruch vor, daß sie ihm als einem Gesetzesübertreter nach dem Leben trachten, während sie doch selbst das Gesetz nicht beobachten, das kein geringerer als der Moses, auf den sie sich ihm gegenüber berufen (5, 45; 9, 28 f.), ihnen gegeben hat. Ein Widerspruch zwischen dem Ersteren und dem Letzteren würde nicht vorliegen, wenn Jesus mit *οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ποιεῖ τὸν νόμον* auf die in der allgemeinen Sündhaftigkeit begründete Unvollkommenheit aller menschlichen Gesetzeserfüllung hinwiese (Ps 14, 2 f.; 19, 13); denn wenn diese traurige Tatsache dem Einzelnen das Recht und die Pflicht zur Beurteilung und Rüge der Gesetzesverletzungen nähme, müßte man überhaupt auf Disziplin und Justiz in dieser Welt verzichten. Es ist also schon hier gemeint, was v. 22 f. offen zu Tage tritt, daß den Angeredeten eine grundsätzliche und allgemein als berechtigt anerkannte Gesetzesübertretung nachzuweisen sei. Die anwesende Menge der Festbesucher, die dem Lehrvortrag Jesu gelauscht und von den Vertretern der Obrigkeit nur Äußerungen der Verwunderung über den schriftkundigen Prediger aus dem Volk gehört hat, übrigens aber mit dem zwischen Jesus und der Obrigkeit in Jerus. obwaltenden Verhältnis unbekannt war, kann seine Äußerung nicht begreifen und gibt dem einen vielleicht mehr rohen als bösartigen Ausdruck mit den Worten: „Du hast einen Dämon (du bist besessen oder verrückt), wer sucht dich zu töten" (20)? Ohne durch diesen Zwischenruf sich stören zu lassen, nimmt Jesus auf den weiteren Hörerkreis, aus welchem er an ihn gerichtet wurde, nur insofern Rücksicht, als er nun mit dürren Worten an die Heilungstat des vorigen Jahres erinnert: „Ein Werk habe ich getan, und alle staunt ihr darüber" (21). So nämlich, mit dem vorigen ist *διὰ τοῦτο,* dessen Echtheit auch seiner Unbequemlichkeit wegen unan-

fechtbar ist, zu verbinden.[35]) Es wird dadurch am Schluß des Satzes noch einmal ein Nachdruck darauf gelegt, daß es nicht etwa ein regelmäßiges Nichtachten des Sabbaths, sondern eine einzige und vereinzelte, ihm als Bruch des Sabbaths ausgelegte Handlung ist, in welche die Gegner sich nicht zu finden wissen, und um derenwillen sie ihn tötlich hassen. Wie verträgt sich dies damit, daß sie selbst, nicht nur in Ausnahmefällen, welche auch die Rabbinen gelten ließen, sondern regelmäßig das Sabbathgebot, wie sie es auslegen, durch Handarbeit übertreten, indem sie auch am Sabbath, wenn dies nämlich der 8. Tag nach der Geburt eines Knaben ist, an diesem die Beschneidung vollziehen? Sie übertreten also das mosaische Gesetz in bezug auf den Sabbath, weil dasselbe

---

[35]) Om. nur א* und ihm folgend Blaß, ebenso Tschd., der aber auch das nur von א* bezeugte *ὁ* vor *Μωϋσῆς* recipirt hat, immer noch besser, als die altgewohnte Verbindung von *διὰ τοῦτο* mit v. 22, was einen ebenso verworrenen Gedanken, als eine unmögliche Satzbildung ergibt. Da v. 21 nichts enthält, was den Grund für die Aufstellung des Beschneidungsgebotes durch Moses hergeben könnte, so müßte *διὰ τοῦτο* auf ein folgendes *ὅτι* bezogen werden (cf 5, 16. 18; 8, 47; 10, 17; 12, 18. 39). Es folgt aber nicht ein *ὅτι*, sondern ein *οὐχ ὅτι . . . ἀλλά*. Auch wenn der positive Gegensatz von vornherein beabsichtigt wäre, fände der Schriftsteller keine Entschuldigung dafür, daß er nicht schrieb: *οὐ διὰ τοῦτο Μ. δέδ. ὑ. τ. περιτ. ὅτι . .*, *ἀλλ' ὅτι ἐκ τ. πατ.* Namentlich das zweite *ὅτι* durfte nicht fehlen, cf den viel einfacheren Satz 1 Jo 4, 10, wo übrigens *ἐν τούτῳ* auf v. 9 sich zurückbezieht, und nur nachträglich der Gegensatz zwischen dem, worin die Liebe nicht besteht, und worin sie besteht, ausgesprochen wird. Und was für Gedanken ergäben sich! Daß die Beschneidung von den Patriarchen herrührt, wäre doch kein ausreichender Grund für Moses, diesen Brauch zu einem Bestandteil seines Gesetzes zu machen. Noch sinnloser wäre die vorangeschickte Verneinung; denn sie würde als denkbaren, aber zu verneinenden Grund der Anordnung der Beschneidung durch Moses nennen, daß sie eine Erfindung des Moses sei. Und was sollten beide Sätze im Zusammenhang von v. 20—23, wo Jesus nachweisen will, daß seine Ankläger selbst grundsätzlich ein Gebot des mosaischen Gesetzes übertreten, um ein anderes Gebot desselben Gesetzes nicht unerfüllt zu lassen. Es liegt also auf der Hand, daß *οὐχ ὅτι . . . ἀλλ' ἐκ τ. πατέρων* eine parenthetische Abwehr einer Mißdeutung ist, zu welcher die voranstehende Hauptaussage Anlaß bieten könnte, cf *οὐχ ὅτι* 6, 46; 12, 6; 2 Kr 1, 24; 3, 5; 7, 9; Phl 4, 11. 17; 2 Th 3, 9. Daraus folgt weiter, daß *διὰ τοῦτο* zu *θαυμάζετε* gehört. Anlaß zu der falschen Verbindung mit dem Folgenden mag die Seltenheit der Konstruktion von *θαυμάζειν* mit *διά τι* statt mit *τί, ἐπί τινι, ἔν τινι, περί τινος* gegeben haben. Da hebr. תמה mit עַל konstruirt wird (Kohel 5, 7, s. auch Schlatter S. 87) und *διὰ τοῦτο* gute Übersetzung von עַל כֵּן ist (Gen 19, 22; 26, 33), kann diese Konstruktion bei griech. schreibenden Hebräern nicht befremden. So auch Mr 6, 6; Ap 17, 7. Auch bei Jo weist *διὰ τοῦτο* sehr häufig auf voriges zurück, sowohl an der Spitze von Nachsätzen hinter *ὅτι* 15, 19 oder *ἵνα* 1, 31, als zu Anfang selbständiger Sätze 12, 27; 19, 11; 1 Jo 4, 5; 3 Jo 10; Ap 7, 15; 12, 12; 18, 8, auch mit nachfolgendem, aber nicht kausalem *ὅτι* 6, 65; 9, 23; 13, 11; 16, 15. Die Stellung aber am Schluß des Satzes ist ebenso unanstößig als die von gleichbedeutendem *τοῦτο* hinter *θαυμάζετε* 5, 28 oder von *περὶ τούτου* hinter *γογγύζετε* 6, 61.

Gesetz die Beschneidung am 8. Tage vorschreibt (Lev 12, 3 cf Gen 17, 12; Lc 2, 21), oder, wie v. 23 vorausgesetzt wird, sie tuen es in der Absicht, daß das Gesetz Mose's nicht gebrochen werde. Um diesen Gegensatz zwischen der einen und der anderen Satzung desselben, in allen Teilen seines Wortlauts für schlechthin verbindlich gehaltenen Gesetzes scharf hervortreten zu lassen, wird v. 22 von dem Beschneidungsgebot wie schon v. 19 von dem ganzen Gesetz gesagt, daß Moses es dem Volk gegeben habe. Ehe aber neben diese Tatsache die darauf sich gründende Praxis der Angeredeten gestellt wird, schaltet Jesus die Bemerkung ein: wenn er von Moses sage, daß er dem Volk die Beschneidung gegeben, sollte damit gesagt sein, daß die Beschneidung von Moses herrühre, dessen neue Stiftung sei, da sie vielmehr von den Patriarchen[36]) herrühre. Diese Abwehr einer möglichen Mißdeutung seiner Worte (cf 6, 46 und S. 381 A 35) hat gewiß nicht den Zweck, den Schein einer Unwissenheit Jesu in bezug auf die Geschichte Israels zu beseitigen, sondern dient nur dazu, die bewußte Absichtlichkeit hervorzuheben, mit welcher Jesus die Beschneidung ebenso wie die Sabbathfeier, die ja auch nicht eine Erfindung des Moses ist (oben S. 286 zu 5, 17), als eine Satzung des mos. Gesetzes bezeichnet. Verbindlich für den Israeliten ist beides doch nur als mos. Gebot, und um die Erfüllung oder Übertretung des mos. Gesetzes handelt es sich in dem Kampf zwischen Jesus und diesen „Jüngern des Moses" (9, 28 f.). Der Unterschied zwischen seiner und ihrer Übertretung des Sabbathgebotes besteht aber nicht bloß darin, daß sie solche regelmäßig ausüben, er dagegen mit einzelnen durch dringende Umstände gebotenen Handlungen, sondern auch darin, daß Jesus es um eines höheren Zwecks willen tut wie jene. Er fährt nämlich fort: „Wenn ein Mensch am Sabbath B e s c h n e i d u n g e m p f ä n g t, damit das Gesetz Mose's nicht gebrochen werde, grollt ihr dann m i r, weil ich e i n e n g a n z e n M e n s c h e n gesund gemacht habe" (23)? Den durch *ὅλον ἄνθρωπον* geforderten, aber mit feiner Euphemie (Phl 4, 8) nur so angedeuteten Gegensatz bildet das eine Glied, an welchem die Beschneidung geschieht.[37]) Aber auch das Gesundmachen fordert seinen Gegensatz. Die Beschneidung macht nicht gesund und ändert überhaupt nicht den tatsächlichen Zustand des Menschen, sondern ist ein äußeres Merkzeichen der Zugehörigkeit zum Volke Gottes. H e i l u n g eines hoffnungslos Kranken, wie

---

[36]) *οἱ πατέρες* ohne Näherbestimmung die Erzväter Rm 9, 5, auch bei den Rabbinen cf Schlatter S. 87 f.

[37]) Ebenso stellt El'asar b. Asarja um 90—130 das eine Glied, das beschnitten wird, dem ganzen Leib gegenüber, um zu beweisen, daß Rettung eines Menschenlebens ebensogut, wie die Beschneidung, von den Pflichten der Sabbathfeier entbinde cf Tosefta p. 134, 13 ff.; Mechilta zu Ex 31, 13 (Schlatter S. 88).

Jesus sie am Sabbath geübt hatte, ist mehr, als ceremoniale Heiligung des Menschen in bezug auf eine einzelne Seite menschlichen Lebens. Wenn die Juden das Sabbathgebot außer Acht setzen, indem sie das Gebot der Beschneidung pünktlich erfüllen, und gerade dadurch die unverbrüchliche Auktorität des mos. Gesetzes aufrechtzuerhalten meinen, so ist auch Jesus sich bewußt, durch seine Heilung am Sabbath im „Hause der Barmherzigkeit“ (oben S. 277) das Gesetz nicht gebrochen, sondern das göttliche Gebot der Liebe, welches auch in Gesetz und Propheten eine centrale Stellung einimmt, und damit das ganze Gesetz erfüllt zu haben.[38]) Wer ihn ob dieser Tat etwa darum, weil es in diesem Fall nicht um Rettung eines Menschen aus augenblicklicher Lebensgefahr sich handelte, oder weil Jesus den Kranken veranlaßt hat, sein Siechbett auf den Rücken zu nehmen, der Gesetzesübertretung anklagt, richtet nach dem äußeren Schein, also ungerecht. In der milden Form einer Warnung vor solcher Sünde macht Jesus dies seinen Gegnern zum Vorwurf (24). Auch in dieser zweiten Verteidigung, welche in ihrem Hauptargument mit Mt 12, 5 zusammentrifft, bleibt er wie in der ersten (5, 17, oben S. 286 f.), ohne eine Ausnahmestellung für sich zu beanspruchen, auf dem Boden des mos. Gesetzes stehen; nur daß er diesmal durch Berufung auf die eigene Praxis der Juden und durch eine echt rabbinische Beweisführung noch mehr dem Standpunkt der Gegner sich anbequemt. Da diese nichts zu erwidern wissen und, wie man annehmen muß, hinweggehen, sprechen einige anwesende Jerusalemer ihre Verwunderung darüber aus, daß man diesen Mann, dem man, wie sie wissen, nach dem Leben trachtet, öffentlich und freimütig reden läßt, ohne auch nur mit Worten es ihm zu wehren (25. 26[a]). Das zunächst nicht genannte Subjekt von *ζητοῦσιν* und *λέγουσιν* sind die Leute, welche das Recht und die Macht zu beiden haben cf 15, 6; 20, 2. 13. Gemeint ist die Obrigkeit, die im Tempel und in allen innerjüdischen Angelegenheiten zu gebieten hat, *οἱ ἄρχοντες,*[39]) wie die folgende Frage zeigt: „Sind denn wirklich die Regenten zu der Erkenntnis gelangt, daß dieser der Christ ist“ (26[b])? Beachtet man den Unterschied zwischen dem Aor. *ἔγνωσαν* (4, 1; 8, 27; 10, 6; 16, 19) und dem Perf. *ἔγνωκαν* oder

---

[38]) Mt 5, 43; 7, 12; 9, 13; 12, 7; 22, 37—40; 23, 23; Lc 10, 27 ff.

[39]) Ebenso 7, 47 im Munde solcher, die selbst dazu gehören, vom Erzähler gebraucht 12, 42, mit *τῶν Ἰουδαίων* 3, 1, öfter bei Lc. Dafür Sc Ss S[1] hier (nicht so 3, 1; 7, 48; 12, 42) *οἱ πρεσβύτεροι ἡμῶν,* ℵ *οἱ ἀρχιερεῖς,* a *principes sacerdotum.* — Vor *ἔγνωσαν* ist *ἀληθῶς* gesichert (auch Ss Sc, N Ol), dagegen hat ein zweites *ἀληθῶς* vor *ὁ Χρ.* ℵ B D K L N . . ., Sc Sc . . ., Sah Kopt Goth und fast alle Lat, auch Vulg gegen sich. Urspünglich wird dies nur durch Versetzung des ersten an diese Stelle, wo es passender schien, entstanden sein (so S[1]). Doppeltes *ἀλ.* (Ol Γ Δ Λ, S[3]) ist Mischlesart.

ἐγνώκασιν (6, 69; 8, 52. 55; 14, 9), so ist nicht zu verkennen, daß damit eine neuerdings eingetretene, der bisherigen gegenteiligen Ansicht und dem bisherigen aggressiven Verhalten widersprechende Erkenntnis, eine Meinungsänderung der Regenten ausgedrückt ist. Die Frageform (*μήποτε* oder *μήτι* ℵ D) und das verstärkend hinzutretende *ἀληθῶς* geben zu verstehen, daß die Redenden eben das, wodurch allein sie meinen das Gewährenlassen der Obrigkeit sich erklären zu können, doch für undenkbar halten. Mit einem stark betonten „aber" stellen sie als entscheidenden Gegengrund gegen diese nur hingeworfene Hypothese einerseits die ihnen wie den Juden insgemein feststehende Lehre entgegen, daß der Messias plötzlich aus völliger Verborgenheit hervortreten werde (oben S. 122 zu 1, 31), und andrerseits den Umstand, daß die Herkunft Jesu allgemein bekannt sei (27). Man kennt ihn auch schon in Jerus. als den Josephssohn von Nazareth (1, 45; 6, 42); man weiß auch nicht bloß von Hörensagen, daß er während des Jahres seit seinem letzten Besuch Jerusalems in Galiläa durch seine Lehr- und Heiltätigkeit das Ansehen eines großen Propheten gewonnen hat und von vielen als Messias angesehen wird. In Jerus. selbst und in Judäa hat er schon früher ähnliche Anerkennung gefunden (2, 23; 3, 2. 22—4, 1; 7, 3 oben S. 369). Seine Herkunft und sein bisheriges Wirken stehen im vollen Tageslicht des öffentlichen Bewußtseins. Aber die Großstädter sind mit diesem Galiläer fertig; sie denken so wenig wie ihre Regierung an eine ernstliche Prüfung der Ansprüche, mit welchen er bei dem Landvolk von Judäa (3, 22. 26) und der noch weniger geschätzten Bevölkerung Galiläas Anklang gefunden hat (4, 45; 6, 2. 14f; 7, 52). Die kühlen Bemerkungen, worin die Jerusalemer diese ihre Stellung zum Ausdruck bringen, versetzt Jesum in starke Erregung. Mit laut erhobener Stimme,[40]) ohne jede Rücksicht auf die Öffentlichkeit und Heiligkeit des Tempels, in dem er bis dahin in ruhigem Lehrvortrag sich als schriftkundiger Rabbi hat hören lassen, und mit unverkennbarer Ironie ruft er den Kannegießern von Jerus. zu: „(Ja), ihr kennt sowohl mich als meine Herkunft; und ich bin (doch) nicht aus eigenem Antrieb gekommen, sondern ein wahrer[41]) (dieses Namens werter Sender) ist der, der mich sandte; und den

[40]) Zu *ἔκραξεν*, wofür D wenig passend *ἔκραζεν*, cf 7, 37; 12, 44.

[41]) Auch hier wird *ἀληθινός* nicht mit *ἀληθής* gleichbedeutend sein s. oben S. 67 A 54. Der Gedanke an die Wahrhaftigkeit und Treue Gottes liegt dem Zusammenhang fern (anders 8, 26, woher ℵ und wenige Min 7, 28 *ἀληθής* eintrugen). Jesus will vielmehr im Gegensatz zu dem *ἀπ' ἐμαυτοῦ* (5, 19. 30; 7, 17f.; 8, 28. 42; 14, 10 cf 5, 43) sagen, daß er einen, dessen Recht zu senden, zu beauftragen, Beruf zu verleihen, niemand bestreiten kann, seinen Auftraggeber nennen könne. Das konnte z. B. ein Hoherpriester, den die Römer oder die Herodäer in sein Amt eingesetzt, nicht von sich sagen, wohl dagegen ein Johannes (1, 33 cf 1, 6; 3, 34).

kennt ihr nicht. Ich kenne ihn; denn bei ihm[42]) bin ich, und er hat mich gesandt" (28. 29). Das klingt erregter und bitterer als die einfache Verneinung des Wissens um seine wahre Herkunft 8, 14. 19, ohne doch einen anderen Tatbestand auszudrücken. Das Geheimnis derselben enthüllt Jesus auch hier nicht, sondern sagt den selbstklugen Jerusalemern ähnlich wie 6, 41—46 den Galiläern, daß ihnen die Voraussetzung zur Erkenntnis seiner Person und seiner Herkunft fehlt. Nur die Frommen, die Gott erkennen, und die nach sittlichem Maßstab Jesum beurteilen (7, 17 f), sind fähig und würdig, es allmählich enthüllt zu bekommen. Daß dagegen er selbst Gott kenne (cf. 8, 55), begründet Jesus damit, daß er bei Gott sei, und daß Gott ihn gesandt habe. Auch wenn an der LA *παρ᾽ αὐτοῦ εἰμί* festgehalten werden dürfte, könnte das diese und die folgende Aussage einleitende *ὅτι* nicht als ein das Objekt von *οἴδατε* (*αὐτόν*) exponirendes „daß nämlich" gefaßt werden;[43]) denn das Wesen Gottes, welches Jesus kennt, und sofern er es erkennt, besteht ja nicht in dem, was die beiden durch *ὅτι* eingeleiteten Sätze aussagen. Vollends klar ist die kausale Bedeutung von *ὅτι*, wenn *παρ᾽ αὐτῷ εἰμί* als ursp. Text anerkannt wird (A 42). Unannehmbar wäre diese LA nur, wenn ihr Sinn wäre, daß Jesus im räumlichen Sinne bei Gott, im Himmel statt bei den Menschen auf der Erde oder gleichzeitig im Himmel und auf Erden weile (s. oben S. 197 zu 3, 13). Aber im Gegensatz zu den von Gott Entfremdeten, die darum auch Gott nicht kennen, kann Jesus von sich sagen, daß er Gott kenne, weil er bei ihm sei, in Gemeinschaft mit Gott lebe. Damit ist vom Standpunkt Jesu, der seinem Vater treu bleibt, dieselbe unauflösliche Gemeinschaft mit Gott behauptet, wie vom Standpunkt Gottes 8, 29 mit *ὁ πέμψας με μετ᾽ ἐμοῦ ἐστιν*.[44]) Erst hinter dieser Aussage über sein gegenwärtiges Leben in der Gemeinschaft Gottes nennt Jesus die als vollendete Tatsache sein gegenwärtiges Dasein begründende Sendung von Gott, welche ihrerseits wiederum sein Gewesensein bei Gott zur Voraussetzung hat. Die Jerusalemer, durch diese scharfe Zurecht-

[42]) Statt *παρ᾽ αὐτοῦ* haben *παρ᾽ αὐτῷ* א*, Sc Ss (dieser aber *ἤμην* statt *εἰμί*), Tert. Prax. 22 *apud illum*, e *apud eum*, eine glänzende Bezeugung für eine, wie die naheliegende Korrektur durch א^c und die jüngeren Syrer (S^1 S^3 Sh) und Lat (außer e) beweist, unbequem gefundene LA. Die sonstigen Varianten in 28. 29 verdienen keine Erörterung.

[43]) Cf 3, 21; 4, 35; doch gebraucht Jo dieses, ein bereits ausgesprochenes Akkusativobjekt exponirende *ὅτι* mit Ausnahme von Ap 3, 1 nie hinter *εἰδέναι* und seinen Synonymen, auch nicht Jo 14, 17: zuweilen kurze Fragsätze ähnlicher Bedeutung 7, 27; 9, 29 cf Lc 4, 34; 13, 25. Dagegen ist das kausale *ὅτι* hier ebenso passend wie 14, 17.

[44]) Cf noch 8, 16, S. 402. — Vergleichbar ist auch *μενέτω παρὰ θεῷ* 1 Kr 7, 24 im Gegensatz zum Sichverlieren in der Welt. Auch ist *παρὰ τῷ θεῷ* oft = *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* Jc 1, 27; Rm 2, 13.

weisung gereizt, trachteten von da an und sannen darauf,[45]) sich seiner zu bemächtigen, ohne Zweifel in der Absicht, ihrer Obrigkeit damit freiwillige Polizeidienste zu leisten, und doch legte niemand Hand an ihn. Sie werden den *ὄχλος* gefürchtet haben; der Ev aber erklärt diese auffallende Erfolglosigkeit ihrer bösen Absichten daraus, daß die nicht von menschlichen Plänen und Bemühungen, sondern von Gottes Ratschluß abhängige Entscheidungsstunde für Jesus noch nicht gekommen war (30 cf 6. 8; 8, 20; 2, 4 oben S. 372).

Im Gegensatz zu den Jerusalemern[46]) heißt es v. 31, daß aus der Menge, d. h. aus dem Schwarm der Festpilger viele an Jesus gläubig wurden, und zwar an ihn als den Messias. Da v. 14 bis 29 (cf 46) nur von eindrucksvollem Lehren und von mannhafter Verteidigung, nichts von neuer Wundertätigkeit Jesu zu lesen ist (cf 21), so ist das Gläubigwerden dieser Leute auch als eine Frucht der im Tempel gehaltenen Predigten Jesu zu denken. Nur gegenüber den kühlen Reflexionen der Jerusalemer, welche ihr Urteil von dem der Obrigkeit abhängig machen und angeblich aus theoretischen Gründen Jesus nicht als Messias gelten lassen wollen, berufen sie sich auf die im ganzen Land bekannt gewordenen Wundertaten Jesu als ausreichende Tatbeweise mit der Frage: „Wird der Messias, wenn er kommt, mehr Zeichen tun, als dieser tut“ (31 oder nach anderer LA „getan hat“)? Die Bemerkung, daß die Pharisäer, die jederzeit ein feines Ohr für die Stimmen aus dem Volk und ein reges Interesse an den religiösen Bewegungen zeigten (4, 1), solche unter der Menge umlaufende Reden hörten, dient zur Vorbereitung auf das Weitere, daß die Hohenpriester und Pharisäer Leute[47]) abschickten, um Jesus zu verhaften (32). Die Pharisäer also sind es, welche das Synedrium — denn dieses bezeichnet Jo regelmäßig durch *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι* (7, 45; 11, 47. 57; 18, 3) — zu dieser amtlichen Maßregel veranlassen cf 11, 46 f. Wenn Jesus infolge davon die Worte v. 33 f. spricht, und als Zuhörer dabei v. 35 „die Juden“, nicht der *ὄχλος* oder die Jerusalemer, genannt werden,

---

[45]) Zu dem Imperf. *ἐζήτουν* cf 5, 16. 18, zu dem adversativen *καί* cf 1, 10. 11, oben S. 69 A 57.

[46]) Dies liegt unmittelbar im Zusammenhang und ist am besten ausgedrückt durch *ἐκ τοῦ ὄχλου δὲ πολλοὶ ἐπ.* (B L K [*ουν*] N [*ου* d. i. *ουν* statt *δε*], T . . ., die meisten Lat e—Vulg), verwischt durch *πολλοὶ δὲ ἐπ. ἐκ τοῦ ὄχλου* (ℵ D, Sah Kopt). Man begriff nicht den Unterschied von *Ἱεροσ.* 25 und *ὄχλος* v. 31. 32, daher Ss om. *ἐκ τοῦ ὄ.*

[47]) Verdächtig ist *ὑπηρέτας*, denn erstens ist seine Stellung hinter *ἀπέστειλαν* (ℵ D . .) oder hinter *Φαρισαῖοι* (B G K . .) ganz unsicher; zweitens fehlt es in Sc und Ol; drittens begreift sich leichter die Eintragung aus v. 45, als die Tilgung; viertens ist *ἀποστέλλειν* ohne Akkusativobjekt echt johanneisch 5, 33; 11, 3; Ap 1, 1 und jüdisch cf Mt 2, 16; 11, 2; 14, 10, Bd I, 106; Beispiele bei Schlatter S. 108.

so haben wir die auch hier wieder sehr flüchtige Zeichnung der Situation dahin zu ergänzen, daß eine Abteilung der Ratsdiener oder der Tempelpolizei (oben S. 109 zu 1, 19) unter einem oder mehreren Anführern an der Stelle des Tempelplatzes sich einfand, wo Jesus wieder einmal, von einer Menge umringt, lehrte. Letzteres ergibt sich deutlich aus v. 46 cf 14—17. 28 (*ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων*). Also nicht an die Polizeidiener und ihre Anführer allein, sondern aus Anlaß ihres Hervortretens mit der unverkennbaren Absicht, sich seiner Person zu bemächtigen, sagt Jesus ihnen und allen Anwesenden, daß die Zeit seines Verweilens bei ihnen auch ohne die voreiligen Versuche, ihn mit Gewalt zu beseitigen, kurz genug sei, und daß der Zeitpunkt seines Hingangs zu Gott, wohin sie ihm nicht folgen können, und somit auch die Zeit, da sie ihn nicht finden werden, wenn sie ihn suchen, nahe genug sei. Der Ausdruck (cf 8, 21) ist so gewählt, daß auch die Möglichkeit eines schmerzlichen Vermissens nicht ausgeschlossen ist. Durch seinen Hingang zu Gott wird er nicht nur der Gewalt seiner Feinde, sondern auch der Sehnsucht derer, die das Unrecht, das sie Jesu angetan haben, bereuen (8, 28), entrückt sein. Wenigstens angedeutet ist damit schon hier die Mahnung von 12, 35 f. Dies Wort ist den Juden, also den anwesenden amtlichen Vertretern der Judenschaft unverständlich. Im Gespräch unter einander werfen sie die Frage auf, ob Jesus etwa im Begriff stehe, sich demnächst in die Diaspora der Hellenen zu begeben und die Hellenen zu lehren (35). Es ist unnötig anzunehmen und unwahrscheinlich, daß sie das *ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντα* (33) völlig überhört haben. Sie haben es vielmehr nicht verstanden (cf 8, 27) und wahrscheinlich als möglich vorgestellt, daß er, der kein Schüler der einheimischen Rabbinen war (7, 15), damit auf einen angesehenen Lehrer der Diaspora als seinen Lehrer und Absender hindeute, wie man später behauptete, daß er in Ägypten seine Zauberkünste erlernt habe (cf Bd I², 105). Unter *ἡ διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων* ist aber nicht dasselbe zu verstehen wie unter *οἱ Ἕλληνες*, sondern nach festem Sprachgebrauch die in der griechischen Welt zerstreute Judenschaft und deren Wohnsitze.[48]) Gemeint ist also, daß Jesus in

---

[48]) Letzteres hier, da nicht *πρός*, sondern *εἰς* davor steht, cf Einl I³, 57 A 7. Aram. בְּנֵי גָלְוָתָא דְיָוָן im Unterschied von den Exulanten von Babel und von Medien in dem 3. Sendschreiben Gamaliel's (Dalman, Aram. Dialektproben S. 3), *διασπορά Πόντου* 1 Pt 1, 1. Selbstverständlich kann der Gen. neben *διασπορά* an sich sehr wohl das Volk bezeichnen, welches zerstreut wohnt (Jes 49, 6; Ps 147, 2; 2 Mkk 1, 27; auch Gamaliel l. l. „und alle übrigen Exulantenschaften Israels"), nur nicht dieser Genitiv. Die Griechen wohnen ja nicht in fremdem Land zerstreut, sondern die Juden unter den Griechen, Römern, Babyloniern etc. Der echt jüdische Ausdruck wurde früh mißverstanden. Nichtunterscheidung von „griech. Diaspora" und „Griechen" zeigt z. B. e *numquid in disparsionem Graecorum incipiet ire et docere eos,*

den Synagogen der Diaspora als Wanderprediger auftreten und vor allem die dort sich versammelnden, meist hellenisirten Juden lehren werde. Dies bot aber auch Gelegenheit, sich an die Nichtjuden, die Hellenen zu wenden, zunächst innerhalb der synagogalen Gottesdienste, welche fast überall von nicht wenigen „gottesfürchtigen“ Heiden besucht wurden, dann aber auch außerhalb der Synagoge, wie die Geschichte der jüdischen Propaganda und der christlichen Mission im ersten Jahrhundert zeigt.[49]) Nicht Jesus, aber seine Sendboten sind den Weg gegangen von Jerusalem und Palästina zu den Synagogen der Diaspora im Bereich der hellenischen Sprache und Kultur und haben diese als Brücken benutzt, um das Ev den Ohren und Herzen der Hellenen nahezubringen. Es dauerte nicht lange, bis Jesus dies auch seinen Gegnern weissagend vorhielt (10, 16 f.). Für diesmal hören wir nicht, daß er ihnen überhaupt noch ein Wort erwidert habe, und erst aus v. 37—46 erfahren wir, daß die vom Synedrium ausgehenden Häscher ebensowenig wie die Jerusalemer gewagt haben, ihren Auftrag und ihr Vorhaben auszuführen. Jesus kann fortfahren, das zum Fest versammelte Volk zu lehren.

Nur noch ein einzelnes kurzes Wort, das er am letzten Tage des Festes in die jubelnde Menge der Festgenossen hineinrief, hat Jo uns aufbewahrt (37 f.). Indem er diesen letzten Tag des Festes den großen nennt, läßt er keinen Zweifel darüber, daß er damit den 7. Tag meint.[50]) Allerdings schloß sich nach dem Gesetz[51]) und der Praxis zur Zeit Jesu an die 7 Tage des eigentlichen Hüttenfestes vom 15.—22. Tischri ein 8. Tag von sabbathlichem Charakter an, welcher im Gesetz עֲצֶרֶת, Festversammlung heißt. Dieser Tag wurde aber so verschieden von den 7 vorangehenden gefeiert, daß er weder der letzte noch der große Tag des Hüttenfestes genannt werden konnte. Die meisten für dieses Fest charakteristischen Bräuche beschränkten sich auf die 7 Tage vorher. So

Ss Sc *wird er denn zu dem Samen* (Geschlecht) *der Aramäer* (d. h. Heiden) *gehen zu lehren*. Ebensowenig wie *ἡ διασπ. τ. Ἑλλήνων* Heiden bezeichnet, können *οἱ Ἕλληνες* hellenisirte Juden heißen. Diese heißen vielmehr *Ἑλληνισταί* AG 6, 1; 9, 29; Einl I[3], 27 f. 41 f. 51.

[49]) Cf Mt 23, 15, cf Schürer III, 107—135. 420 f. — AG 11, 19 f.; 13, 14 ff. 27. 43—49; 18, 4—6.

[50]) Für die Riten des Hüttenfestes ist Hauptquelle der Mischnahtraktat Sukka (סֻכָּה), Sonderausgabe mit sehr weitläufigem Kommentar: Talmudis bab. codex Succa etc. ed. F. B. Dachs, Utrecht 1726; nur cap. V, 1—4 mit Kommentar von A. Geiger, Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah II, 22. Cf ferner Lightfoot hor. p. 1023 ff. 1031 ff., auch in der Abhandlung über das Ministerium templi quale erat tempore nostri servatoris (opp. I, 747 ff.). Schon die Redaktoren der Mischnah und der Gemaren sind offenbar über mehrere Riten selbst und den Sinn ihrer Namen nicht einig und nicht klar.

[51]) Lev 23, 35 f. 39; Num 29, 35; Neh 8, 18; 2 Chr 7, 9; Jos. ant. III, 10, 4.

vor allem das im Gesetz vorgeschriebene Wohnen in Laubhütten, wovon das Fest seinen Namen hatte. Ferner die Prozessionen, bei welchen man mit dem Feststrauß (לוּלָב) in der rechten, einer Citrone oder ähnlichen Frucht (אֶתְרוֹג) in der linken Hand unter dem Hosannaruf aus Ps 118, 25 um den Brandopferaltar zog, was an den 6 ersten Tagen je einmal, am 7. Tag aber zum Schluß dieser Feierlichkeit 7mal geschah, wovon dieser Tag später den Namen „das große Hosanna" (הוֹשַׁעְנָא רַבָּה) erhielt. An diesem Tage wurden auch die Weidenzweige, womit der Altar zu Beginn des Festes umsteckt war (Ps 118, 27?), beseitigt. An diesem erreichte auch der für Jo 7, 37f. zunächst in Betracht kommende Ritus des Wasserschöpfens mit nachfolgender Libation sein Ende. Am frühen Morgen jedes der 7 Tage[51a]) ging ein Priester unter großer Begleitung zum Siloah und füllte unter den Klängen der Tempelmusik und Recitation von Schriftstellern wie Jes 12, 3 eine goldene Kanne mit Wasser aus dem Siloah, welches nach der Rückkehr zum Tempel, abermals unter lautem Jubel und Musikbegleitung, zugleich mit einer Kanne Wein in eigens zu diesem Zweck am Altar angebrachte silberne Schalen und Röhren gegossen wurde. Auf den ersten Teil dieses Ritus bezieht sich doch wahrscheinlich das schon in der Mischnah erwähnte Sprichwort[51b]):

[51a]) Gegen Lightfoot, der meinte, daß dies auch am 8. Tage geschah, cf Dachs p. 368. 373. Nach Succa IV, 9 ist dies eine Sondermeinung des Juda hanasi, welche nicht recipirt wurde.

[51b]) Succa V, 1. So verstanden, im wesentlichen übereinstimmend, die älteren Gelehrten die hier und oft genannte שִׂמְחַת בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה cf Lightfoot, l. l. Buxtorf Lex. col. 2298f., auch noch Levy in beiden Lex. und Jastrow s. v. שׁוֹאֵבָה und, wie ich höre, auch Bacher. Die von Geiger l. l. S. 22f. u. 131 aufgebrachte, von Hamburger REnc. I, 692, Dalman in Lex. u. a. angeeignete Meinung, daß das Wort in dieser Verbindung Fackel bedeute und der Ausdruck sich nicht auf das Wasserschöpfen an den 7 Tagen, sondern auf den Fackeltanz und die Illumination in der Nacht nach dem ersten Festtag beziehe (s. unten zu 8, 12), kann sich gewiß auf Stellen wie Mischnah Succa V, 3 oder Tosefta Zuckerm. p. 198, 16—19 stützen, bedürfte aber doch einer umfassenderen Begründung und deutlicheren Erklärung, ehe ein Laie in bezug auf den Talmud, wie ich, sie sich aneignen könnte. Die gegenteilige Überlieferung scheint doch auch stark zu sein. Die Antwort des Josua b. Levi (c. 200—250) jer. Succa 55[a] auf die Frage nach dem Sinn von *beth schoebah*: „weil sie daraus den hl. Geist schöpften"; die Berufung beider Gemaren auf Jes 12, 3; die Bemerkungen des Midrasch r. zu Gen 29, 3 und zu den Worten Ruth 2, 9 („gehe hin zu den Gefäßen und trinke von dem, was die Knaben schöpfen", יִשְׁאֲבוּן). Wenn das Targum jerusch. in die Beschreibung des 7 tägigen Festes Deut 16, 14: (ihr sollt euch freuen an eurem Fest) בשאובתא וחלילא einfügt, so kann unter ersterem Wort nicht der Fackeltanz gemeint sein, der nur in einer Nacht stattfand, sondern nur das Wasserschöpfen, das an allen 7 Tagen geschah, neben dem Flötenspiel, das nur an dem einfallenden Sabbath ausfiel. Vor allem aber scheint das stereotype בית bei Geigers Deutung unerklärlich. Es ist doch unglaublich, daß man nach einem jährlich nur in einer einzigen Nacht stattfindenden Ritus den Ort, wo er sich abspielte, hier also den

„wer die Freude des Wasserschöpfens (wörtlich „des Schöpfhauses“) nicht gesehen hat, hat in seinem Leben nie eine Freude gesehen.“ Die laute, am 7. Tage aufs höchste gesteigerte Fröhlichkeit des Volkes wird veranlaßt haben, was der Ev unmittelbar mit der Zeitangabe verbindet: *εἱστήκει ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔκραξεν.* Er sitzt nicht, wie der Lehrer zu tun pflegt, [51c]) und wartet nicht, bis eine lernbegierige Zuhörerschaft sich um ihn sammelt, sondern stellt sich an einer Stelle des Tempelplatzes auf (cf z. B. 8, 20), wo die festlich bewegte Menge sich drängt und ruft mit lauter Stimme in dieselbe hinein: „Wenn einer Durst hat, so komme er zu mir und trinke.“ Die Anwesenden, von denen viele am Morgen die Prozession zum Siloah mitgemacht und während des Wasserschöpfens unter anderem die Worte aus Jes 12, 3 gehört hatten: „Ihr sollt Wasser schöpfen mit Freuden aus den Quellen des Heils“ mußten durch den lauten Zuruf Jesu an diese Ceremonie erinnert werden. Er stellte sich damit dar als die Quelle, aus welcher alle Durstigen schöpfen und ihren Durst stillen können. Der Vorblick auf 9, 7 macht es wahrscheinlich, daß Jesus schon hier sich als den wahren Siloah hinstellen wollte. Die Bezugnahme auf die Riten des Hüttenfestes ist um so weniger zu bezweifeln, als das gleichfolgende Wort an das Ausgießen des Siloahwassers am Altar (נִסּוּךְ הַמַּיִם) erinnerte und auch weiterhin mehr als ein in jenen Tagen gesprochenes Wort Jesu deutlich auf Bräuche und Überlieferungen, die mit diesem Fest verknüpft waren, Bezug nimmt.[52]) Die Einladung an die Durstigen geht über die Worte 4, 10. 14 hinaus, wo Jesus sich als den Spender des allen Durst für immer stillenden Wassers darstellte, eine Steigerung, die sich vergleichen läßt mit dem Übergang von dem Satz, daß er der Geber des Lebensbrotes sei, zu dem andern, daß er selbst dieses Brot sei (6, 27. 35). Man wird erinnert und soll wohl erinnert werden an Einladungen wie die Jes 55, 1, an Aussagen Gottes wie Jer 2, 13 und an Be-

---

Vorhof vor dem Altar, wo doch viel wichtigeres zu geschehen pflegte, Fackelhaus oder Fackelplatz genannt haben sollte und sofort wieder umgekehrt die dort vor sich gehende Festlichkeit „die Freude des Fackelhauses“. Sehr begreiflich dagegen ist, daß man den Siloahteich (cf Jo 9, 7), aus welchem man an den 7 Festtagen unter lautem Jubel das Wasser zur Libation schöpfte, und dem es ebenso wie dem Teich *Beth-chesda* nicht an baulicher Einrahmung gefehlt haben wird, *Beth-haschoebah* und die dortige Festlichkeit „Freude des Wasserschöpfhauses“ nannte.

[51c]) Nicht nur in der Synagoge Lc 4, 20, wo Jesus nur als Vorleser aufsteht Lc 4, 16, cf 5, 3; Mt 13, 2f.; 24, 3, sondern auch in den Tempelräumen Mt 26, 55; Mr 12, 41 (auch der Schüler vor den Lehrern Lc 2, 46). Daher ist die *καθέδρα* das Symbol des Lehramts Mt 23, 2, auch in der alten Kirche. Daß ein Prediger aufsteht, ist eine Ausnahme AG 13, 16.

[52]) S. unten zu 8, 12. 56f.; 9, 7. Es ist auch nicht zu übersehen, daß Ap 7, 15—17 in mehr als einem Zuge von dem Wort *σκηνώσει* an die Erinnerung an das Hüttenfest durchschimmert.

kenntnisse zu ihm wie Ps 36, 10.[53]) Nur an diejenigen, welche in Erkenntnis ihres Mangels an den Gütern, die das Leben erhalten, nach diesen verlangen (Ps 42, 2 f.; Mt 5, 6), ergeht die Einladung; aber für diese enthält sie auch die Verheißung, daß sie unter Voraussetzung ihres gläubigen Anschlusses an Jesus volle Befriedigung ihres Verlangens finden werden.[54]) Selbständig[55]) daneben tritt die weitere Verheißung (38): „Der an mich Glaubende — Flüsse lebendigen Wassers werden von seinem Leibe ausströmen.“ Da das Kommen zu Jesus nur ein sinnlicher Ausdruck für die im Glauben geschehende geistige Annäherung an seine Person ist (6, 35. 44; 5, 40; 3, 20 f.), so fußt diese Verheißung auch nicht auf der Voraussetzung, daß der Durstige getrunken hat, was durch *καὶ ὁ πιών* oder *πεπωκώς* ausgedrückt sein müßte (cf 5, 25), sondern nimmt durch das unbildliche *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ* den Gedanken des bildlichen *ἐρχέσθω πρός με* wieder auf und knüpft an die Befolgung dieser Aufforderung, welche dort die Voraussetzung der in *καὶ πινέτω* enthaltenen Verheißung bildete, auch die neue Verheißung. Sie ist in der Tat eine neue, nach Inhalt und Form. Sie betrifft nicht wieder die Befriedigung des eigenen Bedürfnisses, sondern eine Wirkung, die von dem an Jesus Glaubenden auf seine Umgebung ausgehen wird. Auch die bildliche Form ist eine andere. Nachdem mit *πιστεύων* der bildliche Ausdruck verlassen ist, wird auch das vorige Bild nicht fortgesetzt oder wieder aufgenommen, was eine unglaubliche Geschmacklosigkeit ergeben würde, sondern ein neues Bild vor Augen gestellt. Es hängt mit dem vorigen nur dadurch zusammen, daß es sich in beiden Verheißungen um dasselbe Gut — nach der Deutung des Ev um den hl. Geist — handelt, und daß dieser in den beiden Beziehungen, welche nacheinander in Betracht kommen, mit dem Wasser sich vergleichen läßt.[56]) Zuerst war diese Gabe mit einem Trunk Quellwassers verglichen, welcher den Durst des Verschmachtenden stillt; darauf mit dahinfließenden Bächen und Kanälen, welche ein Feld oder ganzes Land in regenloser Zeit vor dem

---

[53]) „Bei Dir ist die Quelle des Lebens und in Deinem Lichte sehen wir das Licht“. Dieser Parallelismus kehrt wieder Jo 7, 37 und 8, 12 (*πάλιν*). Auch an Ps 36, 9 konnte das Hüttenfest, als das frohe Erntedankfest erinnern und umgekehrt.

[54]) Zur Sache cf 4, 14ª; 6, 35; zu dem zweiten Imperativ neben dem ersten cf 1, 46 oben S. 127 A 36; 137 A 54.

[55]) Grammatisch ist dies durch den asyndetischen Übergang ausgedrückt, cf dagegen 4, 14; 6, 35.

[56]) Einigermaßen vergleichbar ist in dieser Hinsicht 4, 14ᵇ im Verhältnis zu 14ª; es besteht aber der große Unterschied, daß dort die bildliche Ausdrucksweise auch nicht für einen Augenblick verlassen wird, und daß der zweite Satz dort ebenso wie der erste das Leben des Einzelnen ohne Rücksicht auf andere Menschen betrifft.

Verdorren und der Unfruchtbarkeit bewahren. Dieser Vergleich, welcher von dem an Jesus Gläubigen ähnliches aussagt, wie Jesus v. 37 von sich zu verstehen gegeben hat, und die darin ausgedrückte Verheißung wird dadurch noch gesteigert oder doch ihre überraschende Größe zum Bewußtsein gebracht, daß nicht der gläubige Mensch selbst, auch nicht sein Herz oder sein Mund, sondern seine *κοιλία* als der Quellort genannt wird, von wo die Ströme lebendigen Wassers über das durstige Erdreich sich ergießen. Denn *κοιλία*, vom Menschen gebraucht, bezeichnet seinen Leib vorwiegend nach Seiten seiner Bestimmung für die Ernährung und Fortpflanzung,[57]) also den Leib in seiner dermaligen und diesseitigen Beschaffenheit. Von diesem Fleischesleib, aus dem Innern des mit ihm behafteten Menschen werden belebende Ströme über seine Umgebung sich ergießen. Also nicht erst in der zukünftigen Welt, in welcher die *κοιλία* außer Wirksamkeit gesetzt sein wird, sondern in dieser gegenwärtigen Welt, wo es durstige Menschen und verschmachtende Felder gibt, werden die an Jesus Gläubigen trotz ihrer fleischlichen Natur, welche den schärfsten Gegensatz zum belebenden Geist bildet (3, 6; 6, 62), für viele andere Menschen Quellen einer belebenden und erfrischenden Wirkung sein. Daß sie dadurch in ihrer Wirkung auf andere Menschen ihrem Meister ähnlich werden, der trotz seines Lebens im Fleisch alle Durstigen zu sich rufen kann, ist nicht eigens ausgesprochen, liegt aber in der Verbindung von v. 38 mit 37 tatsächlich vor und ist nicht ohne Erfüllung geblieben.[58]) Die in diese Verheißung eingeschalteten Worte: *καθὼς εἶπεν ἡ γραφή* beziehen sich selbstverständlich nicht auf das vorhergehende *ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ*, auch nicht auf den ganzen Satz mit Einschluß dieses vorangestellten Nominativus absol.; denn es würde sich im AT kein Spruch finden, der auch nur entfernte Ähnlichkeit mit dem Gedanken zeigte, daß vom Leibe des an Jesus oder an den Messias Glaubenden Wasserströme sich ergießen werden. Die hier vorliegende Form der Berufung auf die Schrift läßt aber auch nicht ein wirkliches Citat erwarten, sondern will besagen, daß die so eingeleitete Verheißung der einen oder anderen Schriftaus-

---

[57]) LXX oft für בֶּטֶן Mutterleib Deut 28, 4, 11; Jdc 16, 17; Job 1, 21 cf Lc 1, 15; 23, 29; Jo 3, 4, auch für מעים in gleicher Bedeutung Gen 25, 23[b]. Ruth 1, 11, ferner für כְּרֵשׂ (aram. כרס) Jer 51, 34 der Bauch, in welchen die Speisen gehen, und für בֶּטֶן in gleicher Bedeutung Ez 3, 3; Sir 36, 23 cf Ap 10, 9 f.; Mt 15, 17; Lc 15, 16; 1 Kr 6, 13; Phl 3, 19. Das Wort im Sinn von *καρδία* zu nehmen (ein dem Jo ganz geläufiges Wort, 7 mal im Ev, 4 mal in 1 Jo, 3 mal in Ap) geben Stellen wie Prov 18, 20; Sir 19, 12; 51, 21 (hebr. מעים) oder Stellen der LXX, wo *καρδία* als Variante neben *κοιλία* vorkommt Ps 40, 9; Hab 3, 16 oder ohne Anhalt im Hebr. eingetragen ist (Prov 18, 4 cf Böhl, die atl Citate im NT S. 101), kein Recht.

[58]) Cf 14, 12 und die ganze AG oder 2 Kr 6, 10 vgl. mit 2 Kr 8, 9.

sage entspreche, oder auch nur, daß Jesus den Ausdruck seines Gedankens einer Schriftstelle oder mehreren solchen entlehnt habe.[59]) Damit kann nicht auf Stellen hingewiesen sein, die nur von Stillung des Durstes der Durstigen sagen[60]) und daher als Parallelen zu v. 37 mehr oder weniger geeignet wären, sondern nur auf solche, in welchen verheißen ist, daß von den durch erfrischende Wasserspende Erquickten eine segensreiche Wirkung auf ihre nähere oder fernere Umgebung ausgehe. Dies gilt z. B. von Jes 58, 11: „Jahve wird dich beständig führen und in dürren Zeiten deine Seele sättigen und deine Gebeine erquicken, und du wirst sein wie ein bewässerter Garten und wie eine Wasserquelle, deren Wasser nicht trügen (d. h. versiegen)". Ähnliches, wie hier dem vielfach gerichteten und endlich erretteten Israel verheißen wird, lesen wir Sach 14, 8 in bezug auf die Zeit der vollendeten Gottesherrschaft; lebendige Wasser werden sich von Jerusalem weithin über die Lande ergießen. Was die Propheten dem geläuterten Israel der Endzeit verheißen haben, verheißt Jesus denen, die an ihn glauben, nämlich nicht nur Erfüllung des eigenen Verlangens nach Leben, sondern auch die Befähigung zu einer entsprechenden Wirkung auf andere Menschen. Der Ev fühlt das Bedürfnis, die als ein erquickendes Wasser bezeichnete Gabe Jesu, die beides bewirken wird, den Lesern, die mit den Bräuchen des Hüttenfestes und ihrer geistlichen Deutung und mit den Verheißungen, auf die Jesus hingedeutet hatte, weniger vertraut waren, deutlicher zu bezeichnen: „Dies sagte er von dem Geist, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten" (39[a]). Man konnte beide Verheißungen, wie auch die früheren in 4, 10—14 und 6, 27 ff., so verstehen, wie sie doch nicht gemeint waren, als ob es zu der Zeit, da Jesus sie aussprach, nur einer Bitte an ihn bedurft habe, um ihre Erfüllung zu erleben. Die Verheißung vom Essen des Lebensbrotes hatte Jesus selbst gegen dieses Mißverständnis verwahrt (oben S. 361 f.), in bezug auf die jetzt vorliegende Verheißung tut es der Ev. Daß sie erst in einer damals noch

---

[59]) Förmliche, wenn auch teilweise frei gestaltete Citate finden sich 2, 17; 6, 45 (jedoch aus mehreren Propheten); 8, 17; 10, 34; 15, 25; 19, 24. 36. 37. Dagegen *καθώς ἐστιν γεγραμμένον* 6, 31; 12, 14 zur Bezeichnung der Kongruenz von Geschichtstatsachen mit historischen oder prophetischen Aussagen des AT's, ähnlich *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* oder *τελειωθῇ* 17, 12; 19, 28 ohne Hinweis auf einzelne Sprüche. Formell und materiell am nächsten vergleichbar ist 1, 23 *καθὼς εἶπεν Ἡσαΐας* (oben S. 112), sachlich auch 13, 18.

[60]) So z. B. Jes 44, 3 (von LXX teilweise nach anderer LA ungenau übersetzt): „Ich werde Wasser gießen auf den (die) Durstigen und Bäche auf das trockene (Land); ich werde meinen Geist gießen auf deinen Samen und meinen Segen auf deine Sprößlinge" etc. Cf auch Jes 41, 17 f.; 43, 20; 49, 10; 55, 1; 65, 14; Ps 107, 5. 10.

zukünftigen Zeit ihre Erfüllung finden sollte (*ἤμελλον λαμβάνειν*) erklärt er durch den kühnen Satz: „Denn noch existirte (der) Geist nicht“ [61]), und diesen wieder durch die Bemerkung: „weil Jesus noch nicht verherrlicht war.“ Selbstverständlich ist mit dem ersteren Satz nicht behauptet, daß überhaupt nichts vorhanden war, was Geist genannt werden könne, weder in den Propheten bis zu Johannes (3, 34 oben S. 223 f.), noch in Jesus, der ihn bei der Taufe empfing (1, 33) in seinen Worten ihn wirksam werden ließ (6, 63) und sterbend ihn hingab (19, 30), noch in den Frommen, die schon während des Erdenlebens Jesu im Geiste den Vater anbeten (4, 23), noch in der ganzen Schöpfung, die ohne Geist ein toter Stoff wäre (6, 63). Der Sinn, in welchem vom Geist verneint wird, daß er damals, als Jesus so sprach, noch nicht existirte, ist durch den vorangehenden und den nachfolgenden Satz bestimmt. Es handelt sich um den der Gemeinde der an Jesus Gläubigen eigentümlichen Geist, welcher in dieser Bestimmtheit in der Tat noch nicht vorhanden war, auch in Jesus noch nicht. Denn er ist erst entstanden durch die Verherrlichung Jesu; es ist der Geist des auferstandenen und zu Gott erhöhten Jesus cf 20, 22; 15, 26; 16, 7. Insofern ist der Geist, den Jesus den an ihn Gläubigen verheißen und nach seiner Entrückung zu Gott ihnen gesandt hat, in der Tat ein neuer Geist Ez 11, 19; 18, 31; 36, 26. Daß er andrerseits doch der eine und einzige Geist Gottes ist, und daß er als solcher durch alle Phasen und Arten seiner Offenbarung hindurch seine Identität mit sich ebenso behauptet, wie der Logos oder Sohn (oben S. 95), brauchte Gliedern einer apostolischen Gemeinde nicht erst versichert zu werden.

Der Eindruck, den die hiedurch erläuterten Worte auf die anwesende Menge machten, war zwar ein mannigfaltiger, aber durchweg ein bedeutender. [62]) In vierfacher Äußerung stellt er sich dar (40—44). Einige sagen ganz wie die Galiläer 6, 14: „Dieser ist in der Tat der Prophet“. Da die Idee des großen Propheten der Endzeit eine wenig klare und bestimmte war (oben S. 111), wissen wir nicht genau, was diese Leute damit sagen wollten. Seit-

---

[61]) Die Seltsamkeit dieses kürzesten Textes (ℵ K T Π, Orig. tom. XI, 15; XIII, 11; XXXII, 32; Sah [Balestri p. 250. 251] Kopt, Cyr., wenige Lat, wie Pseudocypr. de rebapt. 14 u. mehrere Hss der Vulg wie Fuld.) veranlaßte früh Zusätze zu *πνεῦμα*, a) *δεδομένον* Ss Sc S^1, fast alle Lat von a b bis Vulg; b) *ἅγιον* L N Ol X Γ Δ, Masse der Min; c) *ἅγιον δεδομένον* B, e, S^3 (mit Obelos bei *δεδ.*) Sh, dazu noch *πρὸ τῆς ἀναστάσεως* syr. Randlesart vom S^3; d) *ἅγιον ἐπ' αὐτοῖς* D.

[62]) In v. 40 ist die Wortstellung *ἐκ τοῦ ὄχλου οὖν κτλ.*, diesmal aber ohne *πολλοί*, noch besser bezeugt als v. 30. Weil man ein für Jo entbehrliches *τινές* vermißte (s. oben S. 114 A 16), schuf man das vermeintlich fehlende Subjekt teils durch Vorschiebung eines *οἱ* (so 124 von der Ferrargr.), teils durch *πολλοὶ οὖν ἐκ. τ. ὄ.*

dem der Täufer vom Schauplatz getreten war (5, 35 oben S. 304), und Jesus diesen durch den Ruf seiner Taten in Schatten gestellt hatte (10, 41), mochten sie sich auf das Urteil beschränken, daß der rechte Prophet für die Gegenwart Jesus sei. Andere, denen dies nicht genügte, erklärten ihn für den Messias. Wieder andere erhoben hiegegen Bedenken, weil sie Jesus nur als einen Galiläer kannten und von seiner davidischen Abkunft nichts wußten, während sie aus dem Unterricht der Synagoge wußten, daß der Messias nach der Schrift aus Davids Geschlecht und aus Bethlehem, der Heimat Davids, hervorgehen solle. Schon durch die Berufung auf die Schrift, welche der Ev diesen Leuten in den Mund legt, erkennt er die Richtigkeit dieser ihrer Voraussetzungen an und gibt zu verstehen, daß nur mit der früheren Lebensgeschichte Jesu unbekannte Leute daraus Gründe gegen sein Anrecht auf die Messiaswürde schöpfen könnten. Für Gemeinden, denen die Grundzüge der ev Geschichte von anfang an in ihrer Übereinstimmung mit der Schrift vorgeführt worden waren (1 Kr 15, 3 f. *κατὰ τὰς γραφάς*) und die davidische Abkunft Jesu von anfang an mitgeteilt war[63]), wäre eine schulmeisterliche Korrektur vereinzelter Stimmen aus dem Volk hier noch überflüssiger gewesen als zu 1, 45 f.; 6, 42. Während die bis dahin berichteten Urteile gesprächsweise und, wie es scheint, in ruhigem Tone unter den Hörern der letzten Worte ausgetauscht wurden, fehlte es in derselben Volksmenge (44 *ἐξ αὐτῶν*) nicht an einzelnen, die wie jene Jerusalemer an einem der vorangegangenen Tage (25—30) Neigung zeigten, sich der Person des Volksverführers zu bemächtigen und, wie wir auch hier hinzudenken dürfen, ihn der Polizei auszuliefern. Auch diesmal aber kommt die Absicht nicht zur Ausführung. Der auch diesmal wie v. 30 gewählte Ausdruck *οὐδεὶς ἔβαλεν* oder *ἐπέβαλεν κτλ.*, welcher mit den *τινές* im Vordersatz alle anderen Leute, die gleiche Absicht hatten, zusammenfaßt, vermittelt einen ungezwungenen Übergang zu dem Bericht von der Erfolglosigkeit der dahin zielenden Maßnahmen des Synedriums (45 f. cf 32). Die ausgesandten Polizeidiener stehen vor versammeltem Synedrium. Auf eine förmliche Sitzung desselben weist nicht nur das *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρ.* (s. oben S. 386), sondern auch die Anwesenheit des gegen Jesus freundlich gesonnenen Nikodemus und das, was dieser sagt. Ob diese Verhandlung an dem früheren Tag stattfand, an welchem die Häscher ausgesandt wurden (32), oder am 7. Festtag (37) oder noch später, läßt sich nicht sagen und ist für den Leser ebenso gleichgiltig wie für den Ev. Sachlich

[63]) AG 2, 29—31; 13, 23; Rm 1, 3; 2 Tm 2, 8; Ap 5, 5; 22, 16; (Hb 7, 14). Über die Anerkennung der davidischen Abkunft Jesu cf Bd I, 43. 64. 638 f.; über die Geburt in Bethlehem Bd I, 94 f.

gehört sie als eine notwendige Vervollständigung zu dem hinter 7. 52 sich nicht weiter fortsetzenden Bericht über Jesu öffentliche Reden am Hüttenfest. Die Diener brauchen nicht erst zu berichten, daß sie nichts ausgerichtet haben. Sie hätten Jesum längst ihren Vorgesetzten zugeführt, wenn sie seiner habhaft geworden wären. Sie haben sich nur hierüber zu verantworten. Sie wissen nichts anderes vorzubringen als: „Niemals hat ein Mensch so geredet, wie dieser Mensch redet“.[64]) Mag die Furcht vor der Stimmung eines großen Teils der Festbesucher mitgewirkt haben, die jedenfalls die nichtamtlichen Versuche zur Verhaftung vereitelte, die Ratsdiener aber einzugestehen sich scheuten, so soll man doch an der Aufrichtigkeit dieses Bekenntnisses nicht zweifeln. Es zeugt von einem tieferen Eindruck als die kühle Anerkennung der vornehmeren Leute in v. 15 und vergleicht sich mit Mt 7, 28f. Daraus erklärt sich auch der Zorn, in welchem die Pharisäer sie anfahren (47—49): „Seid etwa auch ihr verführt? Ist etwa auch einer von den Regierenden an ihn gläubig geworden, oder von den Pharisäern? (Nein) nur dieser Pöbel, der das Gesetz nicht kennt — die sind verflucht“.[65]) Der ganze Stolz, mit dem die Regierenden auf ihre Untergebenen, und die schriftgelehrten Pharisäer auf das עם הארץ,[66]) die ohne Kenntnis und pünktliche Beobachtung des Gesetzes dahinlebende Volksmasse, herabblickten, kommt hier zu unübertrefflich wahrem Ausdruck. Die Ratsdiener sind freilich auch keine Gelehrten; aber nicht dies wird ihnen zum Vorwurf gemacht, sondern der Mangel an Subordination, von welchem nicht nur die unterlassene Ausführung ihres Auftrags zeugt, sondern auch ihre Entschuldigung und die Anerkennung des gewaltigen Eindrucks, welchen die Rede Jesu auf sie gemacht hat. Subalterne Beamte dürfen keine Meinung haben. Wie überraschend

---

[64]) Abgesehen von kleineren Varianten in bezug auf die Wortstellung und einigen Freiheiten der Übersetzer (z. B. e *nemo unquam*), zeigt sich vielfach die Neigung, die in den Mund dieser Leute vorzüglich passende Weitläufigkeit zu kürzen. D om. das zweite *ἀνθρωπος*, N Ol X Γ Δ Λ . . . om. *λαλεῖ*, B L T om. alles hinter *ὡς*.

[65]) Es sind hier zwei Sätze in einander geschoben. Das *ἀλλά* hinter einer zu verneinenden Frage, welche bedeutet: „keiner von den Obersten glaubt an ihn . . .“, läßt den Satz erwarten: „sondern nur der gesetzesunkundige Pöbel glaubt an ihn“. Damit wird aber sofort das Urteil über den Pöbel verschmolzen. Das in der griech. Bibel unerhörte *ἐπάρατοι* (א B T u. a.) wurde leicht durch das gewöhnliche *ἐπικατάρατοι* verdrängt.

[66]) Obwohl *ὄχλος* den Juden als Fremdwort geläufig war (Krauß, Lehnwörter II, 18), wird doch hier jener hebr. und der ihm entsprechende aram. Ausdruck (עמא דארעא) als Original vorauszusetzen sein. Der sehr häufige Gebrauch desselben zur Bezeichnung einzelner Personen (z. B. schon bei Hillel Aboth II, 5 cf Strack's Anm. dazu; viele Beispiele bei Schürer II, 387 und Literatur S. 400) schließt den urspr., kollektiven Sinn ebensowenig aus, wie bei G o j. Cf z. B. Elieser b. Hyrkanos um 100 b. Sota 49.

muß es gewirkt haben, daß nun ein Mitglied des Synedriums, also doch einer der ἄρχοντες und überdies ein Pharisäer, der den Lesern von c. 3 her wohlbekannte Nikodemus [67]) das Wort ergreift und an den einfachsten Grundsatz richterlichen Verfahrens erinnert: „Richtet denn unser Gesetz den Menschen, ohne daß man [68]) ihn zuvor verhört und erkannt (d. h. durch gerichtliche Untersuchung herausgebracht) hat, was er treibt“? Daß die anderen Pharisäer sich hiedurch getroffen fühlen, beweist die blinde Wut, in der sie ihm nichts anderes zu erwidern wissen als die törichten Worte: „Bist du etwa auch aus Galiläa? Forsche nach und siehe, [69]) daß kein Prophet aus Galiläa auftritt“. [70]) Sie wissen natürlich, daß Nikodemus kein Galiläer ist. Da aber Jesus während des abgelaufenen Jahres in Galiläa zum gefeierten Propheten geworden war, und dort erst die von ihm hervorgerufene Bewegung, die nun zum erstenmal, besonders auch durch die Festpilger nach Jerusalem getragen wurde, die Volksmasse ergriffen hatte, so kleiden sie ihr unwilliges Erstaunen über das Auftreten ihres Parteigenossen in die höhnische Form der Vermutung, daß Nikodemus wohl als Landsmann des galiläischen Propheten für diesen Partei ergreife. [71]) Als Schriftgelehrter (3, 10) sollte er wissen oder vielmehr nachträglich lernen (cf Mt 9, 13), daß Galiläa keines Propheten Heimat sei. Ob Nikodemus sie auf die Unrichtigkeit oder Unsicherheit dieser Behauptung [72]) aufmerksam gemacht hat, und welches überhaupt der Ausgang der Verhandlung gewesen ist, wird nicht berichtet. Nur aus der Tatsache, daß Jesus in den Tagen nach dem

[67]) Es wird auf die einzige Auktorität von א* mit Tschd., Blaß u. a. nur *εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν* hinter *πρὸς αὐτούς* als echt anzuerkennen sein. Der teils vor, teils hinter *εἷς — αὐτῶν*, teils an Stelle dieser Worte überlieferte Zusatz *ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν [τὸ] πρότερον* (oder *τὸ πρῶτον*) mit oder ohne *νυκτός*, teils vor teils hinter *πρότερον*, ist schon durch diese Schwankungen als Interpolation aus 19, 39 äußerst verdächtig. Wer sollte es beseitigt haben, wenn er es vorfand?

[68]) Wörtlich „es“ d. h. das Gesetz, welches hier wie Gl 3, 8 (Bd IX, 147) als Person, als der verhörende, untersuchende und das Urteil fällende Richter vorgestellt wird, was so konsequent festzuhalten im Deutschen kaum erträglich ist. Zur Sache cf AG 26, 3.

[69]) D. h. „so wirst du dich überzeugen, daß“ s. oben S. 127 A 36.

[70]) Da *ἐραύνησον* einen Hinweis auf die hl. Schrift zu bedeuten scheint cf 5, 39, in dieser aber nicht die Regel, sondern nur Bericht über die Propheten der alten Zeit zu finden ist, so lag es nahe, das glänzend bezeugte *ἐγείρεται* in *ἐγήγερται* zu ändern (so schon Sc Ss, S^3 am Rand und die jüngeren Griechen) oder auch in *ἐγερθήσεται* (so e δ l r, Sah Kopt).

[71]) Jesus der Prophet aus Galiläa Mt 21, 11; 26, 69. Als Galiläer gilt Petrus auch für einen Anhänger Jesu Mr 14, 70; Mt 26, 73; Lc 22, 59 cf AG 2, 7.

[72]) Jona war nach 2 Reg 14, 25 cf Jona 1, 1 in Gath ha-chepher im Stamme Sebulon (Jos 19, 13), also in Galiläa, wahrscheinlich nahe bei Nazareth (Buhl, Geogr. S. 219) zu Hause. Von vielen Propheten kennen wir die Heimat nicht.

Fest noch mehrmals als Lehrer im Tempel aufgetreten ist (8, 20), ohne daß wir von einem Eingreifen der Ratsdiener und von Versuchen, ihn zu verhaften, etwas hören, müssen wir schließen, daß das Synedrium keine neuen Beschlüsse in dieser Richtung gefaßt und keine entsprechenden Befehle erteilt hat. Dies wird auch durch 9, 13 bestätigt, wo nicht die Hohenpriester, sondern nur die Pharisäer genannt sind, und durch 9, 22, woraus hervorgeht, daß die Behörde sich daran genügen ließ, durch Maßregeln der synagogalen Disciplin dem Umsichgreifen der Anerkennung Jesu als Messias unter der Bevölkerung Jerusalems entgegenzutreten. Vom Synedrium als solchem und den Hohenpriestern ist bis 11, 47 nicht wieder die Rede. Nur einmal 9, 22 erscheint die Obrigkeit unter dem Namen *οἱ Ἰουδαῖοι* im Hintergrund. Mit dem *οἱ Ἰουδαῖοι* 8, 22. 31. 48. 52. 57 hat es eine andere Bewandtnis.

Daß der in den jüngeren Texten folgende Abschnitt 7, 53—8, 11 nicht ursprünglich unserem Ev angehört, ist so oft bewiesen worden, daß eine exegetische Erörterung desselben an dieser Stelle nur störend wirken würde. Das Nötige findet sich unten in Excurs V.

5. Aus den Tagen nach dem Hüttenfest 8, 12—10, 21. Die Stelle, welche der Ev dem Bericht über die Sitzung des Synedriums angewiesen hat, wäre sehr ungeschickt gewählt, wenn auch, was zunächst weiter folgt, noch am 7. Tag des Festes oder auch an dem darauf folgenden Tage der Nachfeier sich zugetragen hätte. Daß der vorher so oft erwähnte *ὄχλος* von 8, 12 an nicht wieder erwähnt wird (oben S. 376), zeigt, daß das Fest vorüber ist; die Festpilger aus allen Landesteilen sind abgezogen. Andrerseits werden wir durch *πάλιν οὖν αὐτοῖς ἐλάλησεν ὁ Ἰ.* (12) in nächster Nähe bei dem Zeitpunkt von 7, 37 [a] festgehalten. Es will das *ἐλάλησεν* (12) im Unterschied von *εἶπεν* (20) und *ἔλεγεν* (30) beachtet sein. Das heißt nicht, daß Jesus bei irgend einer Gelegenheit einmal den einzelnen mit *λέγων* hieran angeknüpften Ausspruch getan habe, sondern daß er auch nach dem letzten Festtag nicht aufhörte zu reden [1]) und zwar öffentlich. Er fuhr fort, im Tempel als Lehrer aufzutreten (20 cf 7, 14), und neben das zuletzt berichtete Wort (7, 37 [b]. 38) wird das nun folgende als ein zweites gestellt, dem dann sofort ein drittes folgt (21). Eine enge Verknüpfung mit dem vorigen ist auch durch das *αὐτοῖς* vor *ἐλάλησεν* ausgedrückt, welches sich nur ebenso wie das *αὐτῶν* 7, 50 auf die Mitglieder des Synedriums oder noch genauer auf die Pharisäer beziehen kann, die in der Sitzung das große Wort geführt

[1]) *λαλεῖν* ist die Aktion des Sprechens und Redens, oft im Gegensatz zum Schweigen, Nichtredenwollen oder auch nicht Nichtredenkönnen cf Jo 19, 10; AG 18, 9; 1 Kr 13, 1; 14, 29 f. 34; 2 Kr 4, 13; Mt 9, 33; Mr 7, 33. S. auch nachher zu Jo 8, 25.

haben und sofort wieder 8, 13 der neuen Bezeugung Jesu entgegentreten. Dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob nur Pharisäer das Wort gehört hätten. Nach v. 20 handelt es sich um ein öffentliches Lehren im Tempel und zwar an einer stark besuchten Stelle desselben,[2]) um ein *παρρησίᾳ λαλεῖν* wie 7, 26 und 7, 14f. Auch den nach 8, 21 (*εἶπεν πάλιν αὐτοῖς*) zunächst an die Pharisäer gerichteten weiteren Äußerungen Jesu hatte nach v. 30 eine große Volksmenge zugehört, von welcher viele ihm Glauben schenkten, was doch nicht von den Pharisäern gesagt werden konnte. Es ist also, abgesehen davon, daß die Feiertage vorübergegangen und die Festpilger abgezogen sind, die gleiche Situation wie 7, 14—44. Jesus lehrt im Tempel vor einer wechselnden Hörerschaft aus dem Volk; auch Pharisäer finden sich dabei ein, um die gefährliche Bewegung unter dem Volk im Auge zu behalten (cf 7, 15. 32; 9, 40; 12, 19). Und auch Jesus behält die Pharisäer im Auge; er würdigt auch diese, bereits von fanatischem Haß erfüllten Gegner noch der einen und der anderen positiven Bezeugung des Heils, welches sie verscherzen, wenn sie in ihrer feindseligen Haltung verharren. Während er anfangs, dem *ἐν κρυπτῷ* (7, 10) entsprechend, seine Person zurückstellend, in ruhigem Lehrvortrag als ein schriftkundiger Volkslehrer aufgetreten war (7, 14f.), ließ er sich bald durch Äußerungen aus dem Kreis der Hörer zu lebhafteren und lauterern Äußerungen und zu unverhohleneren Bezeugungen seines persönlichen Berufs und seines einzigartigen Verhältnisses sowohl zu Gott als zu den Menschen herausfordern (7, 28. 37). Der innere Drang dazu wird gesteigert durch das Bewußtsein, daß die Zeit, die ihm und seinem Volk zu solchem Geben und Nehmen bleibt, kurz bemessen ist (7, 33f.; 8, 21). In solcher Gemütsverfassung spricht er jetzt: „Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, wird gewiß nicht in der Finsternis wandeln, sondern wird das Licht des Lebens haben“ (12). Wohl

---

[2]) *γαζοφυλάκιον* kann hier selbstverständlich nicht wie Mr 12, 41—43; Lc 21, 1 der Schatzkasten oder Opferstock sein, in welchen man seine milde Gabe wirft, und deren es im Tempel 13 gegeben haben soll, mit Inschriften, die ihre verschiedene Bestimmung angaben, wegen ihrer trompetenähnlichen Gestalt שׁוֹפָרוֹת genannt, Mischnah Schekal. VI, 1. 5 cf II, 1. Ebenso selbstverständlich ausgeschlossen ist eine der wohlverwahrten Schatzkammern, in welchen der Tempelschatz und andere Wertsachen aufbewahrt wurden (*τὰ γαζοφυλάκια* Jos. bell. V, 5, 2 [§ 200]; VI, 5, 2, cf in bezug auf frühere Zeiten Neh 12, 44; 13, 9, aber auch singul. *τὸ γαζοφυλάκιον* Neh 13, 4f. [hebr. לִשְׁכָּה]; 2 Makk 3, 6; 4, 42). Da es sich um einen jedermann zugänglichen Raum handelt, in welchem ein Lehrer ohne Amt zum Volk reden konnte, muß eine offene Halle oder dgl. gemeint sein, die mit einem *γαζοφυλάκιον* zusammenhing, etwa der Platz, wo Agrippa I die ihm von Caligula geschenkte goldene Kette als ein allen sichtbares Denkmal seiner Erhöhung aus tiefer Erniedrigung aufhing (Jos. ant. XIX, 6, 1 *τῶν ἱερῶν ἐντὸς περιβόλων ὑπὲρ τὸ γαζοφυλάκιον*).

vergleicht er sich damit der Sonne (cf 9, 4; 11, 9), ohne jedoch den Unterschied außer Acht zu lassen, daß er andrerseits eher einer durch weite finstere Räume getragenen Leuchte gleicht, deren Bewegung man sich anschließen muß, um nicht alsbald wieder in Finsternis zu versinken. Wie er als ein Licht in die Welt gekommen ist (12, 46; 3, 19), so geht er auch wieder aus dieser Welt (12, 35), und auch bis dies eintritt, ist er bald hier, bald dort, bald in Jerusalem, bald in Galiläa, nirgendwo rastend. Darum muß, wer den Segen des von dieser Leuchte ausströmenden Lichtscheines empfangen will, sich ihm anschließen und ein inneres Verhältnis zu ihm zu gewinnen suchen, welches auch durch die zeitweilige räumliche Trennung nicht wieder aufgehoben werden kann. Der Segen aber, der davon abhängt, ob man dies tut, ist der Besitz des Lebens.[3] Erkennt man an, daß Jesus 7, 37 f. durch einen Ritus des Hüttenfestes zur Wahl des bildlichen Ausdrucks sich bestimmen ließ, so sollte man sich auch nicht dagegen sträuben, die alte Vermutung gelten zu lassen, daß das neue, durch nichts im Text vorbereitete Bild in 8, 12 gleichfalls durch einen Ritus des eben abgelaufenen Festes hervorgerufen war. Das war die große Illumination in der Nacht vom ersten zum zweiten Tag des Hüttenfestes. Mächtige Kandelaber mit vier goldenen Ölbehältern, zu welchen junge Priester auf Leitern emporstiegen, um sie zu füllen, waren im inneren Vorhof aufgestellt, und wenn sie angezündet waren, und ehrwürdige Männer, wie ein Hillel, es sich zur Ehre rechneten, bei den damit verbundenen Fackeltänzen besondere Kunstfertigkeit zu beweisen, gab es keinen Hof in Jerusalem, der nicht von diesem Licht erleuchtet wurde.[4] Viel weiter noch sollte das von Jesus ausstrahlende Licht sich erstrecken. Wenn die anwesenden Phar. ihm vorhalten, daß eine solche Behauptung in seinem Munde als Selbstzeugnis keinen Wert habe (13), so geben sie nur wieder, was er selbst 5, 31 eingeräumt hatte. Auch sie also erinnern sich sehr wohl dessen, was am vorjährigen Hüttenfest zwischen Jesus und ihnen verhandelt worden war. Er hatte dies doch nur in dem Sinne eingeräumt, daß er von seinen Gegnern keinen Glauben an sein bloßes Selbstzeugnis verlangen wolle (s. oben S. 302). Er widerspricht also nicht sich selbst, oder tut es doch nur so rein formal, wie es jeder geistvolle Mensch in lebendiger Rede tut (cf v. 15^{b}. 16), wenn er nun (14) den Fall setzt, daß er doch einmal als sein eigener Zeuge redend auftrete. Für diesen Fall, der seit den ersten Anfängen seiner Lehrtätigkeit oft genug wirklich geworden und durch seinen Beruf immer wieder herbei-

[3]) Cf *ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς* 6, 35 cf 33 oben S. 332 A 34. Zu *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* s. oben S. 55 f. 65 f. zu 1, 4. 9.

[4]) So wesentlich nach der Mischnah Succa V, 2—4.

geführt wird, behauptet er, daß sein Zeugnis gleichwohl wahr sei, und zwar darum, weil er Ausgangs- und Zielpunkt seines Lebenswegs kennt. Damit ist selbstverständlich nicht eine gemeingiltige Regel aufgestellt, die auf jeden Menschen paßt, welcher seine Eltern kennt und weiß, daß er sterben wird. Nur bei Jesus, der nicht bloß wußte, sondern auch ausgesprochen hat, daß er aus einer ewigen und überweltlichen Gemeinschaft mit Gott in sein irdisches Leben eingetreten ist und wieder dahin zurückkehren wird (3, 13 f.; 6, 33 ff.; 8, 21 ff.), ist dieses Bewußtsein ein ausreichender Grund dafür, daß er in keinem Fall eine Unwahrheit sagen kann. Die Phar., welche Herkunft und Lebensziel Jesu nicht kennen, sondern in ihrer Beurteilung Jesu nur nach der äußeren Erscheinung urteilen, in welcher er von anderen Menschen sich nicht unterscheidet,[5]) sind darum unbefugt zum Urteil über ihn. Wenn er hieran anschließt, daß er niemand richte, so liegt der Gedanke zu grunde, daß er allerdings (*ἐγώ* im Gegensatz zu den Angeredeten, die er als Richter ablehnt) richten könnte (8, 26), weil er zum Richter aller Menschen bestellt ist (5, 22. 27. 30). Aber er macht keinen Gebrauch davon. Die Beschränkung dieses Satzes auf die Gegenwart ergibt sich nicht nur aus der Vergleichung mit 5, 22 cf 3, 17 oben S. 203 f., sondern unmittelbar aus v. 16. Nicht einen unmöglichen Fall setzt Jesus, sondern faßt den Tag des Gerichtes ins Auge, wenn er fortfährt: „Auch wenn ich aber richte“ oder „wenn ich aber doch richte, ist mein Gericht ein dieses Namens wertes“.[6]) Wie das starke Possessiv *ἡ ἐμή* zeigt, ist auch dies im Gegensatz zu den Phar., den unbefugten Richtern gesagt. „Ein Richten nach dem Fleisch“ oder „nach dem äußerlichen Schein“, wie sie es ausüben, verdient gar nicht ein Richten genannt zu werden. Jesus dagegen hat die Befähigung zum Richter, weil er überhaupt und somit auch, wenn er richtet, nicht allein ist, sondern stets er und sein Auftraggeber beisammen sind. Er lebt und handelt nie als ein auf sich selbst gestelltes Individuum, welches seinen selbstischen Willen durchsetzt, sondern in steter Gemeinschaft mit Gott und wie 5, 19. 30 gesagt war, in Abhängigkeit von Gott. Wie er dort von der Vorstellung seines Richtens zu seiner Zeugentätigkeit übergeht, so kehrt er auch hier nach den Aussagen über sein und der Phar. Richten (15. 16) zu seiner Zeugentätigkeit (13. 14) zurück. Auch von dieser gilt, daß er damit nicht allein steht, sondern stets

---

[5]) *κατὰ σάρκα* in allen joh. Schriften nur hier, nur formell verschieden von *κατ᾽ ὄψιν* 7, 24 cf 7, 51. Die *σάρξ* ist eine wesentliche, aber doch nur eine Seite des Wesens Jesu cf 1, 14; 6, 51. 63; 1 Jo 4, 2; 2 Jo 7.

[6]) Auch hier behauptet *ἀληθινός* seine Bedeutung im Unterschied von *ἀληθής* v. 14 s. oben S. 67 A 53. Bei einem Zeugen fragt es sich vor allem, ob er die Wahrheit redet 5, 31 f.; 19, 35; bei einem Richter sowohl darum, ob er dazu befugt ist, als auch darum, ob er gerecht richtet 5, 30.

Gott an seiner Seite hat. Der gesetzlichen Bestimmung, daß das übereinstimmende Zeugnis zweier oder dreier Zeugen erforderlich sei, um einen Übertreter des Gesetzes gerichtlich zu bestrafen (Deut 19, 15), insbesondere einen wegen Götzendienstes hinzurichten (Deut 17, 6), entnimmt Jesus die Regel, daß nach dem Gesetz zweier Menschen Zeugnis als wahr gelte (17). Während aber ein Nikodemus, wo er auf das mosaische Gesetz als die Norm alles Richtens in Israel verweist, es *ὁ νόμος ἡμῶν* nennt (7, 51), sagt Jesus zu den Phar., die mit ihrem ungerechten Urteil das Gesetz gegen ihn geltend machen und als Schüler Moses (9, 28) und Lehrer seines Gesetzes sich einbilden, gegen Jesus auf Moses sich stützen zu können (5, 45): *ἐν τῷ νόμῳ τῷ ὑμετέρῳ.*[6a]) Daß er dieses Gesetz damit nicht als für sich unverbindlich erklären will, hat er schon mehrmals durch die Art der Verteidigung seiner angeblich gesetzwidrigen Handlungen bewiesen (5, 17; 7, 22 f. oben S. 285 ff. 380 f.). Er tut es auch jetzt, indem er aus freien Stücken sich auf eine Gesetzesbestimmung beruft und behauptet, daß er und nicht seine Ankläger nach ihr sich richten (18). Die zwei Zeugen, die das Gesetz fordert, sind vorhanden. Jesus selbst und der Vater, der ihn gesandt, sind diese Zeugen. Daß sie nicht gegen, sondern für Jesus und somit gegen seine ungerechten Ankläger und unberufenen Richter Zeugnis ablegen, braucht nicht erst gesagt zu werden, und ebensowenig aufs neue, worin das Zeugnis des Vaters über seinen Sohn zu finden sei cf 5, 32—47 oben S. 306 ff. Wenn die Phar. daraufhin fragen: „wo" und nicht „wer ist dein Vater"? so beweisen sie damit, daß sie auch das nicht vergessen haben, wie unverhohlen Jesus am vorigen Hüttenfest von Gott als seinem Vater geredet hatte.[7]) In der Gewißheit, daß er ihnen die Antwort schuldig bleiben müsse, fordern sie ihn heraus, ihnen den zweiten Zeugen, den angeblich stets ihm zur Seite stehenden Vater zu zeigen, den sie nicht sehen. Dies kann Jesus nur bestätigen. Sie kennen seinen Vater ebensowenig als ihn, und die eine Unwissenheit hängt aufs innigste mit der anderen zusammen. Während aber bisher in mannigfaltiger Weise die richtige Stellung zu Gott und seinen bisherigen Offenbarungen als die Voraussetzung der richtigen Stellungnahme zu Jesus bezeichnet war (3, 21; 5, 23. 37—40. 46; 6, 44 f.; 7, 17. 29), schließt er die diesmalige Disputation mit dem Urteil: „wenn ihr mich kenntet, würdet ihr auch

---

[6a]) Sachlich dasselbe sagt das *ὑμῖν* Mt 19, 8; 22, 31 Bd I², 635.

[7]) Cf 5, 17 ff. In dem Bericht über die diesjährigen Bezeugungen 7, 14—44 fehlen bis dahin die Worte Vater und Sohn gänzlich. Gott heißt immer nur *ὁ πέμψας με* 7, 16. 18. 28 f. 33; 8, 16. Auch dies entspricht der Absicht, mit welcher Jesus diesmal nach Jerusalem gekommen ist (oben S. 375 ff.). Nur allmählich läßt er sich durch den Widerspruch, auf den er stößt, aus seiner Zurückhaltung herauslocken.

meinen Vater kennen" (19). Also die vergleichsweise leicht zu gewinnende Erkenntnis Jesu ist Mittel und Weg, um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen. Damit behält Jesus das letzte Wort. Wenn der Ev noch hinzufügt, daß diese Worte (8, 12—18) in einem Lehrvortrag gesprochen wurden, den Jesus an der Schatzkammer (S. 399 A 2) im Tempel, also an einem ebenso heiligen wie öffentlichen Platz hielt, daß aber niemand ihn verhaftete, weil seine Stunde noch nicht gekommen war (20), so ist der Unterschied von 7, 30. 43f. cf 7, 32. 45 nicht zu übersehen, daß dort von ernstlichen Absichten, Befehlen und Versuchen dazu gesagt ist, hier dagegen, daß nichts in dieser Hinsicht geschah. Da durch den Abzug der Festpilger die größte Gefahr beseitigt ist, wird das Synedrium beschlossen haben, vorläufig nichts zu tun. Nur die Phar. behalten den Volksverführer scharf im Auge, um neuen Stoff zur Anklage zu sammeln.

Ein weiteres, wenn nicht an dieselben Personen, so doch an Leute derselben Klasse in jenen Tagen gerichtetes Wort Jesu (21) gibt aufs neue Anlaß zu einer Disputation. Daß die Angeredeten auch diesmal Phar. waren, ergibt sich aus den einleitenden Worten εἶπεν οὖν πάλιν αὐτοῖς. Daß sie zu den Regierenden gehören, ergibt sich aus v. 28, und mit Rücksicht auf ihre amtliche Stellung wird Jo sie v. 22 „die Juden" nennen, ganz so wie 7, 35, wo wir ein beinah gleichlautendes Wort lesen (s. oben S. 387). Wenn Jesus, wie er schon mehrmals angekündigt, hingeht und zwar an einen Ort, wohin seine Gegner nicht gelangen können, werden sie doch nicht mit ihm fertig sein und ihn vergessen, als ob er nie dagewesen wäre. Sie werden noch in anderem Sinn, als in welchem sie sich jetzt an seine Fersen heften, suchen; werden fragen, was aus ihm geworden sei; werden, wie v. 28 deutlicher gesagt wird, wenigstens zum Teil erkennen, daß sie ihn verkannt haben, und soweit sie dies nicht tun, doch nach einem Erlöser ausschauen, wie er es auch für sie hätte sein können. Aber vergeblich, weil zu spät: in ihrer Sünde, von der sie nicht lassen wollen, werden sie sterben. Diese Drohung macht keinen Eindruck. Nur das letzte Wort von dem Hingang Jesu an einen Ort, wohin sie ihm nicht folgen können, beschäftigt sie einen Augenblick und regt sie zu einer Vermutung an, die noch weniger ernst gemeint sein wird, als die, wodurch sie oder ihresgleichen das frühere ähnliche Wort sich zu deuten versuchten (7, 35). Ohne Jesum anzureden, werfen sie die Frage hin, ob er etwa einen Selbstmord beabsichtige (22). Damit beweisen sie gründlich, was ihnen v. 14 gesagt war, daß sie ebensowenig seine Herkunft als das Ziel seiner Lebenswanderung kennen. Weil aus der ersteren sich das letztere ergibt, lüftet Jesus den Schleier, der für sie seine Herkunft bedeckt, soweit, daß sie die Torheit ihrer frivolen Vermutung über sein Ziel und

den Ernst seines drohenden Hinweises auf ihr Lebensziel begreifen können. Über die bisherigen Aussagen von seiner Sendung (s. A 7), die auf jeden Propheten passen würden, geht es hinaus und ist wesentlich gleichbedeutend mit den Zeugnissen 3, 13 f.; 6, 32 ff., wenn er im Gegensatz zu den Angeredeten von sich sagt, daß er aus der oberen Welt und nicht aus dieser Welt stamme.[8]) Dadurch ist er dem Schicksal der Staubgeborenen, dem Tode als dem Ende des Lebens entrückt (Gen 3, 19; Koh 12, 7), und ist vollends ein eigenwilliger Sturz in den Tod für ihn eine Unmöglichkeit, sogut wie die Lüge (cf v. 14). Diese Folgerung ergibt sich aus dem Zusammenhang; ausgesprochen aber ist nur die Herkunft aus einer höheren Welt, nicht eine sittliche Beschaffenheit oder Gesinnung. Das gleiche gilt dann aber auch von der gegenteiligen Aussage über die Angeredeten. Es wird damit nicht diesen Menschen oder einer besonderen Klasse von Menschen nachgesagt, daß sie irdisch, weltlich, ungöttlich gesinnt seien, sondern sie werden nur an die ihnen mit allen Menschen außer Jesus gemeinsame irdische Herkunft erinnert. Damit ist aber, wie Jesus nicht erst neu zu lehren brauchte, sondern überall voraussetzt,[9]) auch gegeben, daß sie der Sünde und dem Tod verfallen sind, also aus eigener Kraft dem Himmelssohn nicht in den Himmel folgen können, sondern in der Sünde stecken bleiben und, wenn sie sterben, ohne eine Errettung erfahren zu haben, für immer dem Tode verfallen. Diese Folgerung zieht nun Jesus ausdrücklich, indem er die warnende Drohung von v. 21 nunmehr aus der irdischen Herkunft der Hörer ableitet (24 *εἶπον οὖν ὑμῖν*). Daß er aber ihnen diese Drohung nicht ersparen kann, rechtfertigt er dadurch, daß in der Tat kein anderes Schicksal als ein Sterben in ihren Sünden ihrer wartet, wenn sie nicht glauben, d a ß e r e s s e i (24^b). Dreimal haben sie es nun gehört, zuletzt aber doch noch einen Ausweg gezeigt bekommen, auf dem sie ihrem Schicksal entrinnen könnten. Als was er gläubig anerkannt sein will, läßt Jesus hier und sofort wieder v. 28 cf 13, 19 unausgesprochen. Wie sonst aus dem Zusammenhang des Gesprächs zu dem Subjekt mit bloßer Kopula das nicht ausgesprochene Prädikativ sich ergänzt,[10]) so hier aus der damaligen Lage der

---

[8]) Anders 3, 31 s. oben S. 219. Dagegen erscheint 6, 62 das *ἀναβαίνειν ὅπου ἦν τὸ πρότερον* als die natürliche Folge des *καταβέβηκα* 6, 38. Cf auch 3, 13 f.

[9]) Cf Jo 3, 6; 5, 24, überhaupt alles, was von der Notwendigkeit einer Errettung, Lebensmitteilung, Wiedergeburt gesagt wird. Cf auch 3, 36.

[10]) Cf Jo 4, 26; 9, 9; 18, 5; Lc 22, 70 *ἐγώ εἰμι*, Jo 13, 26 *ἐκεῖνός ἐστιν* entsprechend der Frage *τίς ἐστιν* v. 25, welche selbst wieder aus v. 24 zu vervollständigen ist. Mr 13, 6 *ὅτι ἐγώ εἰμι* im Munde der Pseudochristi, zu ergänzen aus *ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου*, Mt 24, 5 fügt *ὁ Χριστός* hinzu. Anderwärts aber fehlen die Worte, aus welchen die Ellipse zu ergänzen ist Mt 26, 48; Mr 14, 44 *αὐτός ἐστιν*. So auch AG 13, 25 *οὐκ εἰμὶ ἐγώ*,

Dinge und der alles Volk in jenen Tagen bewegenden Frage, ob Jesus der Messias sei cf 7, 26. 31. 41—43. Die Phar. die sehr wohl beachtet haben, daß diese Frage im Volk erörtert wurde (7, 32; 9, 22), aber aus dem Munde Jesu keine unzweideutige Bejahung der von vielen gehegten Meinung, daß er der Messias sei, gehört hatten, wollen ihn durch die in verächtlichem Tone hingeworfene Frage: *σὺ τίς εἶ* [11]) veranlassen, sich deutlich dazu zu bekennen. Aber Jesus tut ihnen den Gefallen nicht, sondern bricht in die unmutsvollen Worte aus: *τὴν ἀρχὴν ὅτι καὶ λαλῶ ὑμῖν!* Während die alten Übersetzer diesen Worten gegenüber sich durchweg ratlos zeigen, [12]) sind die griech. Ausleger darin einig, daß *τὴν ἀρχήν* in den durch *ὅτι* regierten Satz hineinzuziehen und das Ganze als ein elliptischer Ausruf zu fassen sei, durch welchen Jesus in schmerzlicher Empfindung der Vergeblichkeit seiner Verhandlung mit diesen Leuten diese abbricht. Es wäre zu übersetzen: „Daß ich überhaupt auch zu (oder „mit") euch rede"! Schon darum, weil die sprachkundigsten Griechen diese Fassung ohne jede rechtfertigende Bemerkung wie selbstverständlich vortragen, [13]) hätte man die sprachliche Möglichkeit derselben nie bezweifeln sollen, welche auch im

---

wozu wenige Zeugen *ὁ Χριστός* sachlich richtig hinzusetzen. Wieder anders, obwohl wir im Deutschen das Fehlende auch da nur durch „es" ausdrücken können, Jo 6, 20; Mt 14, 27; Lc 24, 39: die Gestalt, die euch erschreckt, ist kein Gespenst, sondern ich, Jesus bin es. Jesus meidet das „ich bin der Messias", welches die Pseudochristi im Munde führen. Über die Vermeidung des Messiasnamens durch den Täufer s. oben S. 122; dazu AG 13, 25; Mt 11, 3 Bd I, 416.

[11]) So Epict. III, 1, 22 f. dreimal *σὺ οὖν* (oder *δέ*) *τίς* (oder *τί*) *εἶ*. Viele ähnliche Beispiele bei Wettstein. Daß die Phar. in dem *ἐγώ εἰμι* eine Anspielung auf Stellen wie Deut 32, 39; Jes 48, 12 (אֲנִי הוּא) oder gar Jes 43, 11; 44, 6 und somit eine Selbstvergötterung gefunden haben sollten, ist ganz unwahrscheinlich

[12]) Ganz gegen die Regel weichen die Syrer völlig von einander ab. Ss (Sc fehlt) „Hauptsache (ist), daß ich mit euch reden werde" (ähnlich Sh); S^1 „Obwohl ich angefangen habe, mit euch zu reden, habe ich viel über euch zu reden" etc. S^3 begnügt sich mit sklavischer Wiedergabe der griech. Wörter; selbst das treffliche „mit euch" ersetzt er durch bloßen Dativ. Sah und Kopt, über die ich übrigens kein Urteil mir erlaube, lassen jedenfalls *ὅτι* unübersetzt. Für die Lat. sei auf Tschd. und Wordsworth verwiesen.

[13]) Orig. tom. 19, 24 bricht bei v. 25^a ab; es fehlt m. W. auch jedes sonstige Citat bei Orig., ebenso bei Clem. Iren. Hippol., auch Tert. Cypr. etc. — Chrys. findet nichts weiter zu bemerken nötig als: *ὃ δὲ λέγει τοιοῦτόν ἐστιν· τοῦ ὅλως ἀκούειν τῶν λόγων τῶν παρ' ἐμοῦ ἀνάξιοί ἐστε, μήτιγε μαθεῖν, ὅστις ἐγώ εἰμι.* Darnach ist es doch nicht, wie Lücke S. 266 urteilt, eine wahrscheinliche Vermutung von Calov, sondern völlig klar, daß Chrys., wie Euthymius, *τὴν ἀρχήν* im Sinn von *ὅλως* in den Satz mit *ὅτι* zieht. Ebenso Thdr syr. p. 191, 8—17 der seine Auslegung beginnt: „Es wäre recht, daß ich euch nicht einmal des Redens (mit euch) würdigte, weil ihr so zanksüchtig seid und bösen Willen angenommen habt". Cyr. II, 23 faßt den Ausruf geradezu als eine Selbstanklage (*ἀλλὰ καὶ*

einzelnen unschwer nachzuweisen ist.[14]) Das Gegenteil gilt von den mancherlei anderen Auslegungsversuchen.[15]) Eine Stimmung ähnlich der, welche dem Ausruf Lc 9, 41 zugrunde liegt, kommt insofern hier zu einem noch unbefangeneren Ausdruck, als die Klage über die Unbelehrbarkeit seiner Hörer hier die Form einer Selbstanklage wegen der unablässigen Versuche, sie zu belehren, angenommen hat. Unverbunden tritt daneben der Satz: Viel habe ich über euch zu reden und zu richten". Ein *μέν* oder *μενοῦν* (allerdings), welches

---

δίκαια πάσχω, „es geschieht mir ganz recht"), zieht auch *τὴν ἀρχήν* in den Satz mit *ὅτι*, deutet es aber mit einiger Unsicherheit im Sinne von „anfangs", Jesus wolle sagen, er hätte nicht zuerst den unempfänglichen Juden, sondern sofort den Heiden predigen sollen.

[14]) Das adverbiale *τὴν ἀρχήν* bedeutet a) anfangs, b) von Anfang an, von vornherein, c) überhaupt (= *ὅλως*, *omnino*). letzteres sehr häufig, ja fast ausschließlich in negativen Sätzen oder dem Sinn nach einer Negation gleichkommenden Fragen, Ausrufen und dgl. Viele Beispiele bei Raphel p. 637 ff., die sich leicht aus Philo (z. B. decal. 18 Mang. II, 195), Josephus und der altkirchlichen Literatur vermehren lassen. Lehrreich ist Clem. hom. 6, 11 *τὸν λόγον ἐγκόψας ἔφη μοι· εἰ μὴ παρακολουθεῖς οἷς λέγω, τί καὶ τὴν ἀρχὴν διαλέγομαι.* Ebendort 2, 38. Zur Sache cf auch Epict. I, 5, 7 *ἔτι τούτῳ διαλέγομαι*, „mit diesem, einem solchen Menschen rede ich noch"! Die Voranstellung des dadurch stark betonten *τὴν ἀρχήν* vor die den Satz regierende Konjunktion ist echt johanneisch cf 4, 18 *νῦν ὃν ἔχεις*, 10, 9 *δι' ἐμοῦ ἐάν τις . . .*; 7, 27, 31; 8, 45; 10, 29; 13, 29. — *ὅτι* wird schwerlich als indirektes Fragewort (dann also *ὅ, τι* zu schreiben) im Sinn des direkten *τί* zu fassen sein, wofür im NT kein glaubhaftes Beispiel zu finden ist, sondern ist ein „daß", welches lediglich die befremdliche Tatsache einführt, wie Mr 2, 16 (BL); 9, 11. 28. Daß dieselbe ein Gegenstand der Verwunderung ist, wird hier wie Mr 2, 16 nur durch den Ton ausgedrückt, Mr 9, 11. 28 durch vorangehendes *ἐπηρώτων* auch nur angedeutet. Auch wenn man ein *τί* davor supplirt, welches ja oft genug in ähnlichen Sätzen sich findet, und dann erst recht sollte man es nicht, wie Buttmann S. 218, Blaß § 50, 5 als Relativum nehmen und *ὅ, τι* schreiben. Lc 2, 49 heißt doch nicht: „was ist das, was ihr in bezug auf mich suchtet", sondern: „was bedeutet es, daß ihr mich suchtet". Eine eigentliche Ellipse oder Aposiopese, wofür übrigens Jo 6, 62 ein sicheres Beispiel wäre (cf Winer § 64, I, 7 u. II; Kühner-Gerth II, 484), liegt hier und Mr 2, 16; 9, 11. 28 ebensowenig vor als in deutschen Redewendungen wie: „daß ich das vergessen habe"! „daß du mir das nicht wieder tust"!

[15]) Die besonders von Lücke umständlich begründete und selbst von Winer § 54, 1 als wahrscheinlich bezeichnete Deutung: „Durchaus (nichts anderes oder kein anderer bin ich, als) was ich euch auch sage, nämlich der von Gott gesendete Messias" ist unmöglich. Denn sie gibt erstens dem *τὴν ἀρχήν* die unerweisliche Bedeutung einer nachdrücklichen Bejahung = *πάντως*, *prorsus* oder gar = einfachem oder doppeltem *ἀμήν* (Lücke S. 270) oder *ἀληθῶς* Jo 4, 42; 6, 14; Mt 14, 33 oder *ἐπ' ἀληθείας* Lc 22, 59. Zweitens konnte, wie schon die zuletzt angeführten Stellen beweisen (cf 1 Kr 15, 10), auch wenn *τ. ἀρχήν* diese Bedeutung hätte, ein Schriftsteller, der verstanden sein wollte, ein *εἰμί* nicht fehlen lassen. Drittens wird dabei *λαλῶ* im Sinn von *λέγω* genommen, während Jo überall den Unterschied beachtet, daß jenes heißt „reden, sprechen", dieses „sagen" (s. oben S. 398 A 1), was besonders auch in Verbindungen wie

dieser Aussage den Sinn einer, die vorige einschränkenden Konzession geben würde, wäre nur dann am Platz, wenn über jemand reden dasselbe wäre, wie zu oder mit einem reden. Anlaß und Stoff zum Reden bieten allerdings die Phar. Jesu genug: aber dieses Reden läuft allemal, so oft er sich mit ihnen einläßt, darauf hinaus, daß er sie richtet. Er kann sich nicht verteidigen gegen ihre Anklagen, ohne zum Angriff auf seine Ankläger überzugehen (5, 37—47). Durch die Einwürfe, womit sie seine an das Volk gerichtete Verkündigung störend unterbrechen (8, 13. 22), und durch die schlimmen Urteile über ihn, die sie hinter seinem Rücken verbreiten, zwingen sie ihn zu scharfen Urteilen über sie (cf 5, 44 ff.: 7, 7; 3, 19). Aber es ist ja nicht sein Lebensberuf zu richten, sondern zu retten (3, 17; 8, 15; 12, 47), und zwar die Welt, also auch seine Feinde (5, 34. 40). Dies aber geschieht durch die positive Verkündigung des in ihm verwirklichten Gnadenwillens Gottes, wie er sie in jenen Tagen immer wieder allen, die ihn hören wollten, darbot (7, 14. 33 f. 37 f.; 8, 12. 31 f.). Dies ist auch der Sinn, in welchem er der Tatsache, daß die Phar. ihm reichlichen Stoff zu Strafreden bieten, mit *ἀλλά* eine kurze Kennzeichnung seiner Aufgabe als Lehrer gegenüberstellt (26[b]). Wie so oft bei Jo ist auch hier durch ein *καί* an eine nur vorbereitende Aussage die von vornherein beabsichtigte Hauptaussage angereiht. Der, welcher ihn gesandt, ist wahrhaftig, bleibt sich treu, hält sein Wort und erfüllt seine gnädige Verheißung (cf 3, 33). Darum läßt sich auch der von ihm gesandte Jesus nicht durch den gehässigen Widerspruch einzelner verleiten, seine Kraft in vergeblichen Streit- und Strafreden zu verbrauchen und darüber seine Hauptaufgabe zu verabsäumen, das ist: was er von seinem Auftraggeber gehört hat und noch immerfort hört,[16]) dies und nichts anderes in die Welt hinein zu verkündigen. Das ist aber der auf die Errettung der Menschen gerichtete Wille des treuen Gottes, die

---

ἐλάλησεν λέγων zu Tage tritt 8, 12 cf 12, 49; 16, 18; *λαλεῖν* kann wohl Worte und Gattungen von Dingen, welche der Mensch zum Gegenstand seines Redens machen kann, zum Objekt haben (Jo 3, 11. 31; 6, 63: 8, 20. 28. 40; 1 Kr 2, 7; 2, 13), aber nicht wie *λέγειν* bestimmte einzelne Gedanken und Urteile. Diese Gründe gelten wesentlich ebenso gegen alle Erklärungen, welche hier eine Antwort auf die Frage der Juden 25[a] suchen. Was man meinte, würde etwa lauten müssen: *ἀληθῶς εἰμί, ὃ καὶ λέγω περὶ ἐμοῦ*. Aber auch dies wäre erstens nur eine scheinbare Antwort, welche nicht über das *ὅτι ἐγώ εἰμι* von v. 24 hinausführt, das die Hörer verdeutlicht und näher bestimmt haben wollten, und zweitens eine ungeschickte Antwort: denn nicht die Wahrhaftigkeit seiner Aussage, sondern der Sinn derselben war von den Juden in Frage gestellt.

[16]) Cf 5, 30; 8, 40; 15, 15. Dieses *ἀκούειν* ist zugleich ein *μανθάνειν* 6, 45. Das entsprechende Lehren Gottes (8, 28) ist auch ein Geben der Worte (17, 8) oder des Namens Gottes, welchen Jesus seinen Jüngern kundgetan hat (17, 6. 11).

χάρις καὶ ἀλήθεια, von welcher Jesus selbst erfüllt ist (1, 14. 16). Da Jesus auch diesmal wie 7, 16—18. 33 (anders 8, 18) Gott nur ὁ πέμψας με und nicht, wie 8, 18 wenigstens nachträglich, seinen Vater genannt hatte, ist nicht so verwunderlich, daß die Phar. nicht erkannten, daß er damit Gott seinen Vater meinte. Hatten sie oder ihresgleichen doch auch das Wort von seiner baldigen Rückkehr zu seinem Auftraggeber 7, 33 f. und das ähnliche 8, 21 gründlich mißverstanden. Weder hier noch dort klärt Jesus sie hierüber auf. Er kehrt vielmehr zu der Erinnerung an sein bevorstehendes Verschwinden aus ihrem Gesichtskreis zurück (cf 21 und 7, 33—36), aber so, daß er diesmal davon nicht redet als von seiner freiwilligen Handlung, sondern als von einer Gewalttat, welche „die Juden" ihm antun werden, zu deren Vertretern er redet (cf 22 oben S. 403): „Wenn ihr mich erhöhet haben werdet, dann werdet ihr erkennen, daß ich es bin, und daß ich nichts von mir aus tue, sondern gemäß dem, was der Vater mich lehrte, dieses rede".[17]) Der Zusammenhang beweist, daß ὑψοῦν hier wesentlich ebenso wie 3, 14 (oben S. 200 f.) von der Erhebung aus der irdischen in die himmlische Welt zu verstehen ist. Gegenüber der argen Mißdeutung seines Wortes von dem Ziel seines Lebenswegs (21 f.) hatte Jesus versichert, daß er aus der oberen Welt stamme (23). Dadurch ist ausgeschlossen, daß sein Leben im Grabe endige oder gar in der Geenna, wohin die Selbstmörder gehören. Er kann nur zurückkehren in die obere Welt, aus der er herabgekommen ist, wie er schon 7, 33 angedeutet und anderen Leuten ganz deutlich gesagt hatte 3, 13; 6, 62. Während er aber 3, 14 diesen Vorgang als ein Erlebnis, das ihm widerfahren muß, dargestellt hatte, hatte er 7, 33; 8, 14. 21 dasselbe durch ὑπάγω als seine eigene Handlung bezeichnet und dadurch zu der bösen Deutung auf Selbstmord Anlaß geboten. Insofern geht er jetzt auf diese Vorstellung der Gegner ein, als er es gelten läßt, daß diese Rückkehr aus der Welt zu Gott, diese Erhöhung aus der unteren in die obere Welt nicht ohne eigenwilliges menschliches Handeln zu stande kommen wird. Aber nicht er wird sich, sondern seine Gegner werden ihn töten und werden durch diese sündhafte Tat bewirken, daß er aus dieser Welt zu Gott kommt. Sie werden ihn in die obere Welt befördern, also ihn erhöhen, während sie meinen ihn aufs tiefste zu erniedrigen. Ähnlich wie 2, 19 (oben S. 169 f.) benennt Jesus hier eine ganz anders gemeinte Handlung der Judenschaft und zwar dieselbe Tat seiner Tötung nach dem, was er kraft seines prophetischen Blicks als ihre unbeabsichtigte Folge und Wirkung

---

[17]) ταῦτα ist schwerlich ungenaues Korrelat zu καθώς, sondern bezieht sich auf die noch unerledigten Aussagen von v. 21 über seinen Hingang und das ὅτι ἐγώ εἰμι v. 24, welche mißdeutet oder nicht verstanden worden waren.

erkennt. Dabei behält das Wort ὑψοῦν seine durch den Zusammenhang gebotene, überall im NT, wo Jesus als Objekt der Erhöhung genannt wird, obwaltende Bedeutung der Erhebung aus der irdischen in die himmlische Welt. Jesus treibt nicht ein geistloses und irreführendes Spiel mit zwei Homonymen von ganz verschiedener Bedeutung, sondern gibt in einem geistvollen Maschal dem inneren Zusammenhang zweier scheinbar von einander unabhängiger Ereignisse einen kurzen Ausdruck, welcher freilich für die geistlosen Hörer und auch für einen Teil seiner Ausleger ein ungelöstes Rätsel bleibt.[18]) Wenn Jesus für die Zeit nach seiner Tötung durch die Juden und seiner dadurch bewirkten Erhöhung in den Himmel in Aussicht stellt, daß seine Gegner dann das Recht und die Wahrheit seiner Selbstbezeugung erkennen werden, so läßt der Ausdruck doch unentschieden, ob damit eine zu bußfertigem Glauben führende Reue und Bekehrung oder eine zu spät kommende Reue und unfreiwillige Anerkennung gemeint ist.[19]) Die bis heute noch nicht zu ihrem Ende gekommene Geschichte des jüdischen Volkes im Verhältnis zu Jesus bietet von Anfang an Beispiele für beides. So wird auch der Exeget am besten daran tun, dieser Weissagung ihre unbestimmte Weite zu lassen. Neben den Hinweis auf seine Tötung durch die Feinde, denen Gott die Macht dazu lassen wird, stellt Jesus den Ausdruck seiner Gewißheit (29), daß der Vater nichts destoweniger mit ihm ist, als mächtiger Bundesgenosse und Schirmherr auf seiner Seite steht (cf 8, 16). Anstatt des Futurs, das man erwarten möchte, steht ein Präsens, welches Vergangenheit und Zukunft mitumfaßt. Im Rückblick auf den bisherigen Verlauf seines Lebens fügt Jesus hinzu: „er ließ mich nicht allein, weil ich das ihm Wohlgefällige allezeit tue“. Alle auf seine Tötung abzielenden Pläne und Absichten der Gegner seit Jahresfrist (5, 18) sind bisher an dem Willen und Walten des Vaters, der seinen Sohn beschützt, gescheitert. Daraus ergibt sich aber auch für die Zukunft, um die es sich nach dem Zusammenhang der Rede handelt, die Gewißheit, daß der Vater ihn nicht im Stich lassen wird, wenn er den Feinden seines Sohnes Macht lassen wird, ihn zu töten.

Diese zuversichtlichen Worte machten auf den weiteren Hörerkreis (s. oben S. 398 f.) einen starken Eindruck (cf 7, 46), welcher in Äußerungen der Zustimmung zu Tage getreten sein muß; denn nicht nur der Ev sagt, daß viele an Jesus gläubig wurden (30

---

[18]) Cf auch 4, 35 oben S. 253 f. Die Deutung des ὑψοῦσθαι, welche der Ev 12, 32 gibt, fußt auf 8, 28.

[19]) S. unten zu 12, 38; 19, 37, auch oben S. 387. 403 zu 7, 34; 8, 21. — Auch Pharisäer haben sich zu Jesus als dem Messias bekehrt, nicht nur jene unerfreulichen Leute, die sich bald als unlautere Elemente der Gemeinde erwiesen AG 15, 5; Gl 2, 4, sondern auch der Schüler Gamaliels AG 7, 58—8, 3; 9, 1—30; 22, 3; 23, 6.

cf 2, 23; 7, 31), sondern Jesus richtet auch an diese ihm gläubig zugefallenen Juden als eine besondere Gruppe eine Ansprache, welche deren erklärte Zustimmung zu seinen Worten voraussetzt (31). Mit einem betonten „ihr“, also im Gegensatz zu den Pharisäern, die nicht ruhen werden, bis sie ihn aus der Welt geschafft haben (28), sagt Jesus zu diesen: „Wenn ihr (ὑμεῖς) in meinem Worte beharret, seid ihr wahrhaft meine Jünger und werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien“ (31 f.). Als zustimmende Hörer seiner Rede sind sie in gewissem Sinn schon jetzt seine Jünger; damit sie dies in vollem Sinne werden, muß der vorübergehende Beifall zu einem beharrlichen Leben und Denken in dem Wort, welches Jesus dann nicht aufhören wird, ihnen zu verkündigen, sich fortentwickeln, cf Jk 1, 25. So gewiß dies jeder Lehrer sagen kann, ohne damit seine Schüler zu kränken, so wenig verletzend klingt es auch, daß mit der einmaligen Anerkennung der Wahrheit einer einzelnen Rede Jesu die Erkenntnis der ganzen Wahrheit, die Jesus zu verkündigen hat, noch nicht gewonnen ist. Anstößig und in der Tat überraschend ist erst das letzte, daß nur die Wahrheit, nämlich die erkannte Wahrheit zur Freiheit verhelfen soll. [20]) Aus dem geschichtlichen Zusammenhang ergibt sich, daß die in dem Mangel an Wahrheitserkenntnis begründete Unfreiheit, in welcher auch diese willigen Hörer noch befangen sind, in der Abhängigkeit des Volks von seinen bisherigen Lehrern, den pharisäischen Rabbinen besteht. Die Zustimmung, die Jesus mit seiner Predigt in Jerusalem und Judäa wie in Galiläa bei vielen von Anfang an fand, ist immer wieder durch die von Jugend auf eingesogenen Lehren und die fortgesetzten Angriffe der gesetzeskundigen Pharisäer auf die Person und Lehre Jesu hinweggespült worden. Von deren Auktorität das Volk zu befreien, ist ein wichtiges Anliegen Jesu. Das wirksamste Mittel dazu ist aber nicht die unvermeidliche Kritik der Pharisäer und Schriftgelehrten, [21]) sondern eine fortgesetzte Verkündigung und Aneignung der Wahrheit, deren Ergebnis ein zu selbständiger Erkenntnis entwickelter und durch Erfahrung bewährter Glaube ist, cf 6, 68 f.; 3, 33; 7, 17. Die Hörer, welche Jo im voraus als gläubig gewordene Juden bezeichnet hatte, — ein nur bei ihm sich findender Ausdruck —, zeigen sich als Juden durch diese verheißungsvolle Mahnung verletzt. Was einst der Täufer allem Volk untersagt hatte (Lc 3, 8; Mt 3, 9), tuen sie, indem sie sich mit Stolz

---

[20]) Außer 8, 32—36 findet sich ἐλεύθερος (abgesehen von dem Gebrauch in äußerlich socialem Sinn Ap 6, 15; 13, 16; 19, 18), ἐλευθεροῦν, ἐλευθερία in den joh. Schriften nicht. Cf jedoch Jo 15, 15.

[21]) Bei Jo gehört direkt dahin nur 8, 13—26; 9, 39—41, unvergleichlich mehr bei den Syn. z. B. Mt 5, 20—6, 18; 9. 1—13; 12, 24—45; 15, 1—20; 16, 1—12; 21, 23—23, 36.

auf ihre Zugehörigkeit zum Geschlecht Abrahams berufen, außerdem aber auch auf die, wie sie meinen, unanfechtbare Tatsache, daß sie nie einer menschlichen Macht als Sklaven gedient haben, also einer Befreiung gar nicht erst bedürfen (33). Darunter können sie nicht die politische Unabhängigkeit verstehen. Denn seit dem Untergang des alten Reichs hat das jüdische Volk fast ununterbrochen hintereinander unter babylonischer, persischer, seleucidischer, römischer Herrschaft gestanden. Auch die von den Römern gegründete Regierung des herodäischen Fürstenhauses wurde von den Frommen als Fremdherrschaft empfunden, und die Jerusalemer, die hier reden, wußten wohl, daß der Prokurator Pilatus mit seinen Soldaten der einzige wirkliche Machthaber in der Hauptstadt war. Ebensowenig denken sie an die innere geistige Freiheit, von der Jesus vorher und nachher ihnen sagt. Dagegen konnten sie mit Stolz daran erinnern, daß sie unter allem Druck der Fremdherrschaft und trotz der Versuche eines Antiochus Epiphanus, das sich bewahrt und immer wieder ertrotzt und erkämpft haben, was die Ehre und das Vorrecht des Abrahamsgeschlechtes ausmacht, die jüdische Religion und die freie Ausübung dieser Religion im Kultus und im täglichen Leben. Aber ist das Freiheit? Jesus bestreitet es durch die feierliche Versicherung, daß jeder, der sündigt, ein Sklave der Sünde sei (34). Aus eigener Erfahrung kennt er die Freiheit, welche das Gegenteil dieser Knechtschaft ist (cf v. 29); er darf aber auch von seinen Hörern Anerkennung für die Erfahrungswahrheit fordern, daß weder die Abstammung von Abr., noch die sogenannte Religionsfreiheit des Volks die Freiheit seiner einzelnen Glieder von den Fesseln der Sünde verbürge, daß vielmehr sie selbst und alle ihre Volksgenossen trotz aller Abstufungen des sittlichen Verhaltens an dem Tun der Sünde und an der damit gegebenen Knechtung unter die Sünde teilhaben. Kein Rabbi leugnete das, die hl. Schrift bezeugte es, der Kultus selbst erinnerte in mannigfaltigster Weise hieran, die tägliche Erfahrung an anderen, das eigene Gewissen bestätigte dies. Einer Befreiung bedürfen daher alle Israeliten außer dem Befreier, der dem Volk erschienen ist. Hiezu macht Jesus den Übergang mit dem zwar der Form nach eine gemeingiltige Regel ausdrückenden, aber doch zu sofortiger Anwendung auf Jesus und seine Hörer bestimmten Satz: „Der Knecht bleibt nicht für immer im Hause; der Sohn bleibt für immer“ (35). Wie verschieden das Verhältnis des Knechts und des Sohnes zum Hause ist, so handelt es sich doch um ein verschiedenes Verhältnis zu dem gleichen Hause, zu dem Hause, dessen Besitzer der Herr des Knechtes und der Vater des Sohnes ist. Ist Jesus der Sohn im Hause seines Vaters, so sind die übrigen Menschen, im vorliegenden Fall also die Hörer und die Juden überhaupt als Knechte im

Hause Gottes dargestellt. Damit hat sich das Bild des Knechtsstandes, wie es scheint, verschoben [22]; denn die Idee der Knechtung des sündigenden Menschen unter die Sünde enthält jedenfalls nicht die Vorstellung einer Stellung als Knecht im Hause Gottes, ja sie scheint unverträglich mit dieser; denn im Hause Gottes kann ja die Sünde nicht als Herrin schalten und walten. Und doch hatte Jesus als er zum ersten Mal im Tempel als Sohn in seines Vaters Haus auftrat, dort unwürdiges Treiben beim Volk und unbußfertige Gesinnung bei der verantwortlichen Obrigkeit angetroffen (2, 14 – 19) und in bezug hierauf sprach er von den bösen Werken der Menschen (3, 19). Das steinerne Bauwerk, in welchem Jesus es so fand, war freilich nicht das Haus seines Vaters, in dem er ewiglich bleibt, aber doch die dermalige sinnliche Darstellung desselben, die legitime Stätte der Anbetung Gottes und der Gemeinschaft des Volkes mit seinem Gott und in diesem Sinn von Jesus *ὁ οἶκος τοῦ πατρός μου* genannt (2, 16 cf 4, 22) und zu einer Hauptstätte seiner Predigt gewählt (5, 14; 7, 14. 28; 8, 20. 59; 10, 23; 18, 20). An diesem irdischen Hause Gottes, in welchem stehend er dies Wort sprach (59), zeigte sich aber auch, daß man gleichzeitig ein Täter und somit ein Knecht der Sünde sein und doch zum Hause Gottes sich halten kann. Jesus stellt ebensowenig in Abrede, daß die Juden in einem sie von den übrigen Völkern unterscheidenden näheren Verhältnis zu Gott stehen, als daß sie von Abr. abstammen. Weil und sofern sie aber Täter und Knechte der Sünde sind, ist auch ihr Verhältnis zu Gott ein knechtisches. Böses Gewissen, Furcht vor Strafe des Herrn, Verheimlichung der Übertretungen, Heuchelei in den Leistungen, alle diese Erscheinungen in dem Leben und Gebahren des ungetreuen Knechtes kennzeichnen ihren Gottesdienst und alle Ausübung ihrer angeblich so heldenmütig verteidigten Religionsfreiheit. Weil aber ihr Verhältnis zu Gott das Gepräge einer Knechtschaft im üblen Sinne dieses Wortes an sich trägt, ist es auch kein bleibendes; den Knecht, welcher in seinem Verhalten ein Knecht der Sünde ist, jagt Gott schließlich aus seinem Hause fort. [23] Viele solche Knechte hat Gott in seinem Hause und nur e i n e n Sohn, der in Liebe und Gehorsam, von ganzem Herzen und mit Verständnis der

[22]) Dies wurde von D, b, Ss, Clem. (Barnard 58) durch Tilgung von *τῆς ἁμαρτίας* v. 34 beseitigt.

[23]) Da von v. 33 an die Abstammung von Abr. in den Gesichtskreis gerückt ist und bis v. 58 festgehalten wird, ist wahrscheinlich, daß Jesus an den Gegensatz zwischen Ismael, dem nur leiblichen Sohn Abr.'s, und Isaak, dem Träger und Erben der Verheißung, erinnern wollte, cf Gl 4, 22—31. Auch an Rm 6, 16 ff. (cf vorläufig Einl I³, 265); 8, 15 wird man erinnert; aber eine Abhängigkeit von Paulus ist hier so wenig wie irgendwo bei Jo nachzuweisen. Zum Gedanken der Freiheit des Sohnes und der Söhne cf auch Mt 17, 25 f. Bd. I², 562 ff.

Absichten seines Vaters, darum auch in voller Freiheit den Willen seines Gottes und Vaters tut (5, 20. 30; 8, 29). Dieser Sohn ist aber nicht gekommen, um die Knechte zu richten und zu strafen, sondern um sie von dem zu erretten, was ihrem Verhältnis zu Gott das Gepräge einer schlimmen Knechtschaft gibt d. h. sie der Freiheit teilhaftig zu machen, die er selbst als der Sohn besitzt. Aus dem ebenso freien als unauflöslichen Verhältnis, in welchem der Sohn im Unterschied von den Knechten zu Gott steht, zieht Jesus die Folgerung (36 *οὖν*): „Wenn also der Sohn euch befreit, werdet ihr wirklich frei sein“. Damit hat er das Wort von der Befreiung durch die von ihm verkündigte und von den Menschen erkannte Wahrheit (32), durch welches seine Hörer sich verletzt fühlten, gerechtfertigt. Zum Angriff auf den Nationalstolz, der sie hindert, die Wahrheit zu erkennen und zur wahren Freiheit zu gelangen, geht er v. 37—41 [a] über. Da sie sich ihm gegenüber auf den Standpunkt des selbstgenügsamen Judentums zurückziehen, unterscheidet auch er sie nicht mehr von der übrigen Judenschaft, sondern spricht zu ihnen als Vertretern des Volks, das in seiner Abhängigkeit von den führenden und regierenden Kreisen ihm feindlich gegenübersteht. Daß sie Abr.'s Geschlecht sind, hat er nicht vergessen, stellt dem aber gegenüber, daß sie ihm nach dem Leben trachten (cf 7, 19. 25; 8, 25). Das Ende der Streitunterredung (59) beweist, daß dies nicht zu hart geurteilt war. Sofort aber führt er diese ihm feindselige Haltung darauf zurück, daß sein Wort in, bei und unter ihnen keinen Fortgang findet.[24]) Einen gewissen Eingang hatte es bei den Angeredeten gefunden; aber statt daß sie ihm weiter Raum gäben, es tiefer in ihr Denken und Wollen eindringen und in ihrem Kreise sich weiter verbreiten ließen, hemmen sie den Lauf und die vordringende Macht des Wortes Jesu. Das starke Pron. possess. *τὸν ἐμόν* weist bereits auf den Gegensatz zu den Worten anderer oder den Einflüsterungen eines bestimmten anderen, denen sie Gehör schenken. Dies wird jedoch vorerst noch nicht verfolgt. Jesus fordert vielmehr unter Berufung darauf, daß er verkündige, was er bei seinem Vater ge-

[24]) Abzusehen ist natürlich von dem Sinn des transit. *χωρεῖν* etwas, sei es räumlich, körperlich (Jo 2, 6; 21, 25) oder geistig (Mt 19, 11; 2 Kr 7, 2) in sich aufnehmen, was *οὐ χωρεῖτε τὸν ἐμὸν λόγον* heißen würde. Das intrans. *χωρεῖν* aber heißt nicht nur Raum geben, zurückweichen, sondern auch sich vorwärts bewegen und je nach der Präposition, mit der es verbunden ist, in etwas eingehen (Mt 15, 17; 2 Pt 3, 9), hindurchdringen (Sap Sal 7, 23. 25; Xen. anab. IV, 2, 28), gegen den Feind vorrücken etc., aber auch ohne Präposition sich verbreiten (4 gute Beispiele bei Wettstein mit *ὁ λόγος* als Subjekt); von statten gehen, Fortgang haben, glücklich verlaufen (2 Mkk 3, 40; 13, 26; 15, 37 vom Standpunkt des Erzählers beurteilt; klass. Beispiele genug bei Pape mit wie ohne *εὖ* opp. *κακῶς*). So hier.

schaut habe, die Zuhörer auf, nun auch ihrerseits das zu tun, was sie von ihrem Vater gehört haben (38). Ist das *οὖν* des zweiten Satzes kritisch unanfechtbar, so ist dadurch auch der imperativische Sinn desselben gesichert. Mag man *μοῦ* hinter *πατρί* und *ὑμῶν* hinter *πατρός* lesen oder streichen, was nicht leicht zu entscheiden ist [25]), so ist doch klar, daß Jesus unter dem Vater, bei welchem weilend er geschaut hat, was er als Lehrer verkündigt (cf 6, 46; 3, 11—13; 1, 18), Gott versteht, und unter dem Vater, den die Angeredeten nicht gesehen, von dem sie aber durch Schrift und Unterricht genug gehört haben, um seinem Vorbild folgen zu können, Abr. Da sie sich ihm gegenüber auf Abr. als ihren Ahnherrn berufen, nennt er diesen nicht unseren [26]), sondern euren Vater, aus dem gleichen Grunde, aus welchem *ὁ νόμος ὁ ὑμέτερος* (8, 17) sich erklärt. Eben hierüber aber sprechen die Hörer ihr Befremden aus, indem sie erwidern, was sie, nur in anderer Form, schon einmal gesagt (33) und von Jesus zugestanden bekommen haben (37): „Unser Vater ist Abr.“ (39 [a]). Wenn er sich nicht einschließt in das „unser Vater Abr.“ aller rechtschaffenen Juden (cf v. 53; Jk 2, 21) und dagegen von seinem Vater redet, der nicht auch der ihrige ist, so scheint ihm die Abrahamssohnschaft nicht zu genügen. Ihnen genügt sie. Nun erst geht Jesus dazu über, sie ihnen abzustreiten (39 [b]. 40): „Wenn ihr Abr.'s Söhne wäret, würdet ihr die Werke Abr.'s tun. [27]) Nun aber sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der ich euch die Wahrheit verkündigt habe, die ich von Gott hörte. Das tat Abr. nicht“. Um sie als *ἀνθρωποκτόνοι* (cf v. 44; 1 Jo 3, 15; Gen 9, 5f.) zu kennzeichnen, nennt sich Jesus *ἄνθρωπος* und steigert die Vorstellung der Schuld, die sie dadurch auf sich laden, indem er als den einzigen Grund ihrer

[25]) Jedenfalls Hauptgrund der starken Schwankungen in v. 38 ist die Neigung, die beiden Sätze mit einander zu konformiren. — Liest man mit ℵBC *ἃ ἐγώ*, so ergibt doch auch dies keinen wesentlich anderen Sinn, als das stärker bezeugte *ἐγὼ ἃ* oder *ὁ*. Es wäre nur zunächst der Gegensatz zwischen Jesus, der geschaut hat, und den Juden, die nur gehört haben, ausgedrückt, und doch würde das *καὶ ὑμεῖς οὖν* voraussetzen, daß zugleich zu *λαλῶ* ein betontes Ich zu ergänzen sei, welches Jesus und die Juden in Parallele stellt.

[26]) Übrigens auch bei den Syn. nie so im Munde Jesu.

[27]) Indem man hier eine Verdeutlichung des imperativen Satzes von v. 38 zu lesen meinte, schrieb man früh *ἐστε . . . ποιεῖτε* (B*, Ss, Vulg, Orig tom. 20, 2ff. beharrlich, auch anderwärts). Das folgende *νῦν δέ* paßt aber nur recht zu einer vorangehenden negativen Aussage über ihr tatsächliches Verhalten, wie sie bei der gleichfalls altbezeugten LA *ἦτε . . . ἐποιεῖτε* (ohne ein entbehrliches *ἄν*) vorliegt. So schon die älteren Lat a b e . . ., wohl auch Sd s. Hill p. 107 gegen Moesinger p. 96. Fraglich ist jedoch, ob nicht mit Tschd. nach ℵB[2]DLT *ἐστε . . . ἐποιεῖτε* zu lesen ist, was keinen wesentlich anderen Sinn ergibt: „Wenn ihr wirklich Abr.'s Söhne seid, was ich bestreite, so würdet ihr“. Eine ähnliche Inkongruenz im Kondicionalgefüge z. B. 19, 11.

mörderischen Gesinnung die Wohltat nennt, die er ihnen gebracht hat, die Verkündigung der heilsamen Wahrheit, die er von Gott empfangen und treulich seinen Brüdern weitergesagt hat. Im Gegensatz zu ἄνθρωπος nennt er hier seinen Lehrmeister nicht wie 8, 28. 38 den Vater, sondern Gott cf 7, 17; 3, 34. Der Mensch Jesus hat Gott auf seiner Seite. Die Menschen dagegen, die ihn morden wollen, sind, wie ihr Verhalten beweist, nicht nur keine echten Söhne des frommen Abr., sondern haben einen anderen zum Vater. Vermöge des Gegensatzes zu dem Urteil, daß Abr. nicht so handelte wie sie, liegt dieser Gedanke in den geheimnisvoll lautenden Worten: „Ihr tut die Werke eures Vaters“ (41 [a]). Dies haben die Hörer auch sofort begriffen. Da Jesus ihre physische Abstammung von Abr. ausdrücklich anerkannt (37), nun aber jede moralische Verwandtschaft mit Abr. ihnen abgesprochen hatte (38—40), mußten sie verstehen, daß er mit dem Wort von ihrem Vater, dessen Werke sie tun, ihre moralische Haltung auf einen bösen Urheber zurückführen wolle. Dies konnte nicht nur nicht Abr. sein, dessen gerechtes Handeln Jesus ihrem mörderischen Verhalten in ausschließendem Gegensatz gegenübergestellt hatte, sondern auch nicht ein anderer Mensch der Vergangenheit, etwa ein Zeitgenosse Abr.'s, welcher im Ehebruch mit Sarah oder einem Kebsweib Abr.'s Kinder erzeugt hätte, deren Nachkommen die Angeredeten wären. Denn dadurch wäre ihnen als Bastarden die physische Abrahamssohnschaft abgesprochen, die Jesus vielmehr anerkannt hatte. Wie die Antwort (41 [b]) beweist, haben sie vielmehr richtig verstanden, daß Jesus auf eine böse geistige Macht als den Vater ihres moralischen Charakters hinweise. Sie pochen nicht wieder auf ihre Abrahamssohnschaft, sondern behaupten ihre Gotteskindschaft. Sie wissen aus dem AT, daß die leibliche Abstammung von Abr. an sich noch gar nicht die Zugehörigkeit zum Volke Gottes verbürgt, und daß die Glieder dieses Volkes, welches als ganzes Gottes Sohn ist (Ex 4, 22; Deut 32, 6), Söhne und Töchter Gottes sind (Deut 32, 19; Jes 63, 8), und zwar Kinder, die dem Ehebund Gottes mit der israelitischen Gemeinde entsprossen sind (Jes 50, 1 ff.; 54, 5 f.; Jer 2, 3; Ez 16, 8. 20 f.). Sie erinnerten sich ferner, daß es von jeher auch mißratene und abtrünnige Gotteskinder in Israel gegeben hat (Jes 1, 2 f.; Jer 3, 14), und daß aller Abfall und Götzendienst in Israel als ein Bruch des Ehebundes mit Jahve von den Propheten dargestellt und die Glieder einer götzendienerischen Generation Hurenkinder genannt worden waren.[28]) Im Sinne dieser atl. Anschauungen

[28]) Hosea 2, 6 בְּנֵי זְנוּנִים, 1, 2 יַלְדֵי ז׳, beides LXX τέκνα πορνείας. Cf überhaupt Hosea c. 1—3; 4, 12 ff.; Ez 16. 23. Auch Mt 12, 39 liegt nicht weit ab. Bd I², 466 A 3.

behaupten die Juden nachdrücklich von sich im Gegensatz zu den früheren Generationen, die aus der Propheten Mund harte Worte haben hören müssen: „wir (ἡμεῖς) sind nicht aus Hurerei erzeugt.“ Nicht ohne einen Schein der Berechtigung konnten sie sich dessen rühmen, daß seit den Tagen des Exils Hinneigung und Abfall zum Götzendienst in Israel kaum vorgekommen sei. Zu der leiblichen Abstammung vom Abr. war also ein von polytheistischem Unrat unbefleckter Kultus und eine specifisch jüdische, im großen und ganzen gesetzmäßige Lebensführung als ein zweiter Ruhmestitel hinzugekommen cf Rm 2, 17 ff. Darin, daß die leibliche Abstammung von Abr. nicht genügt, widersprechen sie Jesu nicht, brauchten auch nicht erst von ihm zu lernen, daß ohne die Gotteskindschaft, welche schon Jes 63, 16 als das Größere der Abrahamssohnschaft gegenübergestellt war, niemand ein echter Israelit sei. Aber jene fehlt ihnen auch nicht, weil sie ein gesetzestreues Geschlecht sind. Wenn sie dies Bewußtsein in die Worte kleiden: „einen Vater haben wir, nämlich Gott“, so kann die Betonung der Einzigkeit dieses Vaters (ἕνα πατέρα) natürlich nicht eine Verneinung der Vaterschaft Abr.'s bedeuten, die sie nachher wie vorher für sich in Anspruch nehmen (33. 39. 53), geschweige denn einen Gegensatz ausdrücken zu der unmöglichen Meinung, daß sie außer Abr., der nur scheinbar ihr Vater sei, einen Stammvater haben, der sie wirklich im Ehebruch mit Sara erzeugt habe; dann durften sie nicht Gott, sondern mußten abermals Abr. ihren Vater nennen. Vielmehr im Widerspruch gegen Jesus, welcher einen bösen Unterschied macht, nicht nur zwischen sich und ihnen, sondern überhaupt zwischen Juden, die nur äußerlich Abr.'s Söhne seien, ihrer geistigen Art nach aber von einer bösen geistigen Macht abstammen, und anderen Juden, welche physisch und moralisch echte Söhne Abr.'s seien, betonen sie, daß sie alle nur einen Vater,[29]) nicht neben Gott noch einen Götzen oder Dämon zum Vater haben. Es unterliegt kaum einem Zweifel daß sie sich dabei des Wortes Mal 2, 10 erinnern: „Haben nicht wir alle einen Vater? Hat nicht ein Gott uns geschaffen? Warum handelt denn treulos ein jeder an seinem Bruder, entweihend den Bund unserer Väter“? Nicht sie allein, die einzelnen zufällig Anwesenden, sondern das ganze Volk seiner Brüder hat Jesus beleidigt und damit den Bund Israels mit seinem Gott durch lästerliche Anklagen geschmäht. Da sie sich nunmehr auf ihre und aller Juden Gotteskindschaft ebenso stolz berufen, wie vorher auf ihre Abrahamskindschaft, muß ihnen Jesus auch diese wie vorher jene absprechen: „Wenn ihr Gottes Kinder wäret, würdet ihr mich

[29]) Ein ἡμεῖς πάντες braucht man nicht zu vermissen, da dieser Satz ebenso wie der vorige im Namen des derzeitigen jüdischen Volkes im Gegensatz zu früheren Generationen gesprochen ist. Cf Eph 4, 4 f.

lieben; denn aus Gott bin ich hervorgegangen und (hier) angekommen; denn ich bin nicht von mir aus gekommen, sondern er hat mich gesandt" (42). Kinder Gottes müßten den, welcher auf grund seiner direkten Herkunft aus Gott in noch höherem, ja einzigartigem Sinn Gottes Sohn ist und auch seine Berufsstellung unter ihnen von Gott empfangen hat, als ihren Bruder und von Gott ihnen gesandten Befreier erkennen und lieben. Statt dessen erscheint er ihnen wie der Angehörige eines fremden Volks. Das bedeutet die Frage: „Warum versteht ihr meine Sprache nicht?" Unter *λαλιά* ist hier um so sicherer die Sprache oder Redeweise zu verstehen,[30]) als sofort daneben *τὸν λόγον τὸν ἐμόν* steht, was doch nur die Gesamtheit der Reden oder Vorträge Jesu, in welchen er die von Gott ihm mitgeteilte und zur Verkündigung an die Menschen anvertraute Lehre darlegt (8, 31. 37), bezeichnen und mit *τὴν λαλιὰν τὴν ἐμήν* jedenfalls nicht identisch sein kann. Jesus steht ihnen gegenüber wie ein *ἑτερόγλωσσος* oder *βάρβαρος*, wie der Zungenredner dem dieser Wundersprache Unkundigen (1 Kr 14, 11. 21), oder wie die assyrischen Eroberer dem jüdischen Volk (Jes. 28, 11). Die Frage bedarf keiner Antwort oder beantwortet sich selbst vermöge des Zusammenhangs der Rede. Wenn sie Gottes Kinder wären, könnte ihnen die Sprache des wahren Gottessohnes nicht unverständlich sein. Sie wäre ja ihre eigene Muttersprache. Sie wären nicht bloß Glieder eines Volks, sondern sogar Söhne eines Hauses. Daher dient die unter dieser Voraussetzung unbeantwortliche Frage zur Widerlegung eben dieser von Jesus bestrittenen Voraussetzung. Am wenigsten kann das folgende *ὅτι οὐ δύνασθε ἀκούειν τὸν λόγον τὸν ἐμόν* eine Antwort auf die Frage sein. Denn dies kann ja nur heißen, daß diese Juden es unerträglich finden, seine Rede anzuhören cf 6, 60. Dies ist aber nicht Grund und Ursache davon, daß sie Jesu Sprache nicht verstehen, sondern ist vielmehr eine Folge hievon, aus welcher man auf die Ursache zurückschließen kann. Denn wer mag auf die Dauer einen Menschen reden hören, dessen Sprache er nicht versteht! Es ist also *ὅτι* hier wie 2, 18; 7, 35 und öfter bei Jo, besonders hinter Fragen so gebraucht, daß wir es umschreiben müssen: „so muß ich fragen in bezug darauf oder aus Anlaß davon, daß" (oben S. 169 A 16). Nachdem so aus dem Verhalten der Juden gegen die Person und die Rede Jesu nachgewiesen ist, daß sie nicht Gottes Kinder sind, wird v. 44 deutlicher erklärt, was schon v. 41 angedeutet war, daß sie nach ihrer Geistesart und sitt-

[30]) Cf Mt 26, 73. Dazu paßt *γινώσκειν* cf AG 21, 37 *ἑλληνιστὶ γινώσκεις*, cf zu dieser St. Wettstein, der treffend Nehem 13, 24 vergleicht, und bei Blaß Acta ap. ed. philol. p. 233: Xenoph. Cyrop. VII, 5, 31 *συριστὶ ἐπισταμένους*. Zu Jo 8, 43 setzt Chrys. zweimal *οἴδατε* für *γινώσκετε*.

lichen Verfassung einen ganz anderen Vater haben.[31]) Da gegen die Übersetzung: „ihr stammt von dem Vater des Teufels“ von Seiten der Grammatik nichts, und gegen die Übersetzung der Schlußworte „weil er (nämlich der Menschenmörder von Anfang) ein Lügner ist und (ebenso) sein Vater (ein Lügner ist)“ oder „weil ein Lügner auch[32]) sein Vater ist“, nicht viel einzuwenden ist, so ist nicht zu verwundern, daß kühne Ausleger hier wirklich den Gedanken zu finden meinten, daß die Juden Söhne eines Vaters des Teufels seien. Auch abgesehen davon, daß die Vorstellung von einem Vater des Teufels in der Bibel sonst sich nicht nachweisen läßt und insbesondere die von einigen Gnostikern aufgebrachte Meinung, daß darunter der Judengott und Weltschöpfer zu verstehen sei,[33])

---

[31]) Den Text fast aller vorhandenen Hss las schon ebenso Herakl. nach den Citaten und der Auslegung bei Orig. (Preuschen p. 352. 357. 359. 365). Alle vereinzelt bezeugten Varianten sind offenbar nur Versuche, die schon von Orig. tom. 20, 21 anerkannte Zweideutigkeit von *ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου* zu beseitigen. So die Tilgung von *τοῦ* vor *πατρός* im Text des Stephanus nach wenigen Min., woran schon Orig. dachte und urteilte, daß es die Zweideutigkeit mindern würde („vom Teufel als Vater“), Tilgung von *τοῦ πατρός* in K und vielleicht Sd (s. Forsch I, 190 und hier unten A 32) oder von *τοῦ διαβόλου* in X, auch die Beifügung von *ὑμῶν* hinter *πατρός* in manchen Min und alten Citaten z. B. Clem. strom. I, 85. Mit äußerster Willkür verfährt Ss: „Ihr aber, die ihr böse seid und das Gelüste eures Vaters tun wollt, welcher von Anfang an ein Menschenmörder war, und in der Wahrheit ist er nicht, und die Wahrheit ist nicht in ihm, und wenn er Lüge redet, redet er aus seinem eigenen, weil er ein Lügner ist und sein Vater“. Übersetzt man zu Anfang so (cf Burkitt's engl. Übersetzung), so müßte man die Fortsetzung des sonst unvollendeten Satzes in v. 45 suchen. Vielleicht ist aber auch zu übersetzen erlaubt: „Ihr aber seid des Bösen“ (*τοῦ πονηροῦ*), cf Nöldeke Syr. Gr. § 209 A. Auch dann aber wäre der von Blaß auf Ss gegründete Text: *ὑμεῖς τοῦ διαβόλου ἐστέ κτλ.* nicht zu billigen. Die relativ. Anknüpfung statt *ἐκεῖνος* hat auch S[1] bewahrt.

[32]) Erstere Deutung wollten die alten Lat (be . . .) und wenige Griechen z. B. Min 157 durch *ὡς καὶ ὁ π. αὐ.* ausdrücken; die zweite vielleicht S[1] durch Übersetzung von *καί* durch אף.

[33]) Nicht ganz deutlich ausgesprochen findet sich dies bei den Peraten Hippol. V, 17, deutlicher bei der jungen Sekte der Archontiker Epiph. haer. 40, 5f. und bei den Manichäern Acta Archel. c. 15. 33. 37 ed. Beeson p. 24. 46. 52, cf die unbestimmteren Angaben bei Epiph. 66, 63 (wo im manich. Citat *τοῦ πατρός* gänzlich fehlt); Aug. tract. 42, 12; c. Adimant. 5. Gar nicht hieher gehörig sind die Kajaner Iren. I, 31; Epiph. haer. 38, 1. Nur Epiph. seinerseits mengt in deren Bestreitung (§ 4) eine Erörterung über Jo 8, 44 und die Mißdeutung dieser Stelle durch andere Häretiker auf den Schöpfer und Judengott als den Vater des Teufels und weist dem Kain wie dem Judas eine Stelle in der diabolischen Genealogie an, wie das viele Orthodoxe vor und nach ihm getan haben, die Jo 8, 44 von einem Vater des Teufels zu lesen meinten. So der orthodoxe Archelaus gegen Mani l. l. c. 37; Aphraates hom. 16 (ed. Wright p. 331 als Wort Jesu an die Juden geradezu citirt: „Söhne Kains seid ihr und nicht Abrahams“); Ambrosiaster quaest. 98 und vor allem Cyr. II, 96 ff. Das Gleiche gilt von den Ophiten, welche nach Epiph. haer. 37, 4 cf Iren. I, 30, 7f. die Schlange ohne jede erkennbare Beziehung auf Jo 8, 44

mit der Stellung des joh. Christus zum AT und dem durch Moses und die Propheten sich bezeugenden Gott schlechthin unverträglich wäre (cf 4, 22. 36 ff.; 5, 37—47; 10, 35), ergibt sich die Unmöglichkeit dieser Deutung aus dem Texte selbst. Sehen wir zunächst von den in der Tat formell zweideutigen ersten und letzten Worten ab, so wird neben die Aussage über die Abstammung der Juden mit den Worten „und die Gelüste eures Vaters seid ihr gewillt zu tun" das Verhalten der Juden als ein dieser ihrer Abstammung entsprechendes und für diese beweisendes gestellt. Mit *τοῦ πατρὸς ὑμῶν* muß also dieselbe Person gemeint sein, von welcher vorher gesagt war *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς κτλ.*. Von derselben Person handeln aber auch die folgenden, die Gesinnung und Handlungsweise des Vaters der Juden beschreibenden Sätze: „Jener war ein Menschenmörder von Anfang an und steht (stand?) nicht in der Wahrheit, weil Wahrheit nicht in ihm ist. Wenn er die Lüge redet, redet er aus seinem eigenen (Besitz) heraus." Die wohl durch unzeitige und ungenaue Erinnerung an 1 Jo 3, 12 entstandene Deutung dieser Worte auf Kain [34]) verträgt sich weder mit *ἀπ' ἀρχῆς*, was ja nicht heißen kann schon in der Urzeit, sondern von der Urzeit an, also auch seither in den auf die Urzeit gefolgten Zeiten, noch mit den präsentischen folgenden Prädikaten, welche voraussetzen, daß das Subjekt in der Gegenwart noch immer als Lügner tätig ist, wozu noch hinzukommt, daß Kain in der Bibel durch nichts als Lügner charakterisirt ist. Gemeint kann also nur der Teufel sein. Dieser ist wirklich von Anfang der Geschichte an darauf ausgewesen, den Menschen in den ihm von Gott für den Fall seiner Übertretung des Gebotes angedrohten Tod zu bringen Gen 3, 1—19, und noch immer ist er es, der durch Menschen, die seinen Einflüsterungen gehorchen und dadurch seine Kinder werden (1 Jo 3, 10. 12; Jo 13, 2. 27) und durch Kräfte der Natur, die er sich dienstbar macht (Lc 10, 19), Menschen tötet cf Hb 2, 14 und immer noch wie zu Anfang durch Lügen die Menschen irreführt, daß sie Gott nicht erkennen und dem Willen Gottes sich widersetzen (Ap 12, 9; 20, 3. 8. 10). Liest man das stark bezeugte

---

einen Sohn des Jaldabaoth nannten; denn gerade die Orthodoxen ziehen in ihre Erörterungen über Jo 8, 44 in mannigfaltiger, meist wenig klarer Weise die Schlange herein. So Archelaus gegen Mani c. 37 p. 53; Macar. Magn. apocrit. II, 21 ed. Blondel p. 42 f. u. a. Wenn die Valentinianer den Weltherrscher oder Teufel ein Geschöpf des Demiurgen nannten (Iren. I, 5, 4), konnte kein Orthodoxer dem widersprechen. Herakleon bei Orig. tom. XX, 20. 23. 24. 28 versteht das Wort *πατήρ* im Verhältnis zu *διάβολος* uneigentlich von der unabänderlichen Natur (*οὐσία*) des Teufels, so daß nach ihm die Juden wirklich Söhne und nicht etwa Brüder des Teufels sind, nur nicht in physischem, sondern moralischem Sinn. Jesus habe es hier nicht mit Choïkern zu tun, welche *φύσει* Söhne des Teufels sind, sondern mit Psychikern, die dies *θέσει* werden oder *γνώμῃ* sind.

[34]) So Aphraates, Ambrosiaster u. a. s. vorige Anm.

οὐκ [35]) statt *οὐχ* vor *εστηκεν*, so wird man dies auch nicht *ἕστηκεν*, sondern *ἔστηκεν* zu schreiben haben, was dann auch nicht Perfectum, sondern Imperfectum von *στήκω* ist.[35]) In jener Urzeit, da der Teufel zum ersten Mal als Menschenmörder sich erwies, werden wir festgehalten. Damals und dabei hatte er seinen Standort nicht in der Wahrheit; was dann dadurch erklärt wird, daß im Teufel, nicht erst in jenem Augenblick, sondern zu aller Zeit, seitdem und solange er dies ist oder es einen Teufel gibt, Wahrheit keinen Platz hat.[36]) Er ist ganz erfüllt vom Gegenteil der Wahrheit. So oft er daher die Lüge ausspricht, schöpft er aus seinem eigenen Wesensinhalt; es ist dies nur der angemessene Ausdruck seiner Natur. Passen diese Sätze von *ἐκεῖνος* bis *ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ* nur auf den Teufel, die „Schlange der Urzeit" (Ap 20, 2; 1 Jo 3, 8), und sind sie andrerseits eine Beschreibung der *ἐπιθυμίαι* dessen, welchen Jesus unmittelbar vorher den Vater der Angeredeten nennt, so beurteilt er sie auch als Söhne des Teufels.[37]) Dann versteht sich von selbst, daß er mit den Worten *ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ* sie nicht als Kinder eines Vaters des Teufels, also als Brüder des Teufels bezeichnet haben kann, und daß auch die letzten Worte von v. 44 nichts von einem Vater des Teufels sagen. Die ersteren sind entweder zu übersetzen: „Ihr stammt von dem Vater, welcher *ὁ διάβολος* heißt",[38]) oder, was den Vorzug verdienen dürfte, „Ihr habt des Vaters Art,[39]) nämlich des Teufels". Auch ohne Pron. poss. bezeichnet

---

35) So ℵ B* D L N X Δ Λ², einige Min und Citate. Blaß Gr. § 4, 3; § 17; 23, 6 läßt die Wahl zwischen Imperf. zu *στήκω* oder einem von *στήκω* neugebildeten Perf. Letzteres ist doch viel unwahrscheinlicher, da neben *ἕστηκα*, das Jo reichlich gebraucht, kein ausreichender Grund zur Neubildung zu finden ist. Ein Perf. würde hier wenig am Platz sein, da man entweder dem *ἦν* vorher entsprechend Imperf. bzw. Plusquamperf. mit imperf. Bedeutung (*εἱστήκει*) oder conform mit dem folgenden *ἐστίν* ein Praes. bzw. Perf. mit präsent. Bedeutung (also *ἕστηκεν* oder *στήκει*) fordern muß. Jedenfalls kann nicht gesagt sein: „er ist nicht in der Wahrheit stehen geblieben d. h. er ist von ihr abgefallen"; denn dies setzt voraus, daß er in der Wahrheit gestanden hat. Dann kann aber sein Fall und Abfall nicht dadurch begründet und daraus erklärt werden, daß Wahrheit ihm nicht einwohnt, sondern eher umgekehrt dieses aus seinem Abfall von der Wahrheit. Es wird also hier, wie sicherlich auch Ap 12, 4, *ἔστηκεν* Imperf. sein zu dem mit Einschluß von Jo 1, 26; 1 Kr 15, 1 im NT 8 mal vorkommenden *στήκω*, meist in dem Sinn von feststehen, nicht einfach dastehen.

36) Gleichartiger Ausdruck für das Gegenteil Jo 1, 47. Sachparallelen AG 13, 10; Mt 23, 28.

37) In völliger Übereinstimmung mit 1 Jo 3, 10; Ap 2, 9; 3, 9; cf auch oben S. 21 A 29.

38) So Orig. (XX, 21 *ὑμεῖς ἐκ τοῦδε τοῦ πατρός ἐστε, καθ' οὗ κατηγορεῖται τὸ „διάβολος"*) und wohl alle älteren Vertreter der sachlich richtigen Erklärung z. B. auch Thdr syr. p. 196.

39) Cf 3, 31 *ἐκ τῆς γῆς ἐστιν* als Prädikat zu *ὁ ὢν ἐκ τῆς γῆς* s. oben S. 219.

ὁ πατήρ den Vater der in Rede stehenden Person.[40]) Das hinzuzudenkende ὑμῶν ist absichtlich weggelassen, weil zunächst nur der allgemeine Gedanke ausgesprochen werden soll, daß die Juden in ihrer Art auch an der ἀναστροφὴ πατροπαράδοτος (1 Pt 1, 18) festhalten. Nachdem Jesus ihnen umständlich dargetan hat, daß sie aus der Art geschlagene Söhne, nämlich Abr.'s, sind, gesteht er ihnen jetzt in herber Ironie (cf 7, 28) zu, daß sie im gewissen Sinne an ererbter Art festhalten, erklärt dann aber sofort, daß der Vater, dessen Art sie so treu bewahren, der Teufel sei. Sie zeigen teuflische Art vor allem durch ihre mörderischen Absichten (35. 40). Darum wird in der Charakteristik des Teufels vorangestellt, daß er von jeher ein Menschenmörder war und ist. Daneben aber tritt seine Feindschaft gegen die Wahrheit. Auch dieser Charakterzug soll im folgenden an den Juden gezeigt werden. Den Übergang dazu bilden die Worte ὅτι ψεύστης ἐστιν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ. Sind die beiden oben als formell zulässig erwähnten Übersetzungen mit dem nachgewiesenen Gedanken des ganzen v. 44 unvereinbar, so bleibt nur die andere: „weil er ein Lügner und der Vater desselben" (des Lügners) oder besser „derselben (der Lüge) ist".[41]) Die Anwendung dieses Satzes auf die Juden wird nicht sofort so vollzogen, daß nun auch sie als Lügner charakterisirt werden, was erst v. 55 geschieht, sondern so, daß sie als Leute geschildert werden, welche eher den lügnerischen Einflüsterungen des Teufels, als der von Jesus verkündigten Wahrheit zugänglich sind. Denn den Lügen, die der Teufel ausspricht, stellt sich Jesus durch das betont vorangestellte ἐγὼ δέ (45) mit seiner Verkündigung der Wahrheit gegenüber und urteilt: „Weil dagegen ich die Wahrheit verkündige, glaubt ihr mir nicht". Wenn gerade das, was seine Lehre für wahrheitsliebende Hörer glaubhaft machen müßte, der Grund ist, aus welchem sie ihm den Glauben verweigern, so erweisen sie sich dadurch als Feinde der Wahrheit und Liebhaber der Lüge. Dieses schroffe Urteil wird auch dadurch bestätigt, daß keiner von ihnen ihm eine Sünde nachweist (46a). Damit beruft sich Jesus nicht unmittelbar auf sein reines Gewissen (cf 7, 18; 8, 28), behauptet auch nicht, daß es den Juden nicht gelinge, ihn einer Sünde zu überführen. Andrerseits heißt ἐλέγχειν auch nicht bloß beschuldigen, zeihen, bezichtigen, sondern einem etwas nachweisen und beweisen, wobei nur stets fraglich bleibt, ob der, welchem ein solcher Beweis

---

[40]) So wahrscheinlich v. 38 zweimal in bezug auf Kinder zweier verschiedener Väter. So in allgemeinen Sätzen wie Mt 19, 19. Cf ferner alle die Fälle, wo Jesus von sich im Verhältnis zu Gott ὁ πατήρ, ὁ υἱός sagt Jo 5, 19 ff.; Mt 11, 27; 24, 36; auch ὁ υἱός Jo 8, 35; οἱ πατέρες 7, 22; über das Abba der Anrede Einl I³, 10.

[41]) So Chrys. (ἔτεκε τὸ ψεῦδος); noch deutlicher Thdr syr p. 196. 197, cf Blaß § 48, 6 u. dazu A 1, mehr bei Winer § 22, 3.

geführt wird, ihn als geleistet anerkennt.[42]) Vorwürfe genug und zwar solche religiöser und moralischer Natur haben die Juden längst gegen Jesus erhoben (5, 16. 18; 7, 12, 23; 8, 13. 48. 53); aber einen ernstlichen und beharrlichen Versuch zu beweisen, daß er ein sündhafter und gottloser Mensch sei, haben sie weder damals noch später gemacht, und auf die Rechtfertigungen seiner von ihnen angefochtenen Handlungen sind sie ihm zuletzt immer die Antwort schuldig geblieben. Es kehrt daher die Frage wieder, warum sie ihm, wenn er doch Wahrheit sagt, nicht glauben (46ᵇ). Eine Antwort darauf war schon in v. 45 enthalten, aber eine rätselhafte, die selbst wieder der Zurückführung auf eine sie erklärende Ursache bedarf. In ihnen selbst muß der Grund liegen; das ist der Mangel jener Gotteskindschaft, deren sie als Juden sich glaubten rühmen zu können (41), die aber Jesus ihnen absprechen mußte (42—44). Dem, der aus Gott stammt, ist es natürlich, die Worte Gottes anzuhören; daß die Juden dies nicht tun oder, wie dasselbe v. 43 ausgedrückt war, die Rede Jesu nicht anhören können, kommt daher, daß sie nicht aus Gott sind (47). Daß unter *ἐκ θεοῦ εἶναι* oder wie nach v. 41 f. dafür auch gesagt werden kann, unter *τέκνα θεοῦ εἶναι* nicht eine physische Abstammung und eine dadurch bedingte angeborene Beschaffenheit zu verstehen sei, ergibt sich schon aus der Analogie der Unterscheidung einer doppelten Abrahamssohnschaft, der physischen, welche Jesus den Angeredeten zuerkennt, und der moralisch religiösen, die er ihnen abspricht. Ebenso aus dem Gegensatz der Teufelskindschaft, wenn man nicht dem joh. Jesus eine bewußte Leugnung der Wahrheit, daß Gott der alleinige Schöpfer der Welt und aller Menschen sei, andichten will.[43]) Wie die geborenen Kinder Abr.'s durch selbstverschuldete Entartung aufhören dies wahrhaft zu sein, und wie die von Gott geschaffenen Menschen dadurch, daß sie den lügnerischen Einflüsterungen des Teufels Gehör schenken und bestimmenden Einfluß auf ihr Verhalten gestatten, Teufelskinder werden, so gibt es auch echte Israeliten und echte Menschen, welche sich der Wahrheit nicht verschlossen, sondern offen gehalten haben und durch einen von Gott gewirkten Trieb zur Erkenntnis und Anerkennung der durch Jesus erfolgenden Offenbarung geführt werden (1, 47; 3, 21; 6, 44; 10, 16; 11, 52; 18, 37). — Hierauf gehen die Hörer, die sich bis dahin nur gegen die sie verletzenden Urteile Jesu gewehrt haben, zu einem beleidigenden Angriff auf Jesus über (48). Sie meinen, nur ein Samariter, also einer, der sich nur für einen Israeliten ausgibt, ohne wirklich ein solcher zu sein, und überdies noch von einem Dämon besessen ist, könne so

---

[42]) Cf 16, 8f. *ἐλέγχειν* ist weniger als *convincere* und mehr als *accusare*.
[43]) Cf dagegen 1, 3—11; 3, 16f.; 5, 17 (oben S. 286); 17, 2 *πάσης σαρκός*.

rücksichtslos ihnen die Abrahams- und Gotteskindschaft zugleich absprechen. Nur das zweite dieser Urteile hat der Leser schon 7, 20 aus dem Munde einzelner aus der Volksmenge gehört. Die hier Redenden gehören nicht zu dem *ὄχλος* (s. oben S. 376. 398); aber sie berufen sich auch nicht auf eine frühere Aussage dieses Inhalts, sondern indem sie fragen: ob sie nicht ganz richtig so von Jesus reden, bekennen sie, daß derartige Urteile, welche sie sich eben hiedurch aneignen, je und dann unter der Bevölkerung Jerusalems laut werden. Beide Urteile sollten Beschimpfungen sein; aber Jesus, der es nicht für etwas Schimpfliches würde gelten lassen, ein Samariter zu sein, widerspricht nur dem zweiten, weil es allem, was er sagt, jeden Wert rauben würde, wenn er unzurechnungsfähig wie ein Besessener wäre. Während er klaren Geistes und in der Absicht, Gott die ihm gebührende Ehre zu geben, redet, verunehren sie ihn. Sie wissen nur noch zu schimpfen (49). Das soll aber nicht so verstanden werden, als ob er seine gekränkte Ehre verteidige; um die sorgt und bemüht er sich überhaupt nicht cf 7, 18. Es ist einer da,[44] der dafür sorgt und in dem ausgebrochenen Streit zwischen ihm und seinem Volk der Richter ist (50 cf 1 Pt 2, 23). Wie Moses der Ankläger (5, 45), so ist Gott der Richter in diesem Streit. Wieder wie v. 26 erinnert er sich selbst, daß das Anklagen, Strafen und Richten, wozu ihm die Hörer soviel Anstoß geben, nicht sein Beruf sei. Aber auf die Selbstbezeugung, welche ihm den Kampf mit seinen Volksgenossen aufgedrungen hat, kann er nicht verzichten. Mit feierlicher Beteuerung hebt er v. 51 aufs neue mit ihr an. Da er Leute vor sich hat, die eben erst seiner Rede gläubig zugestimmt hatten (30), fordert er nicht erst wie von den Pharisäern Glauben an sich und sein Wort, sondern verheißt dem, der sein Wort b e w a h r t, was nichts anderes ist, als das Bleiben in seinem Wort (31), daß er den Tod in Ewigkeit nicht sehen werde.[45] Also nicht bloß Freiheit, sondern auch Unsterblichkeit gewinnt man durch beharrliches Festhalten an dem Wort Jesu. Dies erscheint den Hörern als ein schlagender Beweis dafür, daß sie einen Wahnsinnigen vor sich haben, der sich hoch über Abraham und die Propheten stellt, indem

---

[44]) Deutsch nicht gut genauer wiederzugeben; eigentlich: „d e r meine Ehre Suchende, d e r zwischen uns Richtende ist vorhanden“. Dieses Amt ist gleichsam besetzt: darum braucht Jesus selbst sich nicht darum anzunehmen. Ebenso 5, 45 *ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν*.

[45]) Cf Lc 2, 26; Hb 11, 5, auch *ἰδεῖν* = erleben Jo 3, 3 oben S. 182; dafür sagen die Juden v. 52 *γεύεσθαι θανάτου* cf Mt 16, 28; Lc 9, 27; Hb 2, 9, noch nicht im AT, aber junghebr. und aram. s. die Lex. unter טעם und Wettstein zu Mt 16, 28, überhaupt semitisch cf J. D. Michaelis, Abh. von der syr. Sprache S. 47 f. Daher die Vorstellung vom Trinken des Kelchs Jo 18, 11; Mt 20, 22; 26, 39 ff. Der Tod ist bitter 1 Sam 15 32; selbst der Gedanke an ihn Sir 41, 1.

er nicht nur für seine Person dem Tod überlegen zu sein wähnt, dem jene verfallen sind, sondern sogar seinem bloßen Wort die Zauberkraft zuschreibt, andere Menschen gegen den Tod zu feien (52 f.). Die Frage *τίνα σεαυτὸν ποιεῖς* (cf 10, 33), worin das Pron. refl. im Unterschied von *σέ* den Vorwurf scharf ausdrückt, daß Jesus in seinem Größenwahn sich eigenmächtig zu einer übermenschlichen Größe emporschraube, beantwortet Jesus dem entsprechend. Für den Fall, daß er sich selbst mit einem Nimbus umkleide, erklärt er die so entstehende *δόξα* für nichtig.[46]) Aber vorhanden ist der Vater, der ihn verherrlicht, und das ist der Gott, den die Angeredeten in vielen schönen Gebeten, aber auch in eitlem Selbstgefühl gegenüber den Nichtjuden (Rm 2, 17) ihren Gott nennen, ohne ihn zu kennen, wohingegen Jesus ein Lügner werden müßte, wie sie es sind, wenn er sagen sollte, daß er den Gott Israels, der sein Vater ist, nicht kenne (cf 7, 28 f.; 8, 19). Wenn er staunenswert Großes von sich aussagt, spricht er seine Gotteserkenntnis aus und hält allem Widerspruch zum Trotz in Treue fest an dem Wort seines Vaters, aus welchem er Gott und sein Verhältnis zu Gott erkannt hat (54 f.). Der Ausdruck ist so gewählt, daß unter dem Worte Gottes das, was ihm wie den Hörern als Gottes Wort gilt, die in der Schrift niedergelegte Offenbarung (5, 37 ff.), mit dem zusammengefaßt erscheint, was der Vater den Sohn in unmittelbarem Verkehr lehrt, zu hören und zu sehen gibt (8, 26. 28. 38; 5, 19. 30). An die in der Schrift bezeugte Offenbarungsgeschichte haben die Juden eben wieder erinnert, indem sie Abr. und die Propheten in Gegensatz zu Jesus stellten und Abr. wiederum ihren Vater nannten (52 f.). Hierauf zurückgreifend stellt Jesus Abr.'s Verhalten gegen ihn, von welchem er schon v. 37—40 verneint hatte, daß es dem der Juden gleiche, in positiver Beschreibung dar, so daß es als das Gegenteil der jüdischen Gegnerschaft erscheint: „Abr. euer Vater — d. h. den ihr euren Vater nennt (cf v. 53 einerseits, 54 andrerseits) — jauchzte in Freude darauf, daß er m e i n e n Tag sehe, und er sah ihn und freute sich" (56). Für das Verständnis dieses tiefsinnigen Spruchs ist nicht unwichtig, daß nach jüdischer Überlieferung Abr. der Stifter des Laubhüttenfestes ist, in dessen zeitlicher Nähe Jesus dies gesprochen hat. Nach dem Buch der Jubiläen hat Abr. im 7. Monat des Jahres, 4 Monate nach der Geburt Isaak's aus Anlaß eines neuen Engelbesuchs und wiederholter Verheißung über Isaak und seine Nachkommen, in seiner großen Freude einen Altar errichtet, um denselben herum für sich und seine Knechte Hütten gebaut und in diesen wohnend ein

---

[46]) Zur Sache cf 7, 18; 8, 50; zur Ausdrucksform 5, 31; 8, 13. — *ἔστιν ὁ πατήρ μου κτλ.* unterscheidet sich von v. 50[b] cf A 44, aber durch die Voranstellung von *ἔστιν* auch von Sätzen wie 5, 32[a]; 8, 18.

7tägiges Freudenfest gefeiert mit mannigfaltigen Opfern und täglich siebenmaligem Umkreisen des Altars mit Palmenzweigen und edlen Früchten in den Händen. Das ist die Stiftung des seither in Israel gefeierten Hüttenfestes.[47]) Jesus unterscheidet die Freude, welche Abr. in der Hoffnung auf die Erfüllung der ihm gewordenen Verheißung genoß, von der Freude, die Abr. empfand, als er seine Hoffnung in Erfüllung gehen sah.[48]) Die Hoffnung, welche ihn mit Freude erfüllte, gründete sich auf die Verheißung, welcher er Glauben schenkte. Diese Verheißung aber hatte von derjenigen Lebensperiode Abr.'s an, welche wie keine andere im NT beleuchtet wird, als die Trauer des kinderlosen Greises in gläubige Hoffnung sich wandelte,[49]) mit wachsender Bestimmtheit die Geburt eines Sohnes und einer zahlreichen Nachkommenschaft zum Gegenstand. Die dieser Verheißung entsprechende Hoffnung und die damit gegebene Freude deutet Jesus als eine auf s e i n e n e i g e n e n Tag d. h. den Tag s e i n e r Geburt (oben S. 192 A 90) gerichtete Freude. Schon das betonte *τὴν ἡμέραν τὴν ἐμήν* zeigt, daß Jesus nicht, die überlieferten Geschichtstatsachen ignorirend, an deren Stelle ein geschichtlich unmögliches Phantasiebild setzt, sondern in deutlicher Erinnerung an die geschichtlich unanfechtbare Tatsache, daß Abr. auf einen Sohn der Sara hoffte, diese dahin deutet, daß Abr. mehr als dieses hoffte und zum Inhalt seiner Hoffnungsfreude hatte. Die Berechtigung zu dieser Deutung liegt darin, daß die dem Abr. gewordene Verheißung und die ihr entsprechende Hoffnung Abr.'s sich nicht auf die Geburt Isaaks beschränkte, sondern die ganze Geschichte des durch Isaak von Abr. abstammenden Volks und den diesem Volk zugesagten, aber allen Völkern zugute kommenden „ewigen Bund"[50]) umfaßte. Weil Jesus sich als die Erfüllung dieser wie aller dem Volk Israel geltenden Verheißung ansah, konnte er auch sagen: Abr. freute sich zu der Zeit, da er auf die Geburt Israels hoffte, auf den Tag m e i n e r Geburt. Nur plumper Mißverstand kann diesem geistvollen Maschal[51]) die Meinung entnehmen, daß Abr. nicht auf einen Sohn der Sara, sondern auf den Sohn der Maria gehofft

---

[47]) Das ganze cap. 16 (ed. Rönsch p. 16 ff.) handelt davon. Nach der lat. und der äthiop. Übersetzung heißt es c. 16, 18 von Abr. und Sara: *gavisi sunt utrique gaudio magno*, und immer wieder wird dies in stärksten Ausdrücken gesagt, besonders § 23. Gegenstand der Freude ist die an den kürzlich geborenen Isaak geknüpfte Verheißung und Hoffnung.

[48]) Cf das Wort des Täufers 3, 29 oben S. 218 A 12.

[49]) Gen 15, 1—6; 17, 1—8. 15—21; 18, 9—15 cf Rm 4, 3. 17—20; Gl 3, 6—18; 4, 22—30; Jk 2, 23; Hb 11, 17 f. Schon dem Täufer diente in dem Kampf mit den entarteten Abrahamssöhnen, den Jesus weiterzuführen hatte, die Geburt Isaaks als Stütze größter Erwartungen Mt 3, 9.

[50]) Gen 17, 4. 7. 19. 21 cf 12, 2 f.; 18, 18; Lc 1, 55. 73; 2, 32.

[51]) Cf 2, 19 oben S. 169 f.: die Tötung Jesu durch die Juden ist die Zerstörung des jüdischen Tempels.

und sich im voraus gefreut habe. Auch die Vorstellung, daß einer seiner Nachkommen dies sein werde, was in späteren Zeiten der Name Messias bezeichnete, ist durch keinerlei Andeutung dem Abr. beigemessen. Ebensowenig hat Jesus den Boden der Geschichte verlassen, indem er seine Deutung der Freude, welche Abr. samt seinem Weibe bei der Geburt des ersehnten Sohnes empfand (Gen 21, 1—8), in die Worte faßt: „und er sah (ihn d. h. den Tag meiner Geburt) und freute sich." Selbst wenn es mit den vom AT her fortgepflanzten Vorstellungen vereinbar wäre, daß der längst aus dem Leben geschiedene Abr. im Totenreich eine Kunde von der auf Erden geschehenen Geburt Jesu empfangen hätte,[52]) würde Jesus dies nicht ein mit Freude verbundenes Sehen d. h. ein Erleben[53]) des Tages seiner Geburt genannt und als die Erfüllung der Hoffnungsfreude Abr.'s betrachtet haben; denn die Hoffnung, die diesen mit Freude erfüllte, bezog sich auf ein Geschehen und Erleben im Licht der Lebendigen. So handgreiflich wie die Sänger der Lieder in Lc 1 und 2 hat Abr. allerdings die Erfüllung seiner Hoffnungsfreude nicht erlebt; aber in der Geburt Isaaks hat er sie doch „von ferne gesehen und mit Freuden begrüßt" (Hb 11, 13). Die Juden begriffen dies nicht, aber ebensowenig haben sie daran gedacht, daß Jesus Geheimnisse der Totenwelt habe enthüllen wollen. Sie meinen vielmehr, daß Jesus, an dessen geistiger Gesundheit sie zweifeln (48. 52), sich einbilde, mit Abr. persönlich verkehrt zu haben. Als ob es gelte, einen Wahnsinnigen von seinen fixen Ideen abzubringen, erinnern sie ihn daran, daß er noch nicht 50 Jahre alt sei[54]), also unmöglich den vor so vielen Jahrhunderten gestorbenen Abr. gesehen haben könne.[55])

---

[52]) Nach Jes 63, 16 nimmt Abr. nicht teil an der Geschichte seiner Nachkommen auf Erden, und nach Lc 16, 19—31 gibt es überhaupt vor der Auferstehung der Toten keinen Verkehr zwischen der Totenwelt und den auf Erden Lebenden.

[53]) Cf 3, 3; 8, 51 und vorhin A 45, auch Ps 34, 13; 1 Pt 3, 10.

[54]) Hieraus schloß Iren. II, 22, 5 f. unter Berufung auf persönliche Schüler des Jo und mittelbar auf diesen selbst, daß Jesus damals über 40 Jahr alt gewesen sei, und vertrat im äußersten Gegensatz zu der Ansicht von einer nur einjährigen Lehrwirksamkeit Jesu die Meinung, daß zwischen der Taufe (Lc 3, 23) und dem Tode Jesu mehr als 10 Jahre verstrichen seien, cf Forsch VI, 60—63. Aus der neuerdings bekannt gewordenen Schrift des Iren. „vom Erweis der apostol. Verkündigung" (Texte u. Unters. XXXI, 1 S. 41) sieht man, daß Iren. in der Tat die Kreuzigung Christi unter Kaiser Claudius (a. 41—54) ansetzt, was ich l. l. S. 63 als unstatthafte Konsequenzmacherei bestritten hatte. — Das Einzige, was man nach Jo 8, 57 vielleicht vermuten darf, ist, daß der damals etwa 33 Jahr alte Jesus auf Leute, die seine Lebensgeschichte nicht näher kannten, den Eindruck eines Vierzigjährigen machte.

[55]) Das nach v. 56 zu erwartende Ἀβραὰμ ἑώρακέν σε, welches ℵ* Sah Ss statt des sonst bezeugten Ἀ. ἑώρακας (so auch Sd S[1]) bieten, ist offenbare Zurechtlegung. Ebenso verwerflich ist die durch A, Chrys. z. St.

Obwohl Jesus dies nicht einmal dem Buchstaben, geschweige denn seiner Meinung nach behauptet hatte, wollte er doch die Zeugnisse von seiner Herkunft aus der ewigen Welt Gottes (42) und von seiner hierauf beruhenden Erhabenheit auch über Abr. (51—53) nicht verdunkeln lassen, sondern überbietet das, was die Juden ihm als Äußerung eines Wahnsinnigen andichten durch die feierlich eingeleitete Versicherung: „Ehe Abr. wurde,[56]) bin ich“ (58). In die kurze Spanne seiner irdischen Lebenszeit, welche die Angeredeten nicht einmal äußerlich kennen, läßt sich sein Dasein nicht einzwängen. Während die Geschlechter der Menschen kommen und gehen, ist er. Das erscheint den Hörern nicht mehr als Überspanntheit eines Schwärmers, sondern als offenbare Lästerung, und dieselben Leute, die vor einer Stunde noch für seine Lehre gewonnen schienen, heben Steine auf, um an dem Gotteslästerer Volksjustiz zu üben. Einen Augenblick müssen sie gezögert haben, welchen Jesus benutzte, sich ohne Aufsehen zu entfernen und den Tempelplatz zu verlassen.[57])

Auf diesem Gang[58]) erblickt Jesus im Vorübergehen einen von Geburt blinden Menschen (9, 1), wahrscheinlich an einem der Tempeltore, wo Bettler, wie dieser einer war (9, 8), ihren Sitzplatz zu nehmen pflegten.[59]) Der Umstand, daß dieser Blinde als ein solcher geboren war, drängt den Jüngern ein Problem auf, dessen Lösung sie von Jesus erbitten. Hier erst erfährt der Leser beiläufig, was er bis dahin nur aus den Verhältnissen und dem Charakter des diesmaligen Auftretens Jesu in Jerus. erwarten konnte (s. oben S. 375), daß Jesus diesmal in Begleitung seiner

---

und wenige andere bezeugte Korrektur *τεσσαράκοντα* statt *πεντήκοντα* s. vorige Anm.

56) Das an sich entbehrliche und daher von D a b c e . . . (nicht so Sd Ss) und in einigen Citaten fortgelassene *γενέσθαι* dient zur Hervorhebung des Gegensatzes zwischen dem innergeschichtlichen Werden und dem übergeschichtlichen Sein.

57) Hinter *ἐκ τοῦ ἱεροῦ* (soweit ℵ B D, Ss [Jesus ging heimlich hinaus aus dem Tempel], Sah, alle Lat) haben die jüngeren Zeugen A C L . . . . . jedoch mit vielen kleinen Abweichungen *(καὶ) διελθὼν διὰ μέσου αὐτῶν (ἐπορεύετο) καὶ παρῆγεν οὕτως*, teils aus 9, 1 *(καὶ παράγων)*, teils aus Lc 4, 30.

58) Der unmittelbare zeitliche Anschluß ist durch das an *καὶ ἐξῆλθεν* sich anschließende *καὶ παράγων* und die Abwesenheit eines *μετὰ τοῦτο* oder *μετὰ ταῦτα* (2, 12; 5, 1. 14; 11, 7) oder *πάλιν* (8, 12. 21) oder einer bestimmteren Zeitangabe (1, 29. 35; 2, 1; 4, 43) gesichert.

59) AG 3, 2. Ob der Blinde gleich jenem lahmen Bettler den vorübergehenden Jesus um ein Almosen angesprochen, ob Jesus sich mit ihm in ein Gespräch eingelassen und dabei erfahren hat, daß er von Geburt an blind war (cf Jo 5, 6 oben S. 282), überläßt der Ev dem Leser, so oder anders sich auszumalen. Das klassische *ἐκ γενετῆς* (reiche Sammlung bei Wettstein) in der Bibel nur hier und Lev 25, 47; add. ad Esth 14, 5 al. 4, 16). Ss Sd haben dafür hier (Ss auch v. 32) das in der Bibel gewöhnliche „von seiner Mutter Leib an“.

Jünger dahin gereist war. Als Lehrer wollte er diesmal auftreten und war er bis dahin tätig gewesen; ein Rabbi ohne Schüler hätte wenig Eindruck gemacht; auf die Absicht, einen Kreis zuverlässiger Schüler um sich zu sammeln, hatte er 8, 31 hingewiesen. Als Rabbi reden die Jünger ihn an.[60]) Es gilt ein theoretisches Problem, welches sie selbst nicht zu lösen vermögen. Weder das AT noch der Unterricht der Rabbinen gab eine deutliche Antwort. Auf der einen Seite stand das Zeugnis des Dekalogs, daß der eifrige Gott die Missetat der Väter an den Kindern bis in die 3. und 4. Generation strafe (Ex 20, 5; Deut 5, 9 cf Num 14, 33 f.; Deut 23, 3); auf der andern Seite der Protest der Propheten gegen das frivole Sprichwort: „Die Väter aßen saure Trauben und den Kindern wurden die Zähne davon stumpf“ und das Urteil derselben, daß jeden Einzelnen die Strafe nur seiner eigenen Sünde treffen soll (Jer 31, 29 f.; Ez 18, 2 ff. cf Thren 5, 7; Deut 24, 16). Letzteres schien unanwendbar auf ein angeborenes Übel, weil in solchem Fall die Voraussetzung persönlicher Verschuldung ausgeschlossen schien (Rm 9, 11). Andrerseits erschien den Jüngern der Gedanke unerträglich, daß ein so schweres Übel wie lebenslängliche völlige Blindheit Straffolge einer nur ideellen, nicht moralisch zu beurteilenden Mitschuld sein solle, daher schien doch wieder die entgegengesetzte Meinung erwogen werden zu müssen. Diese Erwägungen und die Frage der Jünger: „Wer sündigte, dieser oder seine Eltern, mit der Abzielung, daß[61]) er blind geboren wurde“? beruhen auf der Voraussetzung, daß individuelles Leiden allemal auch Straffolge individueller Versündigung sei. Eben dies bestreitet Jesus, ohne zu widerrufen, was er anderwärts gelehrt hat, daß in manchen Einzelfällen persönliche Sünde am Leibe des Sünders gestraft werde (5, 14 s. oben S. 284). Der vorliegende Fall ist nicht ein solcher, darum ist auch die allgemeine

---

[60]) Cf 1, 38. 49; 4, 31; 11, 8; ebenso Nikodemus 3, 2, die Galiläer 6, 25; dagegen 6, 68; 11, 12; 13, 6 etc. im Munde der Jünger *κύριε*, für beides cf 13, 14.

[61]) Einer der Fälle wo *ἵνα* kaum von *ὥστε* zu unterscheiden cf Blaß § 229, 3, der jedoch *ὅτι τ. ἐγεννήθη* gelesen haben will, wozu weder das lückenhaft überlieferte und freie Citat in Clem. hom. 19, 22 (Lagarde p. 187, 31), noch die Freiheit des Chrys., welcher mit gutem sachlichen Recht das *ἵνα τ. ἐγ.* in der Frage v. 2 übergeht und dafür in der Antwort v. 3 anbringt, noch die alten Lat allein (*quia*, *quod*, *quoniam* . . *natus est*) ein Recht geben. Bewußter Zweck des Sündigenden ist freilich nicht die Straffolge; wo diese aber durch Gesetz oder Androhung dem Sünder im voraus in Aussicht gestellt ist, kann man vorstellen, daß er auf dieses Ziel los sündige, und ebenso daß Gott, der das Sündigen zuläßt, dabei die Straffolge als Ziel im Auge habe. — Für die rabbinischen Lehren über das von den Jüngern gestellte Problem cf Weber § 52, auch die Citate bei Lightfoot, Schöttgen, Wettstein, Schlatter S. 98 cf S. 110. S. auch unten A 78 zu 9, 34.

Regel falsch, auf welche die Jünger, ganz im Geist der Rabbinen ihrer Zeit, das peinliche Dilemma gründen. Wenn Jesus antwortet: „Weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern", so bedurfte es nicht der pedantischen Wiederholung der Näherbestimmung, mit welcher die Jünger nach dem Sündigen sei es der Eltern sei es des Blinden gefragt hatten, um das Mißverständnis fernzuhalten, als ob er beide hiemit für schlechthin sündlos erkläre, zumal die folgende positive Angabe *ἀλλ' ἵνα φανερωθῇ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ*[61a]) zeigt, daß es sich in der Antwort ebenso wie in der Frage um die Sünde als etwaigen Zweck oder Zweckgrund der angeborenen Blindheit handele. Als Zweck derselben nennt Jesus aber nicht, wie von altersher mißdeutet worden ist, daß die M a c h t Gottes an ihm offenbar werde[62]), oder daß e i n Werk Gottes an ihm g e s c h e h e, sondern daß das Wirken Gottes, welches vor Menschenaugen zum größten Teile verhüllt ist, an ihm zur sichtbaren Erscheinung komme. Sowohl der Plur. *τὰ ἔργα* als der Begriff *φανεροῦσθαι*,[63]) der voraussetzt, daß das Subjekt bereits existirt, und nur verhüllt ist, bis die Kundmachung erfolgt, beweisen, daß es sich hier um das Wirken Gottes in seiner Mannigfaltigkeit handelt, sofern es an sich vor Menschenaugen verborgen ist. Dies gilt nur in beschränktem Maße von dem Walten Gottes in der Natur und von der Leitung der am Tageslicht verlaufenden Geschichte; um so mehr von dem Wirken Gottes im Geistesleben der Völker und der einzelnen Menschen. Dieses sein längst im Gang befindliches Wirken hat Gott seinem Sohn zur Vollendung übertragen, ohne daß es darum aufhörte, ein Wirken Gottes selbst zu sein.[64]) In dem gesamten Wirken Jesu, in seinen Worten und seinen Taten tritt dieses sonst verborgene Wirken Gottes in die Erscheinung, so auch in der einzelnen Handlung, welche er jetzt in Erfüllung seines Berufs zu tun in Begriff steht.

[61a]) Der elliptische Finalsatz kann aus der vorangehenden Frage ergänzt werden: *οὗτος τυφλὸς ἐγεννήθη*. Cf 1, 8; 15, 25. Doch wäre auch möglich, in v. 4 den Nachsatz zu finden. Dies war wahrscheinlich die Meinung des Textes *δεῖ ἡμᾶς ἐργ.* in D, welcher zugleich durch seine Zeilenteilung die Verbindung mit dem vorigen ausdrückt.

[62]) So schon Clem. hom. 19, 22 *ἵνα δι' αὐτοῦ φανερωθῇ ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ*, Chrys. setzt dafür col. 306 *ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* aus 11, 4, col. 307 *ἵνα φανερωθῇ ἡ δόξα τοῦ θεοῦ* gleichfalls nach 11, 4.

[63]) Cf Jo 1, 31; 2, 11; 3, 21 (eine ganz hieher gehörige Stelle: wie das in Gott gegründete Wohlverhalten des vorchristlichen Menschen, so ist auch das im Inneren der Menschen vor sich gehende Wirken Gottes cf z. B. 4, 35 ff.; 6, 44 f. vor dem natürlichen Menschenauge verborgen, bis es durch die Selbstbezeugung Jesu in Wort und Tat ans Licht gezogen wird); ferner 7, 4; 17, 6; 21, 1, ebenso 9 mal in 1 Jo, zweimal in Ap. immer deutlich im vollen Sinn.

[64]) Jo 4, 34; 17, 4 *τὸ ἔργον* (oben S. 252); plur. 5, 36; 10, 37; 14, 10 cf 5, 17. 19 ff.

Daß die einzelne Handlung, nämlich die Heilung des Blinden an ihrem Teil Erfüllung seiner Berufspflicht sei, sagen die auf all' sein Handeln und auf seine ganze Lebenszeit bezüglichen Sätze v. 4f. Ist nicht zu bezweifeln, daß v. 4ª nicht mit ἐμέ, sondern mit ἡμᾶς beginnt,[65]) so gibt Jesus dem ersten Satz noch mehr den Charakter einer allgemeinen Regel, indem er die Jünger mit sich zusammenfaßt, was der Gemeingiltigkeit der nachfolgenden Erläuterung „es kommt die Nacht, da niemand wirken kann" vorzüglich entspricht und sachlich unanstößig ist, da Jesus seine Jünger auch sonst als seine Mitarbeiter ansieht und längst als solche gebraucht hatte (4, 2. 38 oben S. 258). Weniger leicht zu entscheiden, aber auch von geringerer Bedeutung ist, ob hinter πέμψαντος nochmals ἡμᾶς oder μέ ursprünglich ist. Jedenfalls sagt Jesus in nachdrücklichem Gegensatz dazu, daß Gottes Wirken an dem Blinden offenbar werden soll, daß es seine und seiner Mitarbeiter Aufgabe sei, unablässig, solange die Möglichkeit dazu vorhanden ist, die Werke seines Auftraggebers zu tun. Im Zusammenhang mit v. 3ᵇ ist also hiemit gesagt, daß durch das menschliche Handeln Jesu an dem Blinden das sonst verborgene Wirken Gottes in die Erscheinung treten und in demselben zu sichtbarer Darstellung kommen soll. Worin aber dieses Handeln im vorliegenden Fall bestehen soll, ergibt sich aus dem Gegensatz des Übels, vor welchem die Jünger als einem Rätsel stehen, und der inhaltlichen Beschreibung seines Berufs, welche Jesus mit den Worten gibt: „Wann immer, d. h. hier solange als[66]) ich in der

---

[65]) Das ἡμᾶς vor δεῖ (א*BL, auch D so hinter δεῖ, Sah Kopt, Sh Cyr. Nonn.) mußte befremden und wurde früh (Sd Ss S¹, sämtliche Lat außer d) und in der Masse der griech. Hss (von AC an, auch NOl, Korrektoren von א) durch ἐμέ verdrängt. Ein anderer Versuch, die befremdliche Zusammenfassung Jesu mit seinen Jüngern zu beseitigen, war die nur in wiederholten Citaten bei Orig. z. B. tom. I, 24 in Jo, bei Hieron. (s. Tschd.) und Method. fragm. syr. VII bei Pitra, analecta IV, 205 vorliegende LA ἐργάζεσθε ἕως ἡμέρα ἐστίν. — Das von Tschd. recipirte zweite ἡμᾶς hinter πέμψαντος hat die wichtigsten Zeugen für das erste gegen sich (BD Sah haben mit der Masse der übrigen hier μέ, nur א*L Kopt u. vielleicht Cyr. II, 153 in freier Wiedergabe ἡμᾶς). Die Inkongruenz zwischen ἡμᾶς und μέ veranlaßte die Meisten an beiden Stellen den Sing., einige wenige zweimal ἡμᾶς zu schreiben. Faßte man wie Orig. (s. vorhin) und Cyr. als eigentliche Meinung des Satzes eine in communicative Form gekleidete Mahnung an die Jünger, so war das zweite ἡμᾶς unanstößig. In der Tat aber ist es anstößig, da Jesus nirgendwo sonst seine Sendung vom Vater mit der Sendung der Jünger durch ihn so in eins zusammenfaßt, cf dagegen 4, 38; 13, 16; 15, 16; 17, 18; 20, 21. — Sehr kühn das Folgende bei Ss: „Es kommt aber die Nacht, in der niemand wirken kann, solange er (oder, da ליליא masc. ist, „sie", die Nacht) in der Welt ist; denn ich bin das Licht der Welt".

[66]) Der hiesige Gebrauch von ὅταν, statt dessen man eher ἕως oder ὡς (9, 4; 12, 35f.) erwarten sollte, ist auffällig. Da Jesus sich gegenwärtig und zwar nicht je und dann, sondern beharrlich, solange es für

Welt bin, bin ich das Licht der Welt" (5). Dem Unglücklichen, der sein ganzes bisheriges Leben im Dunkel der Blindheit hingebracht hat, steht der gegenüber, welcher für die ganze Zeit seines Erdenlebens den Beruf hat, der Menschenwelt das Licht der Heilserkenntnis zu spenden (cf 8, 12; 1, 4. 9), wie die Sonne allen Erdbewohnern die Wohltat des sinnlichen Lichtes zuwendet (11, 9). Das Licht der Welt will die Finsternis vertreiben, in welcher der Blinde lebt d. h. Jesus will ihn sehend machen. Wenn aber durch dieses Handeln Jesu das verborgene Wirken Gottes offenbar werden soll, so ist die beabsichtigte Heilung des Blinden im voraus als eine symbolische Darstellung des Jesu aufgetragenen und durch Jesus vermittelten geistigen Wirkens Gottes auf die geistig blinden Menschen charakterisirt. Also nicht erst durch eine nachträgliche Nutzanwendung, die allerdings 9, 39—41 folgt, wird die Heilungstat zum Sinnbild gemacht, sondern sie ist von vornherein als Sinnbild, als tatsächliche Allegorie gemeint und vollzogen worden. Der Blinde in seiner Blindheit ist ein Bild des natürlichen Menschen, welcher als solcher erkenntnisunfähig ist und der Erleuchtung durch das in Jesus erschienene Licht bedürftig ist, um zur Erkenntnis und damit zum Leben zu gelangen, ein Gedanke, welcher mit den Aussagen über die allgemeine Notwendigkeit der Wiedergeburt (3, 3—7), der Errettung und Bewahrung vor dem Untergang oder Tode (3, 14—17; 7, 24. 40; 6, 27 ff.; 8, 12. 21 ff. 51 ff,), der belehrenden Einwirkung Gottes (6, 44 f.), der Befreiung durch den Sohn (8, 31—36) auf gleicher Linie liegt; nur daß hier durch die beharrliche Betonung des Angeborenseins der Blindheit (v. 1 f. 19 f. 32. 34) deutlicher ausgesprochen ist, daß alle Menschen von Geburt und Natur der zu Heil und Leben führenden Erkenntnis ermangeln. Daß sie aber durch das in die Erscheinung tretende Wirken Gottes, d. h. durch das Wirken Jesu als des Lichtes der Welt zu dieser Erkenntnis gelangen, wenn sie ihn an sich wirken lassen, stellt die Heilung des Blindgeborenen dar. Er ist jedoch in seiner Blindheit und in seiner Heilung nicht nur eine sinnbildliche Darstellung, sondern, wie sich weiterhin zeigt, zugleich ein Beispiel der Lehrwahrheit, die er darstellt. Aus dem allegorischen Charakter der Handlung erklärt sich auch das eigentümliche Verfahren Jesu bei dieser Heilung. Jeder nachdenkende Leser des Ev, welcher sich erinnert, c. 2, 7 f.; 4, 50; 5, 8; 6, 10 f. gelesen zu haben, daß Jesus mit einem kurzen schlichten Wort die wunderbarsten Wirkungen er-

---

ihn Tag ist, in der Welt befindet, so bezeichnet es hier weder einen bestimmten zukünftigen (Mt 9, 15; 26, 29; Jo 4, 25), noch einen unbestimmten je und dann in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft sich wiederholenden Fall (Mt 6, 2. 6. 16; Jo 8, 44), wie die Grammatiker zu unterscheiden pflegen.

zielte, muß aus der Umständlichkeit des diesmaligen Heilverfahrens schließen, daß Jesus damit einen lehrhaften Zweck verfolgt, und aus der dreimaligen weitläufigen Beschreibung desselben, zuerst durch den Ev (6—7), alsdann durch den Geheilten (11. 16), daß der Ev hierauf großes Gewicht legt.[67]) In beiden Berichten werden zwei Momente mit Weglassung nebensächlicher Umstände[68]) hervorgehoben: Jesus macht aus seinem Speichel und Erde einen Teig und streicht ihn wie eine Augensalbe auf die Augen des Blinden. Dann schickt er ihn zum Siloahteich[69]) mit dem Befehl, sich d. h. seine Augen darin zu waschen. Durch ersteres wird von dem Blinden, dessen offene Augen den Schein des Sehenkönnens gewährten, so daß man von ihm hätte sagen können: *ὀφθαλμοὺς ἔχων οὐ βλέπει* (Mr 8, 18), dieser Schein genommen. Der Sinn der symbolischen Handlung kann nur sein: der von Natur der wahren Erkenntnis ermangelnde und sogar erkenntnisunfähige Mensch muß sich durch Jesus vor allem den Schein der Erkenntnis

---

[67]) Von den einzigen vergleichbaren Fällen Mr 7, 33 f.; 8, 23 ff. ist jedenfalls der zweite vom Erzähler als tatsächliche Allegorie aufgefaßt cf Mr 8, 18. Bei einiger Kenntnis der prophetischen Bücher (z. B. Jes 8, 1—4. 18; Jer 19, 1 ff.; 27, 2 ff.; Ez 4. 5; Hosea 1, 2 ff.) war es schon für die miterlebenden Jünger, auf deren Belehrung es diesmal ankam, keine fremdartige Zumutung, die Handlung als sinnbildliche Lehre verstehen zu sollen. Auch die christlichen Propheten der apostolischen und nachapostolischen Zeit lehrten gelegentlich durch solche *μυστήρια κοσμικά* Didache XI, II, cf AG 21, 11; Iren IV, 20, 12. — Der Text der ältesten Hss in v. 6 *αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθ.* kann natürlich nicht heißen „seinen Lehm“. Bedenklich scheint aber auch, mit SsS[1] *τὸν πηλόν* zu tilgen oder mit De Goth *αὐτῷ* statt *αὐτοῦ* oder statt dessen mit dem Rec. *τοῦ τυφλοῦ* hinter *ὀφθ.* zu lesen.

[68]) Wie z. B. daß der Blinde gewiß nicht ohne Führer den Weg zum Siloah hat machen können.

[69]) *ἡ κολυμβήθρα τοῦ Σιλωάμ* (7), nach den besten Zeugen v. 11 kürzer *ὁ Σιλωάμ* cf Lc 13, 4. Der Name שִׁלֹּחַ (Jes 8, 6 LXX *Σειλωαμ*, *Σιλωαμ*, so א auch Neh 3, 15 für שֶׁלַח, Lucian, Aquila u. a. zu Jes 8, 6 genauer *Σιλωα*, so Jos. bell. teils masc. II, 16, 2; VI, 7, 2, teils fem. V, 6, 1; 9, 4; 12, 2, mit *πηγή* V, 4, 2, meist jedoch mit Varianten in bezug auf die Endung, Targ. Jes 8, 6 שִׁילוֹחָא, subst. von שָׁלַח senden, auch schießen und fließen lassen (Ps 104, 10), daher *emissio aquae*, wird vom Ev als part. pass. Kal = שָׁלוּחַ aufgefaßt. So hieß eine uralte Wasserleitung, welche „teils als offene Rinne, teils als ein unterirdischer Kanal das Wasser der Marienquelle (im Kidrontal) um den Südosthügel (Jerusalems) herumführte“ (Buhl Geogr. § 82), später der von Hiskia durch den Felsen gebrochene, in das Tyropöontal mündende Tunnel gleichen Zwecks (Buhl § 83. 87 S. 154); endlich das Bassin oder eines der Bassins, in welche das Wasser dieser Leitung gefaßt wurde, die ברכת השלח (Neh 3, 15 Vulg. *piscina Siloe*). So hier, wie *κολυμβήθρα* beweist; auch Lc 13, 4, wo „der Turm im Siloah“ zeigt, daß das so genannte Bassin von Baulichkeiten eingefaßt war und diese ganze Örtlichkeit Siloah hieß, wahrscheinlich die בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה Mischnah Succa V, 1 neben הַשִּׁילוֹחַ als Name des Wasserbeckens selbst ebendort IV, 9. S. oben S. 389 A 51[b].

nehmen lassen, um zur wahren Erkenntnis zu gelangen (cf v. 41). Zu diesem negativen muß aber noch ein positives hinzukommen, welches durch den zweiten Akt der Handlung dargestellt ist, dessen Verständnis Jo dem Leser durch die Übersetzung des Namens Siloah offenbar hat erleichtern wollen.[70]) Wer sich von dem trügerischen Schein der Erkenntnis hat befreien lassen, muß zu dem kommen, der gesandt ist, und muß sich von ihm erkenntnisfähig und erkennend machen lassen. Daß der *ἀπεσταλμένος*, dessen irdisches Symbol der Siloah ist, der von Gott in die Welt gesandte Erlöser, Lebendigmacher und Erleuchter, also Jesus ist, sollte nach allem, was bisher von der Sendung Jesu gesagt war,[71]) selbstverständlich sein, und kann am wenigsten durch die Erwägung bestritten werden, daß Jesus den Blinden nicht von sich hinweg und gleichzeitig zu sich hin geschickt haben könne; denn dies wäre nur eine unstatthafte Vermengung der ganz objektiv gehaltenen symbolischen Darstellung eines Lehrgedankens mit der Person des darstellenden Subjekts. Diese Form der symbolischen Darstellung lag um so näher, wenn Jesus wenige Tage vorher sich als den Antityp des Siloah hingestellt hatte (7, 37 s. oben S. 389). Sehr möglich ist auch, daß Jesus in Anbetracht der Verschmähung, die ihm so eben von seinen Volksgenossen widerfahren war (8, 48—56) sich des Wortes Jes 8, 6 erinnerte: „dieses Volk verachtet die sanft dahinfließenden Wasser des Siloah", welches das Targum auf die milde Königsherrschaft des Hauses Juda deutet. Jedenfalls werden wir auch durch dieses Wort Jesu wieder an das eben erst abgelaufene Hüttenfest erinnert.

Daß der Blinde die Anweisung Jesu ohne Zögern befolgt, erklärt sich einerseits daraus, daß einfache Leute aus dem Volk in Fällen anscheinend unheilbarer Krankheit durch den Rat von Personen, die ihnen vertrauenswürdig erscheinen, sehr leicht sich bereden lassen, die fragwürdigsten Heilmittel zu gebrauchen; andrerseits daraus, daß man auch in Jerusalem von Wunderkuren Jesu gehört hatte (5, 5—9; 7, 21). Auch durch den wunderbaren und sofortigen Erfolg der Anweisung Jesu ist er noch nicht in ein näheres Verhältnis zu Jesus gebracht worden. Er sucht ihn nicht wieder auf, um ihm zu danken (cf Lc 17, 15—18), was nicht ungesagt bleiben konnte, sondern geht sehend von dannen und begibt sich in seine Behausung (7). In Gesprächen mit den Nachbarn und mit anderen Leuten, die ihn von früher her als den Bettler am Tempeleingang kannten, spricht er von seinem Wohltäter als einem ihm fremden Mann, von dem er nur den Namen kennt (11) und

[70]) Was er bei dem Namen Bethesda 5, 2, obwohl er selbst auch diesen bedeutsam fand, unterlassen hat s. oben S. 277. 309.

[71]) Cf 3, 17; 4, 34; 5, 24. 30. 37; 6, 29. 38—44. 57; 7, 16. 18. 28. 29. 33; 8, 16. 18. 26. 29. 42; 9, 4.

weiß die Frage nach dem Aufenthaltsort desselben nicht zu beantworten (12). Es mögen einige Tage verstrichen sein, bis man ihn zu den Pharisäern führte,[72]) und zwar, wie die Erläuterung v. 14 zeigt, weil der Tag seiner Heilung ein Sabbath gewesen war, und die Bereitung des Teiges, den Jesus als Heilmittel angewandt hatte, als Werktagsarbeit angesehen wurde, durch die der Sabbath gebrochen worden sei. Leute, welche so urteilten und Jesu feindlich gesinnt waren, bringen, da sie des Gesetzesübertreters selbst nicht sofort habhaft werden konnten (cf v. 12), den in so illegaler Weise Geheilten als den sichersten Zeugen der Tat zu „den Pharisäern" (cf 7, 32; 8, 13). Der kurzgefaßte Ausdruck wird dahin zu verstehen sein, daß in folge einer bei dem einen oder anderen Pharisäer angebrachten Anzeige des Falls eine Versammlung angesehener Parteiglieder stattfand, vor welcher der Geheilte über denselben verhört wird. Auch die Phar. legen ihm nun die Frage nach der Art seiner Heilung vor (15, *πάλιν* im Rückblick auf 10). Da er wahrheitsgemäß darüber berichtet, wird unter den Phar. selbst eine Meinungsverschiedenheit laut, indem die Einen aus der Gesetzwidrigkeit der Handlung Jesu den Schluß ziehen, daß er nicht ein von seiten Gottes autorisirter Mensch sein könne, die Andern dagegen aus der Wunderbarkeit dieser Tat und anderer ähnlicher wenigstens fragweise schließen, daß er kein Sünder sein könne, also auch in bezug auf seine freie Behandlung des Sabbaths schuldlos sei (16 cf 3, 2). Um aus diesem Dilemma herauszukommen, wird das Verhör des Zeugen fortgesetzt, diesmal mit der Frage, wie er seinerseits über Jesus urteile in bezug auf die an ihm geschehene Heilung.[73]) Sie mögen erwartet haben, daß er durch neue Angaben ihnen selbst zu einem klarern Urteil verhelfe. Die schlichte Antwort, daß er, zu einer Schlußfolgerung aus seinem Erlebnis aufgefordert, Jesum für einen Propheten erklären müsse (17 cf 4, 19), war so einleuchtend, daß die Phar., welche nur zur Charakteristik ihrer gesteigerten Feindschaft „die Juden" genannt

---

[72]) Nach den Praeteritis v. 8—12 vergegenwärtigt das asyndetisch eintretende *ἄγουσιν* (so auch Ss, mit *καί* davor DS^1Sh, *οὖν* dahinter N, e, Kopt cf Jo 18, 28) einen späteren, mit dem Vorigen nicht näher zusammenhängenden Moment. Es kann daher das Subjekt ein unbestimmtes „man" sein wie 7, 25. Trotzdem werden die Leute, wenn nicht zu den Nachbarn (8), so doch zu dem dort daneben genannten weiteren Kreise gehören, vor welchem der Geheilte den Hergang seiner Heilung erzählt hat (11). Auf die Absicht einer direkt gegen Jesus gerichteten Denunciation weist die Frage v. 12. Die Bezeichnung des Tages v. 13 nicht durch *ὅτε ταῦτα ἐγένετο* oder dgl. (cf Ss), sondern *ἐν ᾗ ἡμέρᾳ* (ℵBLX, älteste Lat, Sh, Rand von S^3, *ὅτε* AD . . . N 01) *τὸν πηλὸν ἐποίησεν κτλ.* zeigt deutlich, daß der Tag der Heilung der Vergangenheit angehörte. Wie so oft muß *ἦν* das fehlende Plusquamperf. von *εἶναι* vertreten cf Blaß § 57, 6.

[73]) Wieder dasselbe *ὅτι* wie 2, 18, s. oben S. 169 A 18. So hier von Thdr umständlich erklärt, griech. bei Fritzsche p. 29 cf syr. p. 213.

werden (18 cf 6, 41 : 8, 48) ihre Zuflucht zu der Vermutung nehmen, daß die ganze Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen, die sie in Verlegenheit gebracht hat, ein Schwindel sei. Nur in der Hoffnung, dies bestätigt zu bekommen, konnten sie die Eltern des Blindgewesenen citiren. Da sie in dem an ihre erste Frage, ob dieser ihr Sohn sei, angehängten Relativsatz durch das betonte ihr (ὑμεῖς) zu verstehen geben, daß die Eltern möglicherweise nur vorgeben, ihr Sohn sei von Geburt an blind (19), bekennen diese beides, daß er ihr Sohn und daß er blind geboren sei (20). Eine Beantwortung der zweiten Frage aber, wie er sehend geworden sei, lehnen sie ab, weil sie nicht Augenzeugen der Heilung gewesen, und weil der Geheilte alt genug sei, um selbst Auskunft darüber zu geben (21). Nicht einmal, wer ihn geheilt habe, geben sie vor zu wissen. Da dies so verstanden werden konnte, als ob die Eltern selbst an der vorher mehrmals beschriebenen Art der Heilung gezweifelt hätten, erklärt der Ev sehr umständlich, daß sie vielmehr aus Furcht vor den Juden [74]) so redeten, welche damals schon unter sich ausgemacht hatten, daß jeder, der sich zu Jesus als Messias bekenne, von der Gemeinde ausgeschlossen werde (22 f.). Bedeutete dieser, wahrscheinlich vom Synedrium gefaßte Beschluß einen vorläufigen Rückzug von den Versuchen eines unmittelbaren Angriffs auf Person und Leben Jesu (7, 19. 25. 32 s. oben S. 397 f.), so doch andrerseits einen Fortschritt in der aggressiven Haltung der Obrigkeit gegen die ganze von dem Volksverführer angeregte Bewegung. Schon damals (ἤδη), nicht erst nach dem Hingang Jesu (16, 2) war das Synedrium darin einig, daß sie durch die zum Teil sehr drastischen Mittel der Gemeindezucht zu unterdrücken sei. — Zum zweiten Mal wird der Blindgewesene, der inzwischen hatte abtreten müssen (AG 4, 15), hereingerufen, um ihm ein Geständnis zu entlocken, welches Jesum in Schuld setzen könne. Da weder die Tatsache seines Blindgeborenseins, noch seine gegenwärtige Sehfähigkeit länger bestritten werden konnte, werden die Phar. kaum noch etwas anderes als Ergebnis des weiteren Verhörs erwartet haben, als die Feststellung, daß Jesus bei der Heilung unerlaubte, etwa blasphemische Zauber-

[74]) Schon die Vergleichung mit 7, 13: 19, 38: 20, 19, aber auch der Inhalt des Satzes beweist, daß *οἱ Ἰουδαῖοι* nicht die gerade anwesenden Phar. für sich bezeichnet, die beiläufig v. 18 ebenso genannt waren (s. oben im Text), sondern die Judenschaft in ihren amtlichen Spitzen. Der Wechsel der Bedeutung ist um so unbedenklicher, als die anwesenden Phar. nach der ganzen Art ihres Auftretens offenbar zu den *ἄρχοντες* gehörten cf 7, 48, und gerade die phar. Rabbinen in erster Linie die Gemeindezucht in Händen hatten cf 12, 42. — *ἀποσυνάγωγος* in der Bibel nur noch Jo 12, 42; 16, 2 = *ἀφορίζειν* Lc 6, 22. Es wird kaum zu entscheiden sein, ob aram. שַׁמֵּת oder נְדָא bzw. deren Part. pass. zu grunde liegt. Weiter ab liegt שְׁמַד (מְשׁוּמָּד der Abtrünnige), worauf Schlatter S. 99 weist.

formeln gebraucht habe (cf Mt 12, 24 ff. Bd I², 455. 460). Unter dieser Voraussetzung, in welcher die vorher uneinigen Phar. jetzt einig geworden sind, treten sie dem einfältigen Menschen, der nichts arges von Jesus zu wissen vorgibt, als die Wissenden gegenüber (*ἡμεῖς οἴδαμεν*) und fordern ihn auf, durch ein vollständigeres Bekenntnis Gott die Ehre zu geben.[75]) Wenn er nicht weiß, daß Jesus ein Sünder ist, so wissen doch sie es (24). Klug lehnt der Gefragte es ab, diesem Urteil der gelehrten Herren beizustimmen oder zu widersprechen, hält aber um so standhafter fest an der einen zweiteiligen Tatsache, die er unmittelbar erfahren hat (25). Nun erst rücken die Inquisitoren mit der Frage nach dem Wie der Heilung heraus, die schon der eigentliche Sinn ihrer vorigen Aufforderung gewesen war (26). Hiedurch wächst dem Manne der Mut. Er beruft sich nicht nur trotzig darauf, daß er diese Frage ihnen schon beantwortet habe, ohne bei ihnen Gehör zu finden (cf 15), daß es also sinnlos sei, die Frage noch einmal an ihn zu richten; sondern er fügt zum Trotz auch noch den Spott mit der Frage: „wollt etwa auch ihr seine Jünger werden“ (27). Daß die Phar. durch solche Rede eines Mannes aus dem „verfluchten Pöbel“ (7, 49) sich verletzt fühlten, ist begreiflich. Es ist aber doch ein Anzeichen ihrer moralischen Niederlage, daß sie nun anfangen zu schimpfen (*ἐλοιδόρησαν αὐτόν*). Während jener sich bisher durchaus keines näheren persönlichen Verhältnisses zu Jesus gerühmt, formell sogar des sittlichen Urteils über ihn sich enthalten hatte (25) und nur durch die Aufforderung der Phar. genötigt zu dem Schluß gekommen war, daß Jesus ein Prophet sein müsse (17), nennen die Phar. ihn einen Jünger Jesu (cf 7, 47. 52), und indem sie sich als Jünger des Moses ihm gegenüberstellen, erklären sie ihn für einen von Jesus zum Abfall vom Gesetz Verführten (28). Eine neue Blöße geben sie sich durch die nachfolgende Begründung (29). Während sie aus der Schrift wissen, daß Moses ein Empfänger göttlicher Offenbarung gewesen ist, wissen sie nicht, woher Jesus ist, was vermöge des Gegensatzes die Unwissenheit nicht in bezug auf seine persönliche Herkunft (7, 27; 8, 14), sondern in bezug auf die Quelle seiner berufsmäßigen Tätigkeit und seiner angemaßten Auktorität bedeutet (cf 3, 2 einerseits, 9, 16 andrerseits). Unfreiwillig bekennen die Wissenden ihre Unwissenheit in bezug auf die brennende und so einfach zu beantwortende Frage der Gegenwart. Angesichts der auch für sie jetzt unleugbaren Wunderbarkeit der Heilung des Blinden wagen sie nicht einmal ihr negativ und positiv abgegebenes Urteil, daß Jesus ein Sünder und daher nicht von Gott sei (16. 24) zu wiederholen; aber ebensowenig auch die Vermutungen, die ihrer letzten Frage zu grunde lagen (21. 26, oben S. 435), offen auszusprechen.

[75]) Wie Josua den Achan (Jos 7, 19, am Schluß: „und verbirg es nicht vor mir“). Die Redensart auch bei den Rabbinen s. Schlatter S. 99.

So kommt zu ihrer moralischen Niederlage auch noch eine intellektuelle, und der ungelehrte Inquisit weiß sie mit überlegener Ruhe auszunützen (30—33). Nicht ohne Humor beginnt er: „Hiebei ist ja das Verwunderliche (dies), daß ihr nicht wißt, woher er ist, und er hat mir (doch) die Augen geöffnet.“[76]) Und nun erinnert der Laie die Gelehrten an das, was jeder Jude in der Schule gelernt hat (*οἴδαμεν*), daß Frömmigkeit und Erfüllung des göttlichen Willens die Bedingung aller Gebetserhörung ist, als welche er, wie selbstverständlich, die wunderbare Tat Jesu betrachtet (cf 11, 41 f.). Hierauf preist er, was Jesus an ihm getan, als ein seit Menschengedenken[77]) unerhörtes Wunder (cf 15, 24) und schließt siegesgewiß: „wenn dieser nicht von Gott wäre, könnte er nichts machen“ (cf 5, 19). Damit ist aber auch die Geduld der Phar. erschöpft. In blinder Wut rücken sie ihm seine angeborene Blindheit als einen Beweis seiner besonderen Sündhaftigkeit auf und werfen ihn mit den Worten: „In Sünden bist du ganz und gar erzeugt,[78]) und du lehrst uns“ aus dem Lokal der Verhandlung hinaus (34). Sachlich wissen diese Wissenden nichts mehr zu antworten; nur noch in ebenso rohen wie törichten Schimpfreden macht ihr Fanatismus sich Luft, diesmal noch ärger wie gegenüber dem Zeugnis ihrer eigenen Untergebenen und der Mahnung des Nikodemus 7, 48. 52. Dagegen sehen wir den Blindgeborenen in seiner schlichten Aufrichtigkeit von Stufe zu Stufe an Erkenntnis und Mut wachsen. Zuerst ist ihm Jesus ein namhafter Wunderarzt, dessen Anweisung er vertrauensvoll befolgt (6—12), ohne sich weiter um ihn zu bekümmern. Dann zieht er, von den Phar. dazu gedrängt, aus dem Erfolg des Wortes Jesu den Schluß, daß er ein Prophet sei (17). Indem er allen Einwendungen der gelehrten Richter gegenüber an der ihn beglückenden Erfahrung festhält, gelangt er endlich zu dem sieghaften Bekenntnis, daß Jesus ein frommer und gerechter Mensch, ein starker Beter, ein von Gott ermächtigter Wundertäter ohne gleichen sei (30—33). Soweit ist er ohne Belehrung durch Jesus und ohne weitere Berührung mit diesem nach der ersten gekommen. Die letzte Strecke des Weges zum Glauben führt ihn Jesus selbst.

[76]) So etwa nach dem Text von ℵBLN *ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστιν κτλ.* Das *τό*, in den meisten Versionen nicht deutlich auszudrücken, om. AD und die meisten jüngeren. Auch sonst wurde korrigirt z. B. *ἐν γὰρ τοῦτο* X cf a b c e Sah Kopt; statt *γὰρ* haben *οὖν* DS¹e. Schier unbegreiflich ist Ol: *ἐν γὰρ τούτῳ ἐθαύμαζον* (ich), *ὅτι ἡμεῖς οὐκ οἴδαμεν, πόθεν ἐστίν,* als ob vor *ἡμεῖς* ein *λέγετε* zu ergänzen wäre.

[77]) *ἐκ τοῦ αἰ.* = *ἀπ᾽ αἰ.* Lc 1, 70; AG 3, 21; 15, 18; Jos. bell. prooem. 4; LXX Gen 6, 4; Jes 64, 3 (dies auch sachlich vergleichbar) = מֵעוֹלָם, auch jüdisch s. Schlatter S. 100. Jo bevorzugt auch sonst *ἐκ* vor *ἀπό* als Übersetzung von מִן s. oben S. 114 A 16.

[78]) Cf Ps 51, 7; 58, 4 und oben S. 428 A 61 zu 9, 2. Die Phar. lassen sich auf das dort aufgeworfene Problem nicht ein, bekennen sich aber zu der falschen Voraussetzung, in welcher die Jünger es aufwerfen.

Nicht er sucht Jesum auf, sondern Jesus, der durch andere vom Ausgang seines Verhörs vor den Phar. benachrichtigt worden war und ihn — ob am gleichen oder einem der folgenden Tage, ist nicht gesagt — irgendwo, wahrscheinlich im Tempel, antrifft (cf 5, 14), fragt ihn: „Du, glaubst du an den Menschensohn“ (35)? Das von ältesten Zeugen Gebotene *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*[79]) wurde schon darum leicht durch das später herrschend gewordene *τ. υἱ. τ. θεοῦ* verdrängt, weil die Verbindung von *πιστεύειν εἰς* mit dieser Selbstbezeichnung Jesu im ganzen NT sonst nicht vorkommt.[80]) Sie wäre in der Tat unverträglich, wenn *ὁ υἱ. τ. ἀ.* unserem Ev gleichbedeutend mit *ὁ Χριστός* wäre;[81]) denn dies wäre nicht nur unerhört in aller Überlieferung der Reden Jesu, sondern auch ein unerträglicher Anachronismus. Denn zu Lebzeiten Jesu hätte auf die an einen Juden oder Samariter gerichtete Frage: „glaubst du an den Messias“ nur die Antwort erfolgen können: „ich glaube oder weiß, daß ein Messias kommen soll und wird“ (cf 4, 25). Eine Beziehung zu der Person Jesu wäre weder in der Frage noch in der Antwort ausgedrückt gewesen. Erst in der christlichen Gemeinde, in welcher *Χριστός* mit und ohne Artikel zu einem zweiten Eigennamen geworden war, konnte der Glaube, daß Jesus der Christ sei (Jo 1, 41; 6, 69; 11, 27; 20, 31; 1 Jo 5, 1 cf AG 9, 22; 17, 3) abgekürzt als ein *πιστεύειν* und eine *πίστις εἰς* (*Ἰησοῦν*) *Χριστόν* oder *πίστις Χριστοῦ* bezeichnet werden (Phl 3, 9; Gl 2, 16; 3, 22; AG 24, 24). Jesus selbst forderte nie Glauben an den Messias, sondern forderte und fand Glauben an seine Person[82]) oder einen ihm und seinem Wort[83]) geschenkten Glauben. Dies gilt auch von den wenigen Stellen, wo er oder der Ev in bezug auf ihn spricht von dem *πιστεύειν εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ* (s. A 82) oder wie hier *εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. Diese Selbstbezeichnungen, namentlich die letztere, die im NT niemals als Prädikat auftritt,[84]) vertreten auch da, wo sie Ziel und Gegenstand des Glaubens benennen, das Personalpronomen, stehen gleich einem *εἰς ἐμέ* (*εἰς αὐτόν*). Daß Jesus sich diesmal den Menschensohn nennt, erklärt sich aus Akkommodation an den Standpunkt des Blindgewesenen. Hat

---

79) So ℵBDOl, Ss, Sah. Die jüngeren Versionen S^1S^3 und Kopt haben *τοῦ θεοῦ*, ebenso alle Lat außer d u. nach Wordsworth der ersten Hand einer Vulgatahs. des 8. oder 9. saec.

80) Auch 3, 15, wo *ἐν αὐτῷ* auf *τὸν υἱ. τ. ἀ.* 3, 14 sich zurückbezieht, läßt sich zumal bei richtiger Satzabteilung (s. oben S. 199 A 61) kaum dafür anführen.

81) Cf dagegen oben S. 142f. 195. 200 zu 1, 51; 3, 14.

82) 6, 35; 7, 38; 11, 25; 12, 44. 46; 14, 1. 12; 16, 9; Mt 18, 6. Davon ist auch nicht wesentlich verschieden das Glauben an den von Gott Gesandten 6, 29; oder an den Sohn (mit oder ohne *μονογενής* und *τοῦ θεοῦ*) 3, 16. 18. 36; 6, 40; denn auch Sohn Gottes ist nicht gleich *ὁ Χριστός*.

83) Jo 4, 21. 50; 5, 38. 46. 47; 8, 45; 10, 37f. etc.

84) Über Jo 5, 27 s. oben S. 299f.

Jesus einen Bericht von dem Verlauf seines Verhörs von den Phar. bekommen, so wird er auch gehört haben, daß der Geheilte sich zwar keineswegs zu ihm als Messias bekannt habe, aber doch, durch den Widerspruch der Feinde Jesu gereizt, zu der Überzeugung vorgedrungen ist, daß Jesus, wie seine unerhörte Wundertat beweist, ein Mensch von unvergleichlicher Frömmigkeit und Gottgefälligkeit sei. Ein näheres Verhältnis zu der Person seines Wohltäters, ein bleibendes Verhältnis persönlichen Vertrauens zu diesem Menschen hat er nicht gewonnen und hat ein solches bisher auch gar nicht begehrt. Darum fragt ihn Jesus darnach, und zwar in Rücksicht auf andere Anwesende, worunter auch einige Phar. waren (40), und im Gegensatz zu diesen mit Betonung der Anrede (σύ), ob denn e r, der so großes von ihm empfangen habe, einen Glauben zu ihm, dem Menschensohn gefaßt habe. Daß der Geheilte, der an die Redeweise Jesu nicht gewöhnt war und zwar seinen Namen gehört hatte (cf 11), aber ihn jetzt zum ersten Mal mit Augen sah (s. oben S. 433), die eigenartige Selbstbenennung Jesu nicht verstand, ist weniger verwunderlich, als was wir 12, 34 lesen. Wenn er den Fragenden mit κύριε anredet, so wird er von Jesus, der von der stattlichen Schar seiner Jünger auch diesmal begleitet gewesen sein wird, den Eindruck einer Person von Ansehen empfangen haben. Wenn er aber fragt: „und wer ist das, daß ich an ihn glaube“,[85]) d. h. zeige mir den Menschensohn, von dem du redest, so will ich gerne an ihn glauben, so scheint er geahnt zu haben, daß Jesus von dem Wunderarzt rede, der ihm zum Gesicht verholfen hat. Daß aber der mit ihm redende Mann dieser sein Wohltäter sei, weiß er noch immer nicht. Er erfährt es erst durch die Antwort Jesu. Im Gegensatz dazu, daß der Geheilte bei der vorigen Begegnung wegen seiner Blindheit ihn nicht sehen konnte, sagt Jesus zuerst: „du hast ihn gesehen“; nämlich eben jetzt hast du den Menschensohn gesehen, den ich dir zeigen sollte (cf 14, 7—9); und dann erst: „der mit dir Redende, der ist es“. Die Verknüpfung beider Aussagen durch καὶ—καί [86]) sichert jeder von beiden ihre besondere Bedeutung. Die erste erinnert ihn daran, daß der Mann, dem er, ohne ihn zu sehen, getraut hat, ihm auch dazu verholfen hat, ihn sehen zu können; die zweite erst sagt deutlich, daß der mit ihm Redende der Jesus sei, der ihn geheilt hat. Hierauf wird die schon in der Frage von v. 36 sich äußernde Geneigtheit, an Jesus zu glauben, zur Tat in dem Bekenntnis: πιστεύω, κύριε und in der Kniebeugung vor dem Menschensohn

---

[85]) Mit καί setzt er die Rede Jesu gleichsam fort, übrigens echt jüdisch s. Schlatter S. 100. Vor dem Finalsatz wird ein „sage mir“ oder „frage ich dich“ zu suppliren sein. — B om. ἀπεκρ. ἐκ. κ. εἶπεν, dafür aber ἔφη hinter ἐστίν.

[86]) Cf 11, 48; 12, 28; 15, 24, auch 6, 36 καὶ — καὶ οὐ.

(cf Lc 17, 16). Die doppelseitige Wirkung seiner Heilungstat, welche an dem Blindgeborenen einerseits und den Phar. andrerseits zu Tage getreten ist, faßt Jesus in den auf seine gesamte Selbstbezeugung bezüglichen Satz zusammen: „Zu einem Gericht bin ich in diese Welt gekommen,[87] dazu nämlich, daß die Blinden sehen und die Sehenden blind werden“ (39). Wenn einige Phar., die unter den Zuhörern sich befanden, fragen: „Sind etwa auch wir blind“? so haben sie wohl verstanden, daß Jesus im Anschluß an den vorliegenden Fall bildlich geredet habe, aber nicht, daß er sie unter den Sehenden verstehe, die nun in folge seiner Bezeugung durch Wort und Tat blind werden. Sie meinen vielmehr, wie der Wortlaut zeigt, daß Jesus sie zu den Blinden rechne, denen er erst zum Sehen, zur Erkenntnis der Wahrheit glaube verhelfen zu müssen. Dem entspricht auch die Antwort Jesu. Wenn sie Blinde in diesem Sinne wären, hätten sie keine Sünde. Sie würden dem Blindgeborenen gleichen; sie würden in demselben Sinne wie dieser (cf v. 3) keine Sünde haben, die als Schuld auf ihnen lastete und sie hinderte, durch Jesus sehend zu werden. In der Tat gleichen sie ihm keineswegs. Jener war sich seiner leiblichen Blindheit nicht nur bewußt, sondern ließ sich auch vertrauensvoll des trügerischen Scheins, als ob er sehend wäre, durch Jesus berauben, und dies war ein Sinnbild seines geistigen Verhaltens zu Jesus. Er hatte kein Wissen, bildete sich aber auch nicht ein, ein solches zu besitzen.[88] Unbeirrt durch ein erlerntes Wissen und durch den Dünkel, der ein solches zu begleiten pflegt, hält er fest an dem einen, was er durch Jesu Hilfe erlebt hat (25 *ἓν οἶδα*) und schreitet in seinem aufrichtigen Sinn von Stufe zu Stufe fort in wahrer Erkenntnis, von einem wenig begründeten Vertrauen zu der Kunst des Wunderarztes bis zu anbetendem Glauben an die in Jesus ihm nahegetretene Gnade Gottes. Die Phar. dagegen[89] sagen ein über das andere Mal „wir wissen“ (24. 29) oder, wie Jesus es bildlich ausdrückt: „wir sehen, sind Sehende“. Auch durch die in ihrem eignen Kreise lautgewordene Verschiedenheit des Urteils über Jesus (16) und durch das notgedrungene Zuge-

[87]) *κρίμα* bezeichnet nicht wie *κρίσις* ursprünglich und meistens z. B. 5, 22 die richtende Tätigkeit, sondern das Gericht als Vorgang und oft als passives Erlebnis z. B. Ap 17, 1; Mr 12, 40; Rm 3, 8; 5, 16; 13, 2. Cf übrigens oben S. 204 zu 3, 19.

[88]) Cf *οὐκ οἶδα* 12. 25, auch das zweimalige *οὐκ οἴδαμεν* der Eltern 21.

[89]) Das *νῦν δέ* (Ss dafür *ἀλλά* u. nachher *διὰ τοῦτο* vor *ἡ ἁμαρτία*, dies auch S¹, hiefür die jüngeren Griech *ἡ οὖν ἁμαρτία*) stellt die Wirklichkeit einer bloßen Annahme, hier der leeren Einbildung gegenüber cf 8, 40; 15, 22. 24; 18, 36. Der Deutsche darf sich nicht durch Luther's Übersetzung „nun ihr aber sprecht“ irreführen lassen, wobei „nun“ wie auch sonst in älterer Literatur („Nun sich der Tag geendet“) geradezu als Konjunktion gebraucht ist.

ständnis, daß sie über die Wurzeln des Wirkens Jesu kein Urteil haben (29), lassen sie sich in ihrer hochmütigen Selbstbeurteilung nicht irre machen. Darum „bleibt ihre Sünde".[90]) Ihr Wissen und ihr Wissensdünkel hindert sie, Erledigung von der ihnen wie allen Menschen anhaftenden Sünde zu suchen und zu finden. Sie gleichen daher nicht den Blinden, die durch Jesus sehend werden, sondern den Sehenden, die durch seine Bezeugung blind werden. Diese in v. 39 bildlich ausgedrückte und in der Verhandlung zwischen den Phar. und dem Geheilten zu Tage getretene Wahrheit, daß nämlich die durch ihr Wissen und ihren Wissendünkel von der Annäherung an Jesus Ferngehaltenen nicht nur die Heilserkenntnis verscherzen, die er ihnen bringen könnte, sondern auch ihres bisherigen Wissens verlustig gehen und erkenntnisunfähig werden,[91]) unterläßt jedoch Jesus, in direkter Anwendung auf die Phar. und in bildlicher Rede nochmals auszusprechen. Statt dessen zeigt er ihnen in einer Bildrede (10, 1—5), wie wenig gelehrtes Wissen dazu gehört, zu erkennen, daß er und kein anderer der von Gott seinem Volk verheißene und nun gekommene König sei.

Ohne Unterbrechung setzt die an die Phar. gerichtete Ansprache in 10, 1 sich fort, wobei jedoch nicht zu übersehen ist, daß nach 9, 40 nur unter anderen Hörern auch einige Phar. sich befanden, so daß also auch die mit *ἀμήν, ἀμήν, λέγω ὑμῖν* eine neue Wendung nehmende weitere Rede zwar in erster Linie an die Phar. gerichtet ist, auf welche auch *ἐκεῖνοι* v. 6 deutlich zurückgreift, doch aber von einer größeren Menge mitangehört wurde, was für das Verständnis von 10, 26 ff. nicht unwesentlich ist. Durch v. 6 wird der voranstehende Redeteil (1—5) als eine in sich abgeschlossene *παροιμία* bezeichnet. So nennt Jo[92]) auch 16, 25. 29 dasselbe, was bei den Syn., aber nie bei Jo, *παραβολή* heißt. Beide Wörter dienen in LXX, ohne daß ein Bedeutungsunterschied festzustellen wäre, als Übersetzung von מָשָׁל und nur von diesem hebr. Wort und werden in derselben mannigfaltigen Weise, bald von dem einzelnen mehr oder weniger bildlichen Sinnspruch (2 Pt 2, 22), bald von förmlichen Vergleichungen und ausgeführten Gleichniserzählungen gebraucht. Auch darin stimmt Jo, wie 16, 25 noch deutlicher als 10, 6 zu sehen ist, mit den Syn. überein, daß er die Gleichnisrede als Gegensatz zu der unver-

[90]) Cf 8, 21. 24, zur Sache und zum Ausdruck auch 3, 36b.
[91]) Cf Mt 11, 25 (Bd I², 435 ff.); 1 Kr 1, 18—23; Rm 1, 22.
[92]) Im NT sonst nur noch 2 Pt 2, 22. In LXX, abgesehen vom griech. Sirach, nur im äußeren und inneren Titel der Prov (wofür Hier. im inneren Titel und Prov 25, 1 *parabolae* einführte, während er im äußeren das *proverbia* der älteren Lat stehen ließ cf GK I, 57) und noch Prov 25, 1 nach manchen Hss, wo aber ℵ*B *παιδεῖαι* bieten. Unvergleichlich häufiger *παραβολή*, auch bei Aquila, Symm., Theod. Übrigens cf Bd I, 482 ff. — Eine sonderbare Variante bietet Ol zu 10, 6: *παραμυθίαν* st. *παροιμίαν*.

hohlenen Verkündigung auffaßt. Es gelten auch für die spärlichere Anwendung dieser Vortragsform im 4. Ev wesentlich dieselben Grundsätze, welche Bd I², 481 ff. zu Mt 13 dargelegt worden sind. Im vorligenden Fall geht Jesus in diese Vortragsweise über, weil er in ähnlicher Stimmung wie 8, 25 f. nicht tiefer in den Ton der scharfen Streit- und Strafrede mit den Phar. hineingeraten will, und andrerseits auf die positive Verkündigung der Heilswahrheit an das Volk nicht verzichten, aber auch nicht hindern kann, daß seine entschlossenen Feinde dabei als Zuhörer anwesend sind. Soweit die anwesenden Phar. solche sind, ist der Erfolg, daß sie nicht begreifen, was er mit seiner Parabel sagen wollte (6), auch beabsichtigt. Aber die Möglichkeit, daß der Eine oder Andere von ihnen doch noch sich eines besseren besinne, deren Erwägung ihn abhielt, das schärfste Urteil, welches in dem kurzen Maschal von 9, 39 enthalten war, über sämtliche anwesende Phar. in unzweideutiger Rede zu fällen (s. vorhin S. 440 f.), bestimmt ihn auch jetzt, ihnen noch nicht völlig den Rücken zu kehren, sondern ein weiteres Wort an sie zu richten, das gerade durch seinen parabolischen Charakter den gebildeten Hörer zum Nachdenken reizen mußte und, wenn nicht sofort, dann doch später heilsame Frucht bei Einzelnen tragen konnte.

Das Material für die Parabel wird dem Hirten- und Herdeleben entnommen. In einem eingehegten oder ummauerten Raum unter freiem Himmel,[93]) einem Pferch werden die während des Tages im Freien weidenden Schafe Nachts eingeschlossen und zum Schutz gegen Diebe und Raubtiere überdies von Wächtern, von denen einer stets am Eingang postirt gewesen sein wird (ὁ θυρωρός v. 3), bewacht. Was oft vorgekommen sein mag, wird hier vorausgesetzt, daß mehrere, verschiedenen Besitzern gehörige Herden in einem solchen Pferch untergebracht waren. Im Unterschied von den Mietsknechten (v. 12) wird nur der Besitzer der Herde oder eines Teils der im Pferch vereinigten Gesamtherde Hirte genannt. Diese Parabel ist nicht Erzählung eines einmaligen Vorgangs, sondern Schilderung des regelmäßigen Verhältnisses und Verhaltens des Hirten zu den im Pferch befindlichen Schafen. Indem aber diese Schilderung eingeleitet wird durch eine Beschreibung des gegenteiligen Verfahrens eines Diebes und Räubers (1), die noch durch manches vervollständigt wird, was vom Hirten gesagt ist

---

[93]) αὐλή von verschiedensten solchen Räumen, z. B. von den Vorhöfen am Heiligtum Ap 11, 2; Ex 27, 9 ff. = חָצֵר, von dem Hofraum des hohepriesterlichen Palastes Jo 18, 15; Mt 26, 3. Schon bei Homer Il. 4, 433 von der Unterkunft für die Schafe, so nach Pollux (bei Wettstein) neben σηκός im Unterschied von den Ställen für das Rindvieh. Die entsprechenden hebr. Wörter גְּדֵרָה Num 32, 16 (LXX ἔπαυλις); 1 Sam 24, 4 und מִכְלָה Hab 3, 17; Ps 50, 9 von LXX nie durch αὐλή übersetzt. Dafür junghebr. דִּיר, aram. דִּירָא, דִּירְתָא, letzteres hier SsSh (10, 1 ff. fehlt, aber v. 16).

(2—4), sowie durch den abschließenden Satz (5), welcher von jedem gilt, der nicht Hirte ist, ergibt sich als Zweck der Rede, Merkmale anzugeben, woran man den Dieb oder Räuber einerseits und den Hirten andrerseits erkennt, den einen vom andern unterscheiden kann. Ein erster charakteristischer Unterschied besteht in der Art, wie der Eine und der Andere in den Pferch und zu den darin befindlichen Schafen gelangt. Wer ein Hirt ist,[94]) geht geradeswegs[95]) auf die vom Türhüter bewachte Türe zu; wer nicht durch die Tür hineingeht, sondern von anderer Richtung her hinaufsteigt d. h. über die Einfriedigung hinüberklettert, ist eben dadurch als Dieb gekennzeichnet. Damit ist sofort auch ein zweites unterscheidendes Merkmal so selbstverständlich gegeben, daß es nur in der Beschreibung des Hirten, nicht auch in der des Räubers ausgesprochen zu werden braucht: „dem Hirten öffnet der Türhüter". Der Räuber kommt gar nicht in den Fall, das Gegenteil zu erfahren, weil er sich ja nicht an der Türe einfindet. Jeder aber sagt sich, daß wenn ein Räuber an der Tür Einlaß begehren würde, der Türhüter ihm als einem fremden und verdächtigen Menschen den Eintritt versagen würde. Ein drittes charakteristisches Merkmal des Hirten, dessen Gegenteil sich teils von selbst ergibt, teils in v. 5. 8^{b} nachgetragen wird, gibt die breiter ausgeführte Schilderung v. 3^{b}—4. Von den Schafen schlechtweg, also von allen, die im Pferch sich befinden, heißt es, daß sie auf die Stimme des Hirten hören. Aus v. 4 und besonders aus dem Satz v. 5: „einem Fremden werden sie gewiß nicht folgen, sondern von ihm hinwegfliehen, weil sie die Stimme der Fremden nicht kennen", wird der Sinn von v. 3^{b} noch deutlicher. Allen Schafen im Stall klingt die Stimme des Hirten vertraut, und sein Eintritt hat für sie nichts erschreckendes. Noch inniger ist sein Verhältnis zu denjenigen Schafen, die sein Eigentum sind. Diese ruft er einzeln[96]) bei den Namen, die der Hirt und Landmann seinem Vieh zu geben pflegt, und ermuntert sie durch solchen Zuruf, ihm zu folgen. Er führt sie auf die Weide hinaus und „wenn er seine eigenen Schafe hinausgetrieben hat, schreitet er vor ihnen her, und die Schafe folgen ihm, weil sie seine Stimme kennen". Eine Deutung der Parabel, welche die Phar. nicht verstanden, gibt Jesus nicht: in v. 7—9 schon darum nicht, weil dann nur ein einziges, in der

---

[94]) Statt des artikellosen *ποιμήν* haben *ὁ ποιμήν* D, Sah, Ss (?), Chrys., was ebenso wie das *αὐτός ἐστιν* D Sah oder *οὗτός ἐστιν* Chrys., b c f . . (nicht a e), Ss, Kopt die Deutung auf Jesus als den einzigen Hirten erzwingen soll und daher unglaubwürdig. Cf Bd I^{2}, 437 A 44.

[95]) Diese nicht eigens in v. 2 ausgesprochene Ergänzung ergibt sich aus der Natur der Sache und ist durch den Gegensatz zu *ἀλλαχόθεν* v. 1 gefordert.

[96]) Dies liegt in dem Distributiv gemeinten *κατ᾽ ὄνομα* cf 3 Jo 15; V Esra 3, 36; Ign. Smyrn. 13, 2.

Parabel selbst sehr untergeordnetes Moment gedeutet wäre. Der nachgewiesene Grundgedanke der Parabel, nämlich die Absicht, den Hörern Merkmale anzugeben, woran sie den Hirten erkennen und von Dieben und Räubern unterscheiden sollen, ist nur dann begreiflich, wenn Jesus Anleitung dazu geben wollte, daß man ihn als den Hirten erkenne und nicht mit Dieben und Räubern verwechsele, für einen solchen halte. Dies wird schon durch v. 8 und vollends durch v. 11—15. 26—29 bestätigt. Dies allein entspricht dem Anlaß der Rede. Zwischen Jesus und den Phar. handelt es sich gerade auch in den letzten Tagen darum, ob er der Verheißene, der Christ, das Licht der Welt sei, oder ein Volksverführer, ein Sünder, ein Empörer gegen Gottes Gesetz, ein Pseudomessias.[97]) Der Hirt ist in Israel wie bei den Griechen ein Bild des Fürsten und Königs, keineswegs aber des Priesters, des Lehrers oder Propheten.[98]) David, der Mann nach dem Herzen Gottes, den er aus einem Hirten der Schafe zu einem Hirten und König über Israel gemacht hat (1 Sam 13, 14; Ps 78, 70 bis 72), ist der Typus der guten Regenten, die Gott seinem Volk geben will (Jer 3, 15; 23, 4), und wenn Javeh, der nicht aufgehört hat, der Hirt seiner Herde, der König Israels zu sein (Ps 80, 2; 74, 1; 78, 52; 79, 13; 100, 3), offenkundig seines Volks als Hirt sich wieder annimmt (Jes 40, 11; Jer 31, 10; Ez 34, 11), wird in dem Davidssohn, durch welchen Gott seine schließliche Königsherrschaft nach Hirtenart ausüben wird, die Gestalt des Hirtenkönigs David wieder lebendig werden (Ez 34, 23 f.; 37, 24 f.). Um zu erkennen, daß Jesus dieser für die Endzeit verheißene Hirt sei, muß man vor allem einsehen, daß er ein Hirt (s. A 94) und nicht ein Räuber ist. Dies zunächst will Jesus durch die Parabel lehren. Die drei Merkmale, woran man den Hirten erkennt und vom Räuber unterscheidet oder, unbildlich geredet und auf den vorliegenden Fall angewandt, woran man den von Gott be-

[97]) Cf 7, 12. 26. 31 f. 41. 47; 8, 12 f. 24. 28; 9, 16. 22. 24. 29.

[98]) Jer 2, 8 stehen gesondert nebeneinander 1) die Priester, 2) die Handhaber des Gesetzes, 3) die Hirten, 4) die Propheten. Auf die Strafrede wider die Hirten, welche mit der Verheißung des Sprößlings Davids, der ein gerecht regierender König sein wird, schließt Jer 23, 1—6, folgt alsbald die Strafrede gegen die Propheten 23, 9—40, mit denen auch die Priester mehrmals zusammengefaßt werden 23, 11. 33. 34. Den Gegensatz zu den bösen Hirten, die Israel gehabt hat Ez 34, 1—10, bildet Gott, der sich seines Volks als Hirt annehmen will 34, 11. 15, und der andere David, welcher der eine Hirt, „ein Fürst (נָשִׂיא) in ihrer Mitte“ 34, 23 f., ihr „einziger König und Hirt“ 37, 22. 24 sein soll. Hirten Israels sind auch Moses und Aaron als Heerführer ihres Volks Jes 63, 11 cf Ps 77, 21, auch der Perserkönig Kores Jes 44, 28 und andere heidnische Fürsten Jer 51, 23. Daß von gleichzeitigen bösen und guten Hirten in Israel in der Mehrzahl geredet wird, ändert den Begriff nicht. Mit dem jeweiligen Monarchen werden die Prinzen und die hohen Beamten, durch welche der König seine Gewalt ausübt, als die Regenten zusammengefaßt.

rufenen und eingesetzten König Israels (1, 49) erkennen und von jedem Usurpator des Thrones unterscheiden kann, finden sich an Jesus. Er ist erstens auf dem rechtmäßigen Weg zu seinem Volk gekommen, welches in seiner Absonderung von den übrigen Völkern der im Pferch eingeschlossenen Schafherde gleicht. Erst nachdem er der von Gott verordneten Taufe durch Johannes sich unterzogen hat (1, 31 ff. oben S. 121 ff.), ist er unter seinem Volk aufgetreten, und an den geweihten Stätten, wo alle frommen Israeliten sich zum Gebet oder Opfer, zu Schriftlesung und Belehrung aus der Schrift versammeln, an den Sabbathen in der Synagoge, an den Festen im Tempel hat er sich eingestellt (18, 20). Er hat zweitens Einlaß gefunden an diesen Stätten. Weder in der Synagoge noch im Tempel haben die Wächter der Ordnung ihm das Lehren zu verwehren gewagt. Die Versuche, dies zu tun, nachdem er bereits Eingang gefunden hatte, sind gerade jetzt am Hüttenfest und in den zunächst folgenden Tagen aufgegeben worden. Auch seine Gegner hören ihm staunend zu (7, 15); man läßt ihn, wenn auch widerwillig, gewähren (7, 26); die ungebildeten Ratsdiener beugen sich vor der imponirenden Macht seiner Rede (7, 46). Das Synedrium verzichtet für diesmal auf Gewaltmaßregeln (7, 45—52). Nur durch Gegenreden (8, 13 ff.; 9, 40), durch Scheltworte (7, 48 f. 52; 9, 34) und durch Mittel der synagogalen Disciplin (9, 22; 7, 13) versuchen die eifrigen Phar. das ihm zuneigende Volk einzuschüchtern und der Vermehrung seines Anhangs zu steuern. Dies führt bereits auf das dritte unterscheidende Merkmal, das unverkennbar an ihm wahrzunehmen ist. Fremd hat seine Lehre dem Volk im allgemeinen nicht geklungen. Viele glaubten an ihn (8, 30 f.), viele neigten dazu (7, 31. 47 f.) oder urteilten doch freundlich über seine Person (7, 12ª). Wenn dies wechselnde Stimmung und bald wieder verhallende Stimmen aus dem Volk waren, so hat sich doch zwischen ihm und einzelnen Volksgenossen ein inniges und festes persönliches Verhältnis herausgestellt. Er hat in der großen Herde des Volks eine kleine Herde (Lc 12, 32), seine besonderen Schafe, die seinem Ruf willig und vertrauensvoll gefolgt sind, und von ihm auf grüne Weide sich führen lassen. Das sind die echten Israeliten, die aufrichtigen Seelen, die ihm schon im voraus gehörten,[99]) nun aber, da er sie bei Namen rief und an sich lockte, seine Jünger geworden und als echte Jünger bei ihm geblieben sind. Wie anders steht es mit denen, welche nicht Hirten, sondern Räubern gleichen! Ist der Hirt, wie er hier geschildert ist, der rechtmäßige Regent Israels, so können unter dem Bilde von Dieben und Räubern nur solche Personen verstanden werden,

---

[99]) Cf 1, 47; 6, 37—39. 44 f.; 8, 47; 17, 6—10.

welche fürstliche Gewalt in Israel sich angemaßt und in mehr oder weniger gewaltsamer Weise an sich gerissen haben. Auf einen Unterschied in letzterer Beziehung weist die Doppelbezeichnung *κλέπται καὶ λῃσταί* (v. 1, auch 8). An die angeredeten Phar. ist dabei natürlich nicht zu denken, denn als Phar. gehörten sie in keiner Weise zu den Fürsten oder Regenten des jüdischen Volks, und sofern sie in ihrer Eigenschaft als hervorragende Rabbinen Sitz und Stimme im Synedrium haben mochten, doch nur in sehr beschränktem Sinn.[100]) Es ist vielmehr an Personen fürstlichen Standes und an solche zu denken, welche auf die Königswürde in Israel Anspruch erhoben, also vor allem an das herodäische Haus. Von auswärts (*ἀλλαχόθεν*) war es gekommen. Durch List und Gewalt und vor allem durch die Gunst der Römer war es auf den Thron gekommen. Was auch immer von den Überlieferungen über den Stammbaum Herodes des Großen zu halten sein mag, ein Israelit war er nicht, sondern ein Edomiter. Er selbst bekannte, daß er sich den Hellenen verwandter fühle als den Juden,[1]) und alle Bemühungen, durch eheliche Verbindung mit einer hasmonäischen Prinzessin, durch Konzessionen an die religiösen Forderungen der jüdischen Nation, durch den prachtvollen Neubau des Tempels sich im Bewußtsein des Volks einheimisch zu machen, wurden durch den Grundcharakter seiner Regierung vereitelt. Sie wurde von allen Frommen als Fremdherrschaft unwillig ertragen. Das erste Merkmal des Diebes und Räubers trug er an der Stirne, und es haftete seinem Geschlecht an. Damit war aber auch sofort gegeben, daß ihm das zweite Merkmal des legitimen Herrschers abging. Anstatt, daß die nach Gesetz und Tradition in Israel bestehenden Gewalten ihm Einlaß gewährten, setzte er, wie auch sein Nachfolger, nach Willkür die Hohenpriester ab und ein, um gefügige Werkzeuge an ihnen zu haben, und legte die Tätigkeit des Synedriums als obersten Gerichtshofs und mitregierenden Senats völlig brach. An den Orten, wo das gesetzestreue Volk sich zur Anbetung und religiösen Belehrung versammelte, wird man diese Fürsten jedenfalls nur selten gesehen haben.[2]) Sie verstanden auch nicht einen Ton anzuschlagen, welcher einen Anklang

[100]) Diese Mißdeutung kann man auch nicht durch vorzeitige Einmischung der Tür und ihrer Deutung auf Jesus v. 7. 9 rechtfertigen; denn den Pharisäern, die etwa als angesehene Rabbinen im Synedrium eine einflußreiche Stellung gehabt hätten, konnte Jesus doch keinen Vorwurf daraus machen, daß sie, wer weiß, wie lange vor seinem ersten Auftreten ohne seine Vermittlung zu Ansehen und Einfluß gekommen seien.

[1]) Jos. ant. 19, 7, 3. Der letzte Hasmonäer, der sich König und Hoherpriester nennen konnte, nannte ihn einen „Idioten und Idumäer d. h. Halbjuden“, der nicht König der Juden werden könne Jos. ant. 14, 15, 2.

[2]) Erst nach dem Tode Jesu regierte und lebte in Jerusalem ein Herodäer äußerlich streng nach dem Gesetz (a. 41—44): Herodes Agrippa I (AG 12).

in den Herzen des Volks und besonders der Frommen gefunden hätte. Ausländische Söldner, nichtjüdische Hof- und Senatsbeamte, ihnen selbst gleichgesinnte Teile des Volks, Furcht und Schrecken, den sie um sich zu verbreiten wußten, waren die Stützen ihrer Herrschaft.[3]) Aus dem Gegensatz hiezu will das dritte Merkmal verstanden werden, an welchem Jesus als der rechtmäßige König Israels erkannt sein will. Die Phar. hätten nicht widersprechen können. Aber nicht ausschließlich an die Herodäer hat, wie v. 8 zeigt, Jesus gedacht. Auch die vorangegangene Herrschaft der Hasmonäer war keine legitime. Schon zur hohepriesterlichen Würde waren diese Priesterfürsten nicht auf rechtmäßigem Wege gelangt, und vollends nicht zu fürstlicher Stellung und zum Königstitel, und je mehr ihre Regierungsweise und Lebensrichtung durch ihre Regentenstellung statt durch ihr priesterliches Amt bestimmt war, um so mehr entfremdeten sie sich die frommen Kreise ihres eigenen Volks. Die Gegnerschaft der Phar. gegen die Sadducäer beruhte größtenteils auf diesem Gegensatz.[4]) Endlich wurden von dem Urteil auch alle pseudomessianischen Versuche der letzten Vergangenheit getroffen, vor allem derjenige des Galiläers Judas, des Sohnes eines Räuberhauptmanns Hiskia, der mit Waffengewalt das Joch der Fremdherrschaft abschütteln und sich die Königswürde gewinnen wollte: in dessen Familie und in dessen Anhang, der Partei der Zeloten, ähnliche Bestrebungen bis zum Untergang Jerusalems sich forterbten.[5]) Gerade solche Leute scheint Jesus besonders im Auge zu haben, wenn er, wahrscheinlich nach einer Pause[6]) mit doppeltem ἀμήν eine neue Rede anhebt, welche zuerst rückwärts in die Vergangenheit, dann vorwärts in die Zukunft blickend von angeblichen Hirten, die doch in der Tat Diebe und Räuber sind, und vom rechten Hirten handelt (7—9). Der Satz: „ich bin die Tür zu den Schafen", welcher der einen wie der andern Charakterzeichnung vorangestellt ist,[7]) dient zur Einleitung

[3]) Herodianer Mr 3, 6; 12, 13; Mt 22, 16. Herodes Antipas und der Täufer Mt 14, 1—12; Jesu Urteil über ihn Lc 13, 31 ff. cf 23, 6—9. Das Urteil der Gemeinde über Herodes I und Archelaus zeigt Mt 2.

[4]) Was hier nicht weiter ausgeführt werden kann. Cf jedoch Psalmen Sal. wahrscheinlich aus der Zeit um a. 60 v. Chr., besonders 8, 12—13; 17, 5—8. 22 ff.; 2, 3 ff.; Jos. ant. XIII, 10, 5 f.; 13, 5; XIV, 3, 2 (Niese § 41).

[5]) Cf AG 5, 37; Jos. bell. II, 4, 1; 8, 1; 17, 8; VII, 8, 1; ant. XVII, 10, 5; XVIII, 1, 1. 6; XX, 5, 2. cf auch Bd I², 94 f. A 86 und N. kirchl. Ztschr. 1893 S. 636. 640 f.

[6]) Dies würde sicher sein, wenn die Echtheit von πάλιν v. 7 feststünde (cf 8, 12. 21), welches an sich sehr stark bezeugt auch durch Ss, Ol, om. nur א*, Cyr., e, Lucifer, diese aber auch ohne αὐτοῖς), dadurch aber verdächtig ist, daß es in bezug auf seine Stellung vor oder hinter αὐτοῖς schwankt, teilweise auch αὐτοῖς verdrängt zu haben scheint.

[7]) Die Abkürzung an der zweiten Stelle (cf 1, 29. 36) ist sachlich gleichgiltig, und daß es sich um die Türe nicht handelt, sofern die Schafe durch dieselbe ins Freie kommen, sondern sofern der Hirt durch sie in

und Begründung beider. Weil Jesus die Tür ist, durch welche der Hirt zu den Schafen eingeht, d. h. weil nur durch seine Vermittlung ein Mensch mit Fug und Recht zur Stellung eines Regenten in Israel gelangt, darum lautet sein Urteil über alle, die vor ihm kamen,[8]) daß sie Diebe und Räuber sind. Der Wortlaut sowohl der begründenden Voraussetzung dieses Urteils als dieses selbst bedarf einer Ergänzung, die sich aber auch unschwer aus dem Zusammenhang ergibt. Von der Aussage v. 7 wird selbstverständlich Jesus selbst in seiner Eigenschaft als Hirt nicht betroffen, sondern nur diejenigen, welche vor oder nach ihm so wie er mit dem Anspruch, Hirten Israels zu sein, auftraten und auftreten. Jeder Versuch, vor dem Kommen Jesu, welcher nicht nur der für die Endzeit verheißene Hirt, sondern auch der Begründer und Vermittler eines neuen Hirtenstandes und Hirtenamtes ist, das untergegangene Fürstentum in Israel wieder aufzurichten, ist eine verwerfliche Usurpation gewesen. Die solches unternahmen, sind sämtlich Diebe und Räuber, was sich auch darin gezeigt hat, daß die Schafe, die echten Glieder der israelitischen Gemeinde Gottes, nicht auf sie gehört haben. Die alte Mißdeutung, daß damit Moses und die Propheten verurteilt seien,[9]) bedarf kaum einer anderen Widerlegung, als der Erinnerung, daß

---

den Stall zu den Schafen gelangt, ist durch *δι' ἐμοῦ ἐάν τις εἰσέλθῃ* v. 9 gesichert. Zum Genit. in solcher Verbindung cf Kl 4, 3, mit *ὁδός* Mt 10, 5; Hb 9, 8; Deut 1, 19; *ὁδὸς ζωῆς, θανάτου* Didache 1, 1.

[8]) Da schon durch den Aor. *ἦλθον* ausgedrückt ist, daß es sich um regierende Personen oder Gewalten handelt, die nicht erst in der Gegenwart eine Herrscherstellung zu gewinnen trachten, so ist nicht allzu wichtig, ob man dahinter *πρὸ ἐμοῦ* liest oder streicht. Die fast nur in freien Citaten vorkommende Voranstellung von *πρὸ ἐ.* vor *ἦλθον* kann es nicht verdächtigen. Bei den Syrern ist es wahrscheinlich urspr. nach Sd (Forsch I, 191) S^3 (Text, aber obelisirt s. auch Adler p. 126) gegen Ss S^1 Sh. Für Alexandrien und Ägypten ist es, abgesehen von den etwa dahingehörigen Hss wie B, bezeugt durch Clem. (s. Barnard p. 58), Orig. (ohne jede Erwähnung einer anderen LA), Didymus, Nonnus, Kopt (nicht durch Sah und Cyr. II, 213 ff. Text und Auslegung). Am schwächsten bezeugt im Abendland, wohin die von griech. Quellen abhängigen Citate des Hier. nicht zu rechnen sind, der es in seine Vulg nicht aufnahm, nämlich, abgesehen von D d, nur durch Lucifer de Athan. II, 25 und die occidentalischen Manichäer (bei Aug. c. Faust. XVI, 2, von Aug. hier XVI, 12 nicht als unecht verworfen, wohl aber c. advers. legis II, 16 und stillschweigend tract. 45, 10 ff.). Es bleibt doch wahrscheinlich, daß die durch *πρὸ ἐμοῦ* erleichterte Mißdeutung der Gnostiker und Manichäer (s. A 9) die Tilgung in vielen katholischen Hss veranlaßte. Die Rücksicht auf diese zeigt sich bei Chrys., Cyr. u. a. und zeitigte so unglückliche Auslegungen, wie die auch durch Aug. vertretene, daß *ἦλθον* an sich einen Gegensatz zur göttlichen Sendung bilde.

[9]) So nach Hippol. VI, 35 die Valentinianer, wie es scheint, schon vor Trennung in verschiedene Schulen; der mit Marcion und dem Manichäismus verwandte Adversarius legis et prophetarum, gegen welchen Aug. schrieb (GK II, 432—436) und der Manichäer Faustus s. vorige Anm.

nicht die Propheten, sondern die Regenten Hirten heißen. Überdies sind die atl Propheten, ebenso aber auch die legitimen Könige von David an schon durch die präsentische Form des Urteils (εἰσίν) ausgeschlossen. Jesus redet von herrschenden Gewalten, welche vor seinem Auftreten entstanden waren, aber zur Zeit seines Wirkens noch bestanden. Die Tetrarchen Herodes Antipas und Philippus herrschten noch in großen Teilen des hl. Landes. Die sadducäischen Hohenpriester hatten trotz der Beschränkung ihrer Regierungsgewalt durch die Römer noch immer eine bedeutende Macht und ein gewisses Recht, sich als Herren von Land und Leuten anzusehen (Jo 11, 48). Auch die Ansichten und Ansprüche des Galiläers Judas wirkten noch fort in seiner Familie und in der Partei der Zeloten. Wer die jüdische Geschichte des letztvorangegangenen halben Jahrhunderts kannte, konnte dem Urteil Jesu nicht leicht widersprechen, daß alle diese Regenten und Prätendenten Diebe und Räuber seien, was sich auch daran zeige, daß sie die Herzen ihrer Untergebenen und das Vertrauen gerade der Besten in Israel nicht zu gewinnen verstanden haben. Wenn hiemit die Rede zu Ende wäre, müßte es befremdlich bleiben, daß Jesus sich als die Tür zu den Schafen bezeichnet hatte, während doch die vor ihm gekommenen bösen Hirten gar nicht in der Lage gewesen waren, durch diese Tür zu den Schafen zu kommen. Deutlicher wird das erst durch v. 9. Es konnte seine Verurteilung der bestehenden Regierungsgewalten so mißdeutet werden, als ob er es als den normalen Zustand des jüdischen Volkes wenigstens bis zur Ankunft des verheißenen anderen David ansehe, daß es einer Herde ohne Hirten gleiche. Und doch hat dies von jeher als Bild eines unleidlichen Zustandes gegolten,[10]) und steht neben der Verheißung des einen und einzigen Hirten der Endzeit die andere, daß Gott seinem Volk wieder Hirten in der Mehrzahl geben werde, die sie recht weiden.[11]) Auch diese Verheißung soll sich erfüllen, aber so wie sie gemeint war, ohne daß dadurch die einzigartige Würde des einen Hirten beeinträchtigt würde. Vielmehr durch seine Vermittlung empfangen andere mit oder nach ihm das Hirtenamt; er läßt sie teilhaben wie an seiner Mühe und Arbeit, so auch an seiner Regierungsgewalt über die Gemeinde.[12]) Daß sie nicht wie die Tyrannen, überhaupt nicht wie weltliche Machthaber und mit den Mitteln dieser regieren sollen (cf Mt 20, 25—28), ergibt sich schon aus dem Gegensatz zu den Räubern vorher und der folgenden Schilderung des guten Hirten (10—18). Aber nicht bloß Lehrer, sondern auch Hirten,

[10]) Cf Num 27, 16; 1 Reg 22, 17; Ez 31, 5; Mt 9, 36.
[11]) Jer 3, 15; 23, 4 cf vorhin A 98.
[12]) Cf Jo 21, 15—17; Mt 16, 19; 19, 28; 20, 26 f.; 24, 45—51; Eph 4, 11; 1 Pt 5, 2; AG 20, 28.

die sie leiten, braucht die Gemeinde; Jesus aber ist die Tür, durch welche sie zur Herde, zu ihrer leitenden Stellung gelangen müssen. Dem, von welchem man das sagen kann, verheißt Jesus, daß es ihm wohl gehen und gelingen wird, daß er ungehindert in den Stall hinein und an der Spitze seiner Herde aus demselben hinausgehen und Weide für die ihm anvertraute Herde finden wird.[13]) Bei dem geschichtlichen Rückblick auf die Vergangenheit seines Volks (7. 8) und dem weissagenden Ausblick in die Zukunft desjenigen Teils seines Volkes, der seine Gemeinde sein wird (9), kam Jesus nur in Betracht als der verheißene König seines Volks, auf den man in geduldiger Hoffnung hätte warten sollen, und als der Gründer einer neuen Gemeinde, welche nach seinem Hingang fortbestehen und auch dann nicht eine Herde ohne Hirten sein soll. Hierauf wendet sich Jesus der Gegenwart und seiner gegenwärtigen Aufgabe als Hirt zu. Wenn er zunächst von dem Dieb sagt, daß er zu keinem anderen Zweck zur Herde komme, als um zu stehlen, zu schlachten und zu grunde zu richten, dann aber unverbunden daneben den Satz stellt: „ich kam, damit sie Leben haben und überflüssig viel haben“ (10), so dient, wie so manchmal bei Jo, der erste Satz nur dazu, den zweiten, auf den es ankommt, durch den Gegensatz nachdrücklicher zu machen. Während die Zwecke des Usurpators zusammenfallen mit dem Verderben der von ihm Regierten (cf Ez 34, 2—4; Sach 11, 16), ist der Lebenszweck Jesu die Mitteilung von Leben und eines reichen Maßes von allen zur Erhaltung des Lebens erforderlichen Dingen[14]) an seine Pflegebefohlenen. Auch daran sollte man erkennen, daß er nicht ein selbstsüchtiger Volksverführer, sondern der verheißene treffliche[15]) Regent Israels ist, als welchen er sich nun offen bekennt (11[a]). Sofort aber schließt er hieran in der Form gemeingiltiger Sätze, welche das Verhalten des rechten Hirten im Gegensatz zu dem des gemieteten Hirtenknechts schildern, eine Aussage über den noch vor ihm liegenden Beweis seiner opferfreudigen

[13]) Das Bild gestattet nicht, *σώζεσθαι* von Rettung aus Lebensgefahr und in der Deutung vom Seligwerden zu verstehen. Daß dem Hirten Gefahren drohen, ist nicht angedeutet, und daß er im Stall Rettung oder hinter der Tür Schutz suchen und finden solle, verträgt sich damit nicht, daß er die Herde auch hinausführen soll. Es wird vielmehr Übersetzung von נוֹשַׁע sein wie Deut 33, 29; Ps 33, 16; Jer 23, 6 und hat die allgemeinere Bedeutung des sicheren Gedeihens. Zu den folgenden Worten cf die wortreichere Schilderung Num 27, 17; zur Redensart auch AG 9, 28 und Schlatter 103.

[14]) *περισσὸν ἔχειν* ist = *περισσεύειν* Phl 4, 12. 18. Daß es sich dabei um *τὰ πρὸς ζωήν* (2 Pt 1, 3) handelt, ergibt sich aus der Verbindung mit *ζωὴν ἔχειν*.

[15]) *καλός* nicht wohl durch „gut“ zu übersetzen, weil dies zu oft das sittlich Gute oder auch die gütige Gesinnung, *καλός* dagegen das in seiner Art durch Trefflichkeit Hervorragende bezeichnet, cf z. B. Jo 2, 10; Mt 13, 45 „edle Perlen“; Mt 7, 17; 26, 10.

Berufstreue. Der rechte Hirte gibt sein Leben zum besten der Schafe hin.[16]) Inwiefern die Hingabe seines Lebens den Schafen zu gute kommt und wodurch sie veranlaßt ist, ergibt sich aus der gegensätzlichen Schilderung des Verhaltens des gegen Lohn den Hirtendienst ausübenden Knechtes in dem Fall, daß der Wolf sich an die Herde heranmacht (12. 13). Ein solcher pflegt auch nur um Lohnes willen seinen Dienst zu tun, und der Liebe des Eigentümers zu seinem Eigentum zu ermangeln und daher im Augenblick der Gefahr nur auf seine eigene Sicherheit bedacht zu sein. Demnach hat die Aufopferung des Lebens, zu welcher der rechte Hirt in solchem Fall sich entschließt, den Zweck, die Schafe vor drohender Lebensgefahr zu retten. Da vom Wolf nur geredet ist, um die Gefahr zu beschreiben, welcher das Leben der Schafe am häufigsten ausgesetzt ist, will er ebensowenig wie der Türhüter (3) auf eine Einzelperson gedeutet sein. Er bezeichnet alle verderblichen Mächte, welche das Leben der Gemeindeglieder gefährden. So ist auch der *μισθωτός* nur ein Bild der zu allen Zeiten zahlreichen Menschen, welche ein ihnen anvertrautes Amt der Gemeindeleitung nicht in hingebender Liebe zu ihrem Beruf und zu den ihrer Leitung und Pflege Anbefohlenen, sondern um schnöden Gewinnes willen ausüben.[17]) Die Schilderung des losen Verhältnisses zwischen dem Mietling und der Herde bildet zugleich den Übergang zu der Schilderung des innigen Verhältnisses gegenseitiger Vertrautheit und Liebe, das zwischen Jesus und den ihm anvertrauten Menschen besteht (14. 15). Während in den allgemein gehaltenen Sätzen 11^b—13 immer nur von den Schafen schlechthin die Rede war, greift Jesus nun, nachdem er sich noch einmal den rechten Hirten genannt hat, um von da in direkter Selbstaussage zu verharren, auf die in der Parabel (1—5) so stark betonte Unterscheidung zwischen der Gesamtherde der jüdischen Volksgemeinde und den ihm als Hirten eigentümlich zugehörigen Schafen, den an ihn gläubigen Israeliten, mit dem zweimaligen *τὰ ἐμά* zurück (s. oben S. 443, cf Mt 26, 31, Bd I^2, 690). So persönlich ist das Verhältnis und so innig das Einverständnis zwischen ihm und diesen, wie das zwischen dem Vater und ihm. Kein Wunder, daß er für sie tut, was nach v. 11^b der äußerste Beweis echter Hirtengesinnung ist, daß er sein Leben hingibt.

---

[16]) In v. 11 wird *δίδωσιν*, nicht *τίθησιν*, zu lesen sein mit ℵ* D, Sd Ss (auch Aphraat p. 195, dieser ebenso v. 17) Sh, c d ff^2, Vulg, Aug, cf b *tradet*, r *tradit*; Clem. paed. I, 85; exc. e Theod. 73 in freien Anspielungen setzt *ἐπιδίδωσιν* voraus, neben mehrfachem *τίθησιν* (Barnard p. 59); Acta Thomae Lipsius-Bonnet II, 2, 157) *ὁ ἀγαθὸς ποιμὴν ὁ ἑαυτὸν ἐκδοὺς ὑπὲρ τῶν ἰδίων προβάτων*. Da v. 17. 18, auch 13, 37. 38; 15, 13; 1 Jo 3, 16 das dem Jo eigentümliche *τιθέναι ψυχήν* einhellig überliefert ist, kann *δίδωσιν* v 11 u. 15 (auch hier so ℵ* D d) nicht nachträgliche Korrektur sein.

[17]) 1 Pt 5, 2 *μηδὲ αἰσχροκερδῶς* cf Tt 1, 7. 11; 1 Tm 3, 8.

um sie vom Tode zu erretten cf 15, 13. Damit hat aber nicht, wie bei jedem anderen Hirten, der dasselbe täte, seine Hirtentätigkeit ihr Ende erreicht. Sie erstreckt sich vielmehr über seinen Tod und zugleich über die Grenzen Israels hinaus (16—18). „Aber auch andere Schafe[18]) habe ich, welche nicht aus diesem Stall sind; auch sie muß ich herführen, und sie werden auf meine Stimme hören, und es wird e i n e Herde, e i n Hirte sein". So gewiß dies eine in die Ferne blickende Weissagung ist, so wenig berechtigt wäre es doch, die Bezeichnung der aus der Heidenwelt zu gewinnenden Glieder der Gemeinde als Schafe, die Jesu als Eigentum angehören, als eine nur rednerische Prolepsis zu verstehen d. h. sie dahin umzudeuten, daß sie es erst dadurch werden sollen, daß Jesus sie herbeiführt und seiner Herde einverleibt. Er hat sie schon jetzt; er weiß, daß es außerhalb Israels ebenso wie in Israel Liebhaber und Täter der Wahrheit gibt,[19]) welche eben darum, wenn er sie zu sich ruft, seiner Stimme folgen werden. Bei den Samaritern (c. 4), nach der syn. Überlieferung auch bei anderen Nichtjuden hat er dies bereits erfahren; aber erst wenn er sein Leben hingegeben hat, wird er sie alle herbeirufen. Dann werden die aufrichtig nach Gott fragenden Heiden, die bis dahin von dem Volk der Offenbarung (4, 22) durch dessen Gesetz und durch gegenseitigen Haß ausgeschlossen waren, mit den Frommen aus Israel, welche in Jesus den ihnen verheißenen König erkannt haben, eine einzige Gemeinde unter ihm als ihrem gemeinsamen Regenten bilden.[20]) Jesus spricht hier nicht von der Fortsetzung seines Berufswerkes durch andere nach seinem Hingang, sondern betrachtet sich selbst als den, welcher nach der Hingabe seines Lebens sein Wirken auf die heidnische Welt ausdehnen wird.[21]) Dies setzt voraus, daß die Hingabe seines Lebens nicht das Ende, sondern eine Steigerung seiner Lebendigkeit und Wirkungsfähigkeit bedeutet. Hievon handelt der Schluß der Rede (17—18).

---

[18]) v. 16 wird *καὶ ἄλλα δέ* zu lesen sein mit D d r (*sed et*, vielleicht auch a *et alias quidem*), S¹S³ (nicht Ss, Aphraat p. 195 ohne jede Anknüpfung, aber nachher „und auch sie muß ich hieher führen"), cf Clem. strom. VI, 108 *ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα κτλ.* Zu *καὶ . . . δέ* cf Jo 6, 51 (oben S. 342); 8, 16. 17; 15, 27. Auch ohne *δέ* würde *καί* hier ein „auch" sein = „noch andere".

[19]) Cf 1, 47; 3, 21 (oben S. 247 ff.); 8, 47; 18, 37. Noch kühner, wie Jesus hier, redet der Ev 11, 52.

[20]) Eine Erinnerung an Ez 37, 22. 24, wo dasselbe von der Vereinigung der so lange getrennten Bevölkerungen des Reiches Juda und des Zehnstämmereichs geweissagt ist, lag für Jesus um so näher, als die Nichtjuden, Samariter und Heiden, bei denen er bisher Empfänglichkeit für sein Zeugnis gefunden hatte, im „Lande Israels" wohnten.

[21]) Cf 12, 32; 2, 19; 3, 14 f.; auch Mt 16, 18; 18, 20; 28, 18—20; Bd I², 541. 623 f. 713 ff. Die Vermittlung seiner fortgesetzten und erweiterten Wirkung auf die Welt durch die Apostel (4, 2. 38; 20, 21 f.) und den Parakleten kommt c. 14—17 reichlich zum Ausdruck.

Wie Jesus im Blick auf seine gewaltsame Tötung des Schutzes seines Auftraggebers gewiß ist, weil er jederzeit, also sterbend wie lebend, das Gott Wohlgefällige tut (8, 29), so auch gerade durch die Art, in welcher er sein Leben opfert, der Liebe seines Vaters. Sein Sterben ist der Liebe Gottes wert: denn es ist nicht ein unfreiwilliges Verlieren des Lebens, sondern eine freiwillige Tat. Schon der diesmal gewählte Ausdruck *ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου* (17, anders wie 11 und 15 s. oben A 16), welcher nachher noch näher bestimmt wird (18), gibt die Vorstellung, daß er sein Leben wie ein Gewand ablege oder wie ein Gut, worüber er freie Verfügung hat, in eines anderen Hand niederlege.[22]) Er tut es in der Absicht und in der sicheren Erwartung, es wieder an sich zu nehmen. Auch dies ist seine eigene Tat (cf 2, 19). Obwohl die Juden ihn in den Tod bringen (8, 28; 2, 19), nimmt ihm doch im grunde niemand das Leben, sondern er legt es seinerseits ab, freilich nicht, wie seine Gegner als möglich sich vorstellten (8, 22), durch Selbstmord. Er macht vielmehr Gebrauch von einer ihm eignenden Vollmacht und Machtvollkommenheit, sowohl in der Hingabe als in der Wiederaneignung des Lebens, und in beiden Akten erfüllt er das ihm vom Vater gegebene Gebot. Der letztere Gedanke deckt sich nicht mit dem Begriff *ἐξουσία*; denn dies heißt nicht Verpflichtung, sondern zunächst Berechtigung; aber nicht nur dies, sondern in vielen Fällen zugleich die Fähigkeit und Macht zu irgend einem Handeln.[23]) Die Berechtigung kommt hier vor allem in Betracht für das Sterben als eine freie Tat des Lebenden, die Fähigkeit und Macht für das gleichfalls als eigene Tat vorgestellte Wiederlebendigwerden des Gestorbenen. Worauf die Macht zu einem Lebendigbleiben im Tode und zu einem Wiederlebendigwerden nach dem Tode beruht, welche ihm im Unterschied von allen übrigen Menschen eignet, hat Jesus selbst 5, 26 gesagt. Ewiges, dem Tod überlegenes Leben verheißt er auch anderen; aber sie erlangen es durch Jesus, er gibt es den Glaubenden (3, 15 f.; 5, 21 ff.; 6, 27 ff.; 8, 51; 11, 25 f.); und wenn sie dem leiblichen Tode erlegen sind, gibt er es ihnen wieder, indem er sie vom Tode erweckt (5, 25. 28 f.; 6, 39. 40. 44. 54). Jesus dagegen und er allein ist vermöge seiner Sendung und Herkunft aus der oberen Welt (6, 57; 8, 23) und in kraft des daher stammenden, eigenartigen Lebensbesitzes (5, 26) von Geburt an dem Tode überlegen und bleibt auch im Sterben

[22]) Cf 13, 4 *τίθησιν τὰ ἱμάτια.* Für das andere oben gebrauchte Gleichnis cf AG 4, 35. 37; 5, 2, auch *παρατίθεσθαι* 1 Pt 4, 19; Lc 23, 46; 12, 48; AG 20, 32. Man darf sich nicht nach der nur scheinbaren Analogie von *ἆθλα τιθέναι* übersetzen: sein Leben einsetzen, aufs Spiel setzen.

[23]) Cf 1, 12 oben S. 71. Auch Mt 28, 18; Mr 1, 27 (= Lc 4, 32. 36); Mr 3, 15; 6, 7 bedeutet *ἐξουσία* mehr die Macht als das Recht; daher auch in konkretem Sinn die herrschende Gewalt Mt 8, 9; Lc 12, 11; Rm 13, 1.

in dem Maße lebendig, daß seine Auferstehung eine Betätigung seiner unverlorenen Lebendigkeit, eine Selbstauferweckung ist. So betrachtet er sie hier (17. 18) wie 2, 19. Deutlicher und vollständiger als bisher hat Jesus in diesen Schlußworten die Gedanken ausgesprochen, mit welchen er seinem bevorstehenden Sterben entgegensieht. Er betrachtet sein Sterben 1) nicht als ein bloßes Leiden, das er mit Ergebung über sich ergehen läßt, sondern als eine freie Tat, zu welcher er entschlossen ist; 2) als eine Tat des Gehorsams gegen das ihm persönlich geltende Gebot seines Vaters, also Erfüllung seiner Berufspflicht, ein wesentliches Stück seines Berufswerkes; 3) als eine Betätigung seiner aufopfernden Liebe zu den an ihn Gläubigen, welche er hiedurch vor dem Untergang bewahrt; 4) nicht als eine Aufhebung seiner Lebendigkeit, sondern als Übergang zu einer neuen Betätigung seines dem Tod überlegenen Lebens in seiner Auferstehung; 5) als bedingende Voraussetzung für die Ausdehnung seiner Wirksamkeit über die Grenzen seines bisherigen Wirkens hinaus auf die Heidenwelt.

Das Ergebnis nicht nur der letzten Rede (9, 39—10, 18), sondern aller Selbstbezeugungen während der Tage nach dem Hüttenfest (8, 12—10, 18), ist eine unausgeglichene Meinungsverschiedenheit unter den Zuhörern seiner Reden und den Zeugen seiner letzten Wundertat, wie sie ähnlich schon 7, 40—44 als Ergebnis der Reden während der Festtage beschrieben war, wohin das *πάλιν* 10, 19 zurückweist.[24]) Dort bildet die zum Fest versammelte Volksmenge aus allen Teilen des Landes, hier die Juden von Jerusalem, unter welchen auch Pharisäer anwesend waren (cf 9, 40) den Kreis, innerhalb dessen sehr widersprechende Urteile laut wurden. Während viele, wahrscheinlich die durch die letzten Ereignisse aufs äußerste erbitterten Pharisäer ihn für einen Besessenen und Wahnsinnigen erklären (cf 8, 48), um das Volk davon abzubringen, daß es ihm weiter zuhöre (20), widersprechen dem andere mit großer Bestimmtheit, indem sie erstens unter dem mächtigen Eindruck der gehörten Rede behaupten: so rede kein Besessener, und zweitens in Erinnerung an die jüngste Heilungstat fragen: ob denn etwa ein Dämon, wie solche die von ihnen besessenen Menschen als ihre Werkzeuge benutzen, Blinden das Gesicht wiederzugeben vermöge (21).

6. Besuch des Tempelweihfestes und Rückzug nach Peräa 10, 22–42. Obwohl der Gang der zuletzt be-

---

[24]) Dies ist wahrscheinlicher als eine Rückbeziehung auf 9, 16, obwohl gerade dort das Wort *σχίσμα* gebraucht war. Denn diese Spaltung im Kreise der Pharisäer ist wenigstens äußerlich alsbald ausgeglichen; als einige Partei zeigen sie sich in ihrem Verfahren mit dem geheilten Blinden. Sie werden an dem Urteil in v. 20, aber nicht an dem in v. 21 beteiligt gewesen sein.

richteten Ereignisse vor 8, 12 und hinter 8, 20 sowie hinter 9, 34 vielleicht, zwischen 9, 7 und 9, 13 wahrscheinlich durch einen oder mehrere Tage unterbrochen gewesen ist, müssen wir doch annehmen, daß alles 8, 12—10, 21 Berichtete in den allernächsten Tagen nach Ablauf des Hüttenfestes sich zugetragen hat. Zu deutlich wurden wir durch 8, 12. 56; 9, 7 an die mit diesem Fest verbundenen Bräuche und Überlieferungen erinnert (s. oben S. 400. 424. 433), und zu enge sind die Reden und Tatsachen in diesem Abschnitt unter einander verkettet, als daß wir sie auf eine Reihe von Wochen verteilt denken dürften. Es ist also ein Zeitraum von 2 Monaten zwischen dem Ende des Hüttenfestes (15—22 resp. 23. Tischri, ungefähr = Oktober) und dem Anfang des Tempelweihfestes (25. Kislew, ungefähr = December), über welchen der Ev 10, 22 mit den Worten: „Es war aber das Einweihungsfest in Jerusalem" schweigend hinweggeht.[25]) Die Ortsangabe, die an allen anderen Stellen fehlt, wo Jo jüdische Feste erwähnt, fällt um so mehr auf, als die Feier gerade dieses Festes durchaus nicht an Jerus. gebunden war, sondern überall in der Welt, besonders durch die für dieses Fest charakteristische Illumination der jüdischen Häuser begangen wurde und nicht zu den Wallfahrtsfesten gehörte. Das *ἐν τοῖς Ἱεροσ.* will also sagen, daß Jesus zur Zeit dieses Festes, welches er an sich ebensogut auswärts hätte feiern können, in Jerus. sich aufgehalten habe.[26])

---

[25]) *τὰ ἐγκαίνια* im NT nur hier = hebr. חֲנֻכָּה, achttägiges Fest zur Erinnerung an die Wiedereinweihung des Tempels (*ἐγκαινισμός τοῦ θυσιαστηρίου* 1 Makk 1, 56) durch Judas Makkabäus am 25. Kislew 165 a. Chr., genau 3 Jahre nach der Entweihung des Brandopferaltars und Tempels durch Antiochus Epiphanes 1 Makk 4, 52—59; 2 Makk 10, 5—8; nach dieser Stelle und 2 Makk 1, 18 ganz ähnlich wie das Hüttenfest gefeiert, was schon der Jahreszeit wegen nicht zu genau zu nehmen ist, und 2 Makk 1, 9 geradezu *ἡ σκηνοπηγία τοῦ Χασελεῦ μηνός* genannt, nach Jos. ant. XII, 7 (*τὰ*) *φῶτα*, jedenfalls in Rücksicht auf die dabei üblichen Illuminationen. Ps 30, 1, nach der Überschrift מִזְמוֹר שִׁיר חֲנֻכַּת הַבַּיִת LXX *ψαλμὸς ᾠδῆς τοῦ ἐγκαινισμοῦ τοῦ οἴκου*, war der Festpsalm am Weihefest Tract. Sopherim 18, 2. Hat LXX dahinter wahrscheinlich *τῷ* (nicht *τοῦ* wie Vat.) *Δαβίδ* geschrieben, so wahrscheinlich auch mit bezug auf das erst 165 gestiftete Fest, das auch in Ägypten (2 Makk 1, 9. 18) und überhaupt in der Diaspora von den Juden gefeiert wurde und wird, cf Schärf, Das gottesdienstl. Jahr der Juden (1902) S. 92—96.

[26]) Das auch sonst vergleichbare *γάμος ἐγένετο ἐν Κανᾶ τ. Γ.* 2, 1 soll motiviren, daß Maria sich dort aufhielt und auch Jesus mit seinen Jüngern sich dorthin begab. — Die stark genug bezeugte LA *ἐγ. δὲ τὰ κτλ.* (ℵ A D . . .) wurde in *ἐγ. τότε τά* (B L 01, Sah Kopt, ganz gegen den Stil des Jo, der *τότε* stets an die Spitze von selbständigen Sätzen oder von Nachsätzen stellt) wohl in der Meinung verwandelt, daß dieses Fest unmittelbar nach dem zuletzt Berichteten eingetreten sei. Retrospektiv faßte Ss die Angabe („und es war gewesen die sogenannte ‚Ehre des Heiligtums'"). Das richtige Verständnis zeigt schon Chrys.: während Jesus sonst um diese Zeit meist von Jerus. sich ferngehalten und in der

Auch dieses Fest, das letzte vor dem Passa, an dem er sterben sollte, hat er nicht ungenutzt vorübergehen lassen, sondern hat sich zu demselben nach Jerus. begeben, um noch einmal in einer achttägigen Festzeit, wo alles Volk von der Arbeit feiert und fleißiger und zahlreicher wie sonst in den Höfen und Hallen des Tempels sich einstellt, sich öffentlich zu bezeugen (cf 18, 20). Die Ortsangabe würde unbegreiflich, wenn Jesus seit dem 7, 14 vergegenwärtigten Moment Jerus. nicht verlassen hätte. Unbegreiflich wäre auch, daß der Ev über alles, was Jesus während der 2 Monate zwischen Hütten- und Tempelweihfest in Jerus. getan, gelehrt und erlebt haben müßte, wenn er während dieser Zeit dort blieb, ohne jede, sei es auch noch so summarische Bemerkung hinweggeschlüpft wäre. Nachdem Jesus in so bedeutendem Maße, wie es 7, 14—10, 21 geschildert ist, die öffentliche Aufmerksamkeit erregt hatte, konnte er nicht 2 Monate lang incognito in der Hauptstadt sich aufhalten. Und welchen Zweck könnte ein solcher Aufenthalt gehabt haben? Hätte er aber vom Ende des Oktober bis zum Ende des December fortgefahren, wie während der ersten Tage nach dem Hüttenfest, in den Tempelräumen zu lehren und zu disputiren, so wäre völlig unbegreiflich, wie er bei der Begegnung mit den Juden am Tempelweihfest sofort wieder auf die etwa 2 Monate früher gehaltene Rede vom guten Hirten zurückgreifen konnte (10, 26 ff.). Dies erklärt sich nur, wenn die Rede 9, 39—10, 18 sein Abschiedswort aus den letzten Oktobertagen war, an welches er bei dem nächsten Besuch von Jerus. in den letzten Tagen des December und bei der ersten Begegnung mit einer Anzahl Juden im Tempel ebenso natürlich wieder anknüpft, wie er 7, 19—24 auf den um ein ganzes Jahr zurückliegenden Konflikt wegen der Heilung am Sabbath (c. 5) zurückgreift. Dazu kommt 10, 40. Da der Ev dort den Ort, wohin Jesus nach dem Fest von Jerus. aus sich begab, im Rückblick auf 1, 28 im Gegensatz zu 3, 23 als denselben bezeichnet, wo Johannes in der ersten Zeit taufte, könnte es scheinen, als wolle er diese Reise nach Peräa als eine zweite dahin führende Reise Jesu nach der ersten, welche 1, 29 vorausgesetzt wäre, charakterisiren. Dagegen spricht aber erstens, daß dort von einem *ἀπελϑεῖν πέραν τοῦ Ἰορδάνου* nichts gesagt ist, sondern nur von einem Aufenthalt Jesu in jener Gegend, bei welchem er einmal auf den Täufer zugeschritten ist und am nächsten Tag noch einmal in dessen Nähe sich hat sehen lassen. Zweitens bezeichnet *πάλιν* in Verbindung mit *ἔρχεσϑαι* sowie mit dessen Zusammensetzungen und Synonymen in der Regel, seiner ursprünglichen Bedeutung entsprechend, eine rückläufige Bewegung, Rückkehr an den Ort,

Landschaft Judäa aufgehalten, sei er zu diesem hohen Fest in Jerus. erschienen.

von dem man zuletzt ausgegangen ist.[27]) Wir erfahren also beiläufig, ohne daß der Erzähler ein Interesse daran verrät, es die Leser wissen zu lassen, daß Jesus von Peräa aus zum Tempelweihfest nach Jerus. gekommen war. Ob er die ganze Zwischenzeit zwischen den beiden Festen in Peräa zugebracht, oder inzwischen auch noch einmal in Galiläa gewesen ist, läßt sich dem 4. Ev nicht entnehmen.

Die nach bester Bezeugung unverbunden neben den ersten Satz tretenden, dagegen mit dem folgenden verbundenen Worte *χειμὼν ἦν* sollen nicht ohne jeden erdenklichen Zweck den Leser darüber belehren, daß das Tempelweihfest in den Winter fällt, sondern vorbereiten und motiviren, daß Jesus in der sogenannten Halle Salomos [28]) auf und niederging. Wegen des bösen Wetters [29]) hat er in der bedeckten Halle an der Ostseite des Tempelplatzes Schutz gegen Regen oder rauhen Wind gesucht. Den wie es scheint einsam Wandelnden [30]) umringt alsbald eine Schaar von Juden, welche schon durch diese ihre Stellung zu erkennen geben, daß sie ihn nicht von der Stelle gehn lassen wollen, bis er ihnen Red' und Antwort gestanden hat. Unmutig klagen sie: „Wie lange regst du unsere Seele auf und hältst sie in der Schwebe!“ [31]) und gebieterisch fordern sie: „wenn du der Christ bist, sage es uns gerade heraus“ (24). Auch hier bildet *παρρησίᾳ* den Gegen-

[27]) Cf Jo 14, 3; 16, 28 (Jesus hat nicht schon einmal die Welt verlassen, sondern kehrt in den Himmel zurück, von wo er in die Welt gekommen ist); 18, 33 (Pilatus ist vorher nicht schon einmal in das Prätorium hineingegangen; es bedeutet also *εἰσῆλθεν πάλιν κτλ.* nur, daß er in seine Wohnung, das Prätorium, aus dem er kurz vorher herausgekommen war, 18, 29, zurückkehrte). Cf auch zu 4, 3 oben S. 226 A 27. Auch mit Mr 2, 1. 13 verhält es sich nicht wesentlich anders.

[28]) Cf AG 3, 11; 5, 12; Jos. ant. XX, 9, 7; XV, 11, 3 (Niese § 398. 400); bell. V, 5, 1. Auf die von Schlatter, zur Topographie S. 197 ff. angeregten, sehr verwickelten Fragen kann hier nicht eingegangen werden.

[29]) So Mt 16, 3 (apocr.); Job 37, 6; *χειμάζεσθαι* AG 27, 18; *ἡμέρα χειμερινή* Regentag Prov 27, 15.

[30]) Daß Jesus auch diesmal in Begleitung der Jünger nach Jerus. gekommen ist, soll damit natürlich nicht bezweifelt werden (anders zu c. 5 oben S. 272), obwohl sie 10, 22—39 nicht genannt sind und aus 11, 8 nichts dafür gefolgert werden kann. Sie werden auch 10, 40—42 nicht erwähnt, obwohl sie nach 11, 7 ff. mit Jesus in Peräa waren. Nach c. 6, 67 ff. und schon einige Zeit vorher sind sie als seine ständigen Begleiter auf allen Wanderungen zu denken, werden aber nur da erwähnt, wo sie in die Handlung eingreifen, so z. B. nicht 7, 1—8, 59, sondern erst 9, 2.

[31]) Viele Beispiele für *αἴρειν τὴν ψυχήν* bei Wettstein u. Lösner Observ. e Philone z. St. Aus der Bedeutung „die Seele eines andern erheben“, so daß sie zu hohen Erwartungen sich aufschwingt und auf Großes gespannt ist, ergibt sich, wo nichts von einer beruhigenden Erfüllung der Erwartungen zu sagen ist, sehr natürlich die andere: „in Spannung erhalten, in der Schwebe lassen“, ganz wie bei *μετεωρίζειν*, *suspendere*. Ss übersetzt *τὴν ψυχὴν ἡμῶν* nicht wörtlich wie S¹ נפשן, sondern נשמתן, etwa entsprechend unserem „in Atem setzen, erhalten“.

satz zu dem verhüllenden Reden in Parabeln (8, 12; 9, 39; 10, 1—18 s. oben S. 441 f.) und zu dunkelen Andeutungen (8, 24—28), sowie zu der Zurückhaltung, mit welcher Jesus überhaupt am Hüttenfest und in den nächstfolgenden Tagen in Jerus. aufgetreten war (7, 10 ff. oben S. 375 ff.). Durch den Widerspruch gereizt, war er wohl mehrmals mit hohen Selbstbezeugungen hervorgetreten; aber die Schwankungen und Verschiedenheiten des öffentlichen Urteils über ihn [32]) betrafen nicht bloß die Frage, wer und was er sei, sondern auch die andere, wofür er eigentlich gehalten sein wolle. Trotzdem konnte Jesus wahrheitsgemäß sagen, daß er ihnen dies bereits gesagt habe, ohne jedoch Glauben zu finden. Daneben stellt er das Zeugnis seiner Werke, die er im Namen seines Vaters tut, so daß es als ein Zeugnis seines Vaters gelten kann (5, 32. 36; 8, 18); auch diesem verweigern sie den Glauben. Dieser doppelte Unglaube aber ist darin begründet, daß sie nicht zu den Schafen Jesu gehören, von welchen er 10, 3 f. geredet hatte, zu jenen echten Israeliten, die schon vor ihrer Berührung mit ihm innerlich ihm und seiner Verkündigung verwandt waren und daher freudig seiner Bezeugung zufielen (oben S. 443. 445). Daß damit nicht eine unübersteigliche Schranke aufgerichtet ist zwischen solchen, die für den Glauben prädisponirt, und solchen, die dazu unfähig sind, zeigt sich auch hier wieder. Denn, wenn Jesus nun zu einer Schilderung des Verhältnisses übergeht, in welchem die ihm eigentümlichen Schafe sowohl zu ihm als zu Gott als zu den feindlichen Gewalten in der Welt stehen (27—30), so kann der Zweck nur sein, den Anwesenden fühlbar zu machen, welch' großes Glück sie verscherzen, wenn sie in ihrem Unglauben beharren. Er redet also auch zu diesen Leuten noch als zu solchen, die zu retten wären, wenn sie nur wollten cf 5, 34. 40. Seine Schafe hören auf seine Stimme und folgen ihm; er kennt sie und gibt ihnen ewiges Leben, so daß sie in Ewigkeit nicht zu grunde gehen und niemand sie aus seiner Hand reißen und rauben wird (27. 28). Mit dem letzten Satz, welcher in der Rede 10, 1—18 nicht seinesgleichen hat, greift Jesus auf den Gedanken von 6, 37 ff. zurück, daß Gott ihm die gegeben hat, welche zum Glauben an ihn gelangen. Denn dies bildet, schon ehe es förmlich wieder ausgesprochen wird (29), die Voraussetzung von v. 28[b]. Während aber c. 6 der Gedanke vorwaltet, daß er die ihm Anvertrauten liebevoll aufnehme und mit dem ewigen Leben beschenke, überwiegt hier der Gedanke, daß er das, was d. h. diejenigen, welche ihm der Vater gegeben hat, in seiner Hand behalte und sie gegen jede feindlich auf sie eindringende Gewalt schütze. Was der Vater ihm gegeben hat und in folge dessen in der schützenden

---

[32]) 7, 12. 25—27. 31. 35. 40—42; 8, 22. 48. 53; 9, 16; 10, 6. 19—21.

Hand Jesu ruht, ist eben dadurch größer als alles andere. Es ist der ganzen Welt und allen nicht so mit Jesus verbundenen, sondern ihm feindlich gegenüberstehenden Menschen überlegen. Darum ist auch undenkbar, daß irgend jemand es aus der Hand des Vaters reißen könne. So nach der sicherlich urspr. LA *ὁ πατήρ ὃ δέδωκέν μοι πάντων μεῖζόν ἐστιν κτλ.*[32a]) Für den aufmerksamen Leser ist es überraschend, daß in diesem Satz ohne jede Vorbereitung, als ob sich dies von selbst verstünde, von der Hand des Vaters das Gleiche gesagt wird, was vorher von der Hand Jesu gesagt war, daß nämlich die vom Vater dem Sohn übergebenen, in der Hand Jesu ruhenden Menschen eben damit vor jedem räuberischen Angriff sicher geborgen seien. Damit ist aber ein bedeutender neuer Gedanke ausgesprochen. So soll die Übergabe gewisser Menschen an Jesus nicht vorgestellt werden, als ob der Vater sie damit aus seiner Hand gäbe und sich der Fürsorge für sie entschlüge, die nun Jesu obläge. Wie alles Wirken Gottes dadurch, daß Jesus mit seiner Vollendung beauftragt ist, nicht aufhört, Gottes Wirken zu sein (4, 34; 5, 17 ff. 36; 9, 4; 10, 38; 11, 4; 14, 10), so dient auch die Sendung Jesu, als des guten, die ihm anvertraute Herde sorgsam und liebevoll hütenden und mit Selbstaufopferung gegen alle Gefahr beschirmenden Hirten keineswegs dazu, den alten Gott Israels, den Hirten und Hüter seiner Gemeinde außer Tätigkeit zu setzen, sondern vielmehr dazu, sie erst recht in innige Verbindung mit Gott zu setzen. Jesus ist nicht der Amtsnachfolger eines Gestorbenen oder der Stellvertreter eines Abwesenden, sondern das persönliche und menschliche Werkzeug des lebendigen und allgegenwärtigen Gottes, welcher in ihm und durch ihn wirkt. Wer in der Hand Jesu geborgen ist, ist eben damit in Gottes Hand geborgen. Die bestätigt zum Schluß der Satz (30): „Ich und der Vater sind eins“. Einheit ist nicht Gleichheit.[33]) Von Gleichheit der Macht kann dies Wort ebensowenig verstanden werden, als von Gleichheit oder Ähnlichkeit der Gesinnung. Vorher ist weder von Gottes noch von Jesu Macht die Rede gewesen, sondern nur von der Macht der mit Jesus verbundenen

---

[32a]) So ℵB*L, fast alle Lat (a b e — Vulg, Tert. Prax. 22 ed. Kroymann p. 269, 26; Hil. Aug., dieser mit wunderlicher Mißdeutung), ferner Ss. Die Änderung *ὃς δέδωκεν* (so die meisten) oder *ὁ δεδωκώς* (D) lag schon wegen der Voranstellung von *ὁ πατήρ* vor den Relativsatz, dessen Subjekt es ist, verführerisch nahe. Daß ℵL *μείζων* neben *ὅ*, AX aber *μεῖζον* neben *ὅς* haben, sind Schreibfehler. Zum Gedanken cf 1 Jo 5, 5; auch 2, 13 f.; 4, 4.

[33]) Wie wenig dies gleichbedeutend ist, zeigen Sätze wie 17, 11. 21 f.; 1 Kr 3, 8; 6, 16 f. 12, 12. Das c. dat. konstruirte *ἓν καὶ τὸ αὐτό* 1 Kr 11, 5 läßt sich natürlich nicht vergleichen cf Kühner-Gerth I, 412. Daß die vorher angeführten Stellen auch den Begriff der Identität ausschließen, liegt auf der Hand.

Menschen, sofern *μείζων* im Gegensatz zu *οὐδεὶς δύναται* die Stärke und Widerstandskraft im Kampf mit den feindlichen Gewalten ausdrückt. Ebensowenig ist im ganzen Zusammenhang von der Gesinnung, dem Willen, der Absicht Jesu und Gottes die Rede. Andrerseits kann, wo von zwei oder mehr Individuen die Einheit ausgesagt ist, auch nicht Identität derselben gemeint sein, welche da, wo sie von maskulinen Subjekten im Gegensatz zu einer scheinbaren oder vermeintlichen Duplicität oder Pluralität behauptet werden sollte, auch nur durch *εἷς*, nicht durch *ἕν* ausgedrückt werden könnte.[34]) Das Neutrum bedeutet nicht mehr und nicht weniger als eine so innige Zusammengehörigkeit und gegenseitige Verbindung mehrerer Wesen, daß sie als ein einheitlich handelndes und leidendes Wesen betrachtet werden können.[35]) Die Hörer finden in dem Wort von der Einheit Jesu mit Gott eine Gotteslästerung und wollen an dem Gotteslästerer sofort durch Steinigung fromme Volksjustiz üben (31). Ob Jo hier durch ein *πάλιν* auf 8, 59 zurückgewiesen hat, ist zweifelhaft.[36]) Damals hoben die durch eine ähnlich hohe Selbstbezeugung Jesu fanatisch aufgeregten Hörer Steine auf, die da, wo die Streitreden geführt wurden, am Boden lagen. Diesmal, da sie in einer bedeckten und gepflasterten Halle sich befinden, treten sie aus dieser hinaus in den äußeren Vorhof und schleppen von dort Steine herbei (*ἐβάστασαν*). Ehe sie aber ihr Vorhaben ausführen, hält sie noch einen Augenblick ein Wort Jesu und das Bedürfnis, darauf zu antworten, davon zurück. Da er schon vorher sich auf das Zeugnis seiner Werke berufen hatte (25), und die Juden noch nicht gesagt hatten, worin sie sein todeswürdiges Verbrechen erblicken, konnte Jesus sagen: „Viele gute Werke[37]) habe ich euch vom Vater her

---

[34]) Im Gegensatz zu patripassianischen Anschauungen betonte schon Tert. Prax. 22 das „unum sumus“ non „unus sumus“ (dicit). Wie wenig selbst *εἷς ἐστιν* Identität der Person bezeichnen müßte, zeigt z. B. Gl 3, 28.

[35]) Je nach den Subjekten bezeichnet *ἕν ἐσμεν, εἰσιν* einen sehr verschiedenen Grad von Innigkeit der Gemeinschaft: Paulus und Apollos 1 Kr 3, 8, Juden und Heiden Eph 2, 14, sämtliche Christen unter einander Jo 17, 21 f. Der Gedanke ist nicht wesentlich verändert, wenn das Zahlwort durch ein Substantiv wie *ψυχή, καρδία* AG 4, 32; Phl 1, 27, *σῶμα, πνεῦμα* 1 Kr 6, 16 f.; 10, 17 (12, 12 f.); Eph 4, 4 zum Prädikat vervollständigt wird. Auch *εἰς ἕνα καινὸν ἄνθρωπον* Eph 2, 15 (= *ποιήσας τὰ ἀμφότερα ἕν* 2, 14) gehört dahin. Über Gl 3, 28 s. vorhin A 34.

[36]) Om. D, wenige Min, fast alle Lat (nur d f nicht), Ss, Arm, Kopt (nicht Sah). Auch sonst variirt der Text in bezug auf *οὖν* hinter *ἐβάστ.* und *οἱ Ἰουδ.* (om. Ss, der allerdings sehr frei: „als er dies sagte, hoben sie Steine auf“).

[37]) *καλά* om. Ss, b, einige Min, könnte auch wegen des großen Schwankens in bezug auf die Stellung vor oder hinter *ἔργα* verdächtig scheinen, fiel aber vermöge des *ὁμοιοτέλευτον* (*πολ-λά, κα-λά*) leicht aus. Jesus setzt hier wie Mt 12, 12 (*καλῶς ποιεῖν*) als unwidersprechlich voraus, daß seine Heilungstaten lauter Guttaten seien und spricht eben damit den

gezeigt", d. h. so vor euren Augen getan, daß ersichtlich wurde, daß Recht und Macht dazu mir von Gott gegeben sei. „Um was für ein Werk von diesen steinigt ihr mich"? Daß die Taten, auf welche Jesus sich beruft, an sich edle und löbliche Taten, oder doch solche darunter zu finden seien, bestreiten die erzürnten Juden in ihrer Erwiderung nicht. Sie wiederholen auch nicht den Vorwurf, daß die beiden in Jerus. vollbrachten Heilungstaten (c. 5. 9) als Sabbathschändungen trotz ihrer wohltätigen Wirkung Freveltaten seien, sondern bestreiten nur, daß dies der Grund ihrer Entrüstung sei. Das entspricht auch der Wahrheit; denn Leute, die eben noch ein gespanntes Interesse an der Frage, ob Jesus der Messias sein wolle und sei, bekundet haben (24), können die freiere Stellung Jesu zum Sabbathgebot nicht als entscheidenden Gegengrund dagegen und erst recht nicht als Lästerung angesehen haben. Diese Anklage richtet sich nur gegen die eben gehörte Behauptung der Lebenseinheit Jesu mit Gott. Sie urteilen, daß er, der doch ein Mensch sei, sich dadurch zu Gott mache. Die Steigerung dieser Anklage über die in 5, 18 entspricht der Steigerung der diesmaligen Selbstbezeugung Jesu über die in 5, 17. Jesus stützt sich in seiner Verteidigung auf Ps 82, 6. Wenn er das Citat mit den Worten einführt: „Ist nicht geschrieben in e u r e m G e s e t z ?" so erklärt sich die Benennung eines nicht zum Pentateuch gehörigen Schriftteils als *ὁ νόμος*[38]) daraus, daß das citirte Schriftwort hier als Name für die Juden, die an Jesus Justiz üben wollen, in Betracht kommt, und die Bezeichnung als (*ὁ νόμος*) *ὁ ὑμέτερος* ebenso wie 8, 17 (cf 8, 56) daraus, daß die Juden im Streit mit Jesus alle ihre Anklagen, auch die der Lästerung auf das Gesetz gründen. Daß er aber damit das AT nicht herabsetzen oder als für ihn unverbindlich erklären will, zeigt zum Überfluß die zwischensätzliche Bemerkung (35), daß die Schrift nicht aufgelöst,[39]) um ihre Geltung gebracht werden kann und soll. Der 82. Psalm stellt Gott vor als den obersten Richter, welcher vor versammelter Gemeinde über die ungerechten menschlichen Richter in Israel Gericht hält. Nachdem er ihnen ihre Ungerechtigkeiten vorgehalten, erinnert er sie, die schon in v. 1

Tadlern das Recht zu ihrer Kritik ab. Auch die Antwort der Juden erscheint ohne das *καλά* in v. 32 unnatürlich. Über das echtjüdische des Ausdrucks und der Wortstellung *πολλὰ ἔ. κ.* (so ℵ A K Δ Π, 157 u. a.) s. Schlatter S. 107.

[38]) Ebenso 15, 25. Auch die Juden nehmen es in weiterem Sinn 12, 34 cf 7, 49. Ohne besondere Veranlassung, auch wohl nicht vermöge einer Gedächtnisirrung ebenso der Rabbinenschüler Pl 1 Kr 14, 21 (= Jes 28, 11, ob auch im Blick auf Deut 28, 49?). Auch den Rabbinen ganz geläufig, cf Blau, Zur Einl. in die hl. Schrift S. 16 f. 30; viele Beispiele gibt Strack, Prot. RE. IX^3, 767.

[39]) Cf Jo 7, 23; Mt 5, 17. 19; Bd I^2, 208 A 72.

Götter (אֱלֹהִים) genannt waren,[40] an das Wort, wodurch er sie in ihr hohes Amt eingesetzt und mit dem Gottesnamen bekleidet hat, um im Gegensatz zu dieser ihrer hohen Stellung ihnen einen gemeinen Untergang als Strafe anzukündigen (v. 6 f.): „Ich habe gesagt: ‚Götter seid ihr und Söhne des Höchsten ihr alle‘; fürwahr, wie Menschen werdet ihr sterben, und wie ein beliebiger von den Fürsten werdet ihr fallen“. In der hierauf fußenden Schlußfolgerung sieht Jesus davon ab, daß es ungerechte Richter und sündhafte Menschen sind, welchen Gott nach der Schrift den hohen Namen Götter gegeben hat; er beschränkt sich auf das Eine, was der angeführte Satz unmittelbar ausspricht, daß es mitten im Leben stehende Männer waren, welche durch das an sie ergehende Wort Gottes zu ihrer Berufsstellung erhoben[41]) und zugleich mit dem hohen Titel *elohim* belehnt wurden. Im Gegensatz zu ihnen charakterisirt er sich selbst als den, welchen der Vater geweiht und in die Welt gesandt hat. Da der Jude die Geburt des Menschen als ein in die Welt oder zur Welt Kommen bezeichnet (s. oben S. 66), so könnte zur Not auch Jesus durch *ὃν ὁ πατὴρ . . . ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον* seine Geburt bezeichnet haben, ohne daß er sich damit ein der Geburt vorangehendes Sein bei Gott zugeschrieben hätte.[42]) Aber abgesehen davon, daß nirgendwo die Geburt eines anderen Menschen als Jesus eine Sendung in die Welt genannt wird, sondern wo dieser oder ein ähnlicher Ausdruck vorkommt, darunter stets eine in den Lauf des Erdenlebens fallende Beauftragung zu verstehen ist,[43]) was hier schon durch den Gegensatz zu *πρὸς οὓς ὁ λόγος ἐγένετο τοῦ θεοῦ* ausgeschlossen ist, ergibt sich aus schier zahllosen Stellen des 4. Ev, daß Jesus seine Sendung in die Welt, die allerdings mit seiner Erzeugung und Geburt als Mensch zeitlich zusammenfällt, als Übergang aus einer anderen, höheren Welt in die irdische Welt betrachtet.[44]) Hier ist dieser Gedanke überdies dadurch gesichert, daß vor der Sendung in die Welt die Heiligung genannt ist, worunter nur die Bestimmung und Weihe für seinen Beruf in der Welt verstanden werden kann, auf grund deren er *ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* ist.[45]) Mag dabei nun die Weihe als mit der Sendung

---

[40]) Ebenso wahrscheinlich Ps 58, 2 nach der LA אֵלִים, sicher Ex 21, 6; 22, 7 f. 27 cf Deut 19, 17.

[41]) So von der Berufung der Propheten Jer 1, 4; Lc 3, 2. Cf Ps 2, 7, wo die Einsetzung des auf Zion thronenden Königs in dieses sein Amt in die Form eines an ihn gerichteten Spruchs Gottes gekleidet ist.

[42]) Cf z. B. 6, 14; 9, 39; 16, 21; 17, 18[a]; 18, 37.

[43]) 1, 6. 33; 3, 28; 4, 38; 20, 21; mit *εἰς τὸν κόσμον* 17, 18[b] cf 1 Jo 4, 1; 2 Jo 7.

[44]) Jo 3, 13—17; 6, 32—58. 62; 8, 23. 38. 42. 58; 12, 46; 16, 27—30; 17, 5. 8. 14. 18.

[45]) Jo 6, 69 s. oben S. 365. Auch 17, 17. 19 bezeichnet *ἁγιάζειν* die

zusammenfallend oder ihr vorangehend vorgestellt sein, jedenfalls setzt ἡγίασεν noch unzweideutiger als ἀπέστειλεν εἰς τ. κ. eine diesen Handlungen vorangehende Existenz des zu Weihenden und zu Sendenden voraus. Aber auch abgesehen hievon behauptet Jesus hier von sich in ausschließendem Gegensatz zu allen anderen Trägern eines von Gott ihnen übertragenen Berufs,[46]) welche sämtlich ihren Beruf durch ein im Verlauf ihres Lebens an sie gerichtetes Wort Gottes erlangt haben, daß er seine Berufsstellung einer sein innerweltliches, menschliches Leben begründenden Tat Gottes verdanke, und somit Person und Berufsstellung bei ihm sich decken und unlösbar verknüpft sind. Aus dieser Voraussetzung würde sich im Zusammenhalt mit der ersten Prämisse von v. 35 vermöge einer *argumentatio a minori ad majus* der Schlußsatz ergeben, daß Jesus einen gerechteren Anspruch auf den Gottesnamen habe, als die in Ps 82 so benannten Richter und alle Amtsträger in Israel vor ihm. Anstatt diesen Satz geradezu auszusprechen, zieht Jesus den Schluß aus den beiden angegebenen Prämissen in Form der Frage: „Sagt (dann) ihr von und zu dem, welchen der Vater geweiht und in die Welt gesandt hat: ‚du lästerst', weil ich sagte: ‚Gottes Sohn bin ich'?" d. h. wie könnt und dürft ihr so reden? Er setzt also an die Stelle des scheinbar erforderlichen θεός ein υἱὸς θεοῦ. Dies als eine mit der *argumentatio a minori ad majus* verquickte *argumentatio a majori ad minus*[47]) aufzufassen, ist schon darum unzulässig, weil in demselben masoretischen Vers, dessen erste Hälfte Jesus mit sichtlicher Erinnerung an den Zusammenhang citirt hat, „Söhne des Höchsten" mit „Götter" als Synonymon alternirt. Jesus hat sich in der Tat weder in dem bisherigen Gespräch, noch jemals sonst Gott genannt. Er hatte sich vielmehr indirekt, wie sonst so oft direkt, Gottes Sohn genannt, indem er von Gott als seinem Vater geredet hatte (29. 30. 36ᵃ), was an sich, auch vom jüdischen Standpunkt aus betrachtet, noch nicht als Lästerung angesehen werden konnte und auch bis dahin noch nicht so beurteilt worden war. Erst die Behauptung, daß er mit dem Vater eines sei, und daß darum, wer in seiner Hand sei, eben damit auch in Gottes Hand sei, hatte die Anklage hervorgerufen, daß er sich zu einem Gott mache und somit lästere (29—33). Weil Jesus diese Zeugnisse nicht widerrufen kann und will, führt er einen Beweis, der darauf hinausläuft, daß er sich θεός nennen dürfte, ohne zu lästern. Wenn

Weihe und Ausrüstung für ein neues Berufswirken. Cf 2 Tm 2, 21: Ex 29, 1 (= 28, 1—3); Lev 8, 30.

[46]) Auch über Jer 1, 5 geht dies nach Wortlaut und Gedanke hinaus, cf Bd IX², 61 zu Gl 1, 15.

[47]) Im Sinne eines Satzes wie: „wenn jene von Gott und Schrift „Götter" genannt werden, trifft mich nicht der Vorwurf der Lästerung, wenn ich mir das geringere Prädikat „Sohn Gottes" gebe.

er dies gleichwohl nicht ausspricht, sondern statt dessen im Schlußsatz die ihm gebräuchliche Selbstbenennung als Sohn Gottes anwendet, so lehrt er eben damit, daß er den viel gebrauchten und gemißbrauchten Titel eines Gottessohnes in einem Sinne meine, welcher das *θεὸς εἶναι* einschließt und ihn berechtigt, die hohen Aussagen von seiner Lebens- und Wesenseinheit mit Gott zu gebrauchen, welche ihm als Lästerungen ausgelegt wurden. Dies bestätigt auch der Schluß der Rede. Noch einmal beruft Jesus sich auf seine Werke, welche Gottes eigene Werke sind und somit ein Zeugnis Gottes selbst darstellen, welches neben sein eigenes Wortzeugnis tritt, für welches er ohne dieses Zeugnis Gottes keinen Glauben fordern würde (37. 38ª, cf 5, 31 f. 36). Der Glaube aber, den er für die Werke auch von diesen fanatisch aufgeregten Juden noch fordert,[48]) würde sie dazu bringen, daß sie die Erkenntnis gewinnen und fortan besitzen, daß in ihm der Vater wohnt und er im Vater. Dies ist nur ein anderer Ausdruck für den Satz (30), welcher ihm als Lästerung gedeutet worden war. So verstanden ihn die Hörer; denn aufs neue lodert ihre Entrüstung auf. Wenn sie auch auf sofortige Steinigung verzichten, machen sie doch einen Versuch, seiner habhaft zu werden, wie dies schon früher vorgekommen war (7, 30), offenbar in der Absicht, ihn der Obrigkeit vorzuführen und als Gotteslästerer anzuklagen.[49]) Auch diesmal gelingt es Jesu, sich der Verhaftung zu entziehen cf 8, 59. Er verläßt Jerus. sofort wieder und kehrt nach Peräa zurück, von wo er eben erst zum Tempelweihfest nach Jerus. gekommen war (oben S. 456 f.), und zwar diesmal an den Platz, wo oder von wo aus Johannes in seiner ersten Zeit[50]) seine Tauftätigkeit aus-

---

[48]) Die occidentalische LA (*κἂν ἐμοὶ μὴ*) *θέλετε πιστεύειν* (D, Tert., Cypr., die lat Bibel von a b e bis Vulg anstatt *πιστεύετε* (so auch Ss) ist trotz der einseitigen Bezeugung vielleicht echt, jedenfalls sinngemäß cf 5, 40. — Sicher aber ist das originelle und für das in bezug auf den Gebrauch der Tempora ziemlich entwickelte Sprachgefühl des Jo (cf S. 292 A 49) bezeichnende *ἵνα γνῶτε καὶ γινώσκητε* (so B L X, einige Min, Sah Kopt, Sh, Arm). Die Übersetzer, welche nur eines dieser beiden Verben ausdrücken (Ss, die meisten Lat), haben großenteils, z. B. Tert. Prax. 22, a e (*et scitote*), Cypr. test. II, 6, c l (*et cognoscite*), b ff² (*et cognoscetis*), nicht *ἵνα γνῶτε*, sondern *καὶ γινώσκετε* wiedergegeben. Nur D d r om. letzteres, dafür ℵ A und die meisten Griechen und Syrer (S^1S^3) *καὶ πιστεύσητε* (auch *πιστεύετε* z. B. Ol).

[49]) v. 39 ist sowohl *οὖν* (om. B E G . . ., *καί* vor *ἐζήτουν* D S^1Sh), als *πάλιν* (om. ℵ*D, die meisten Lat, eine Hs von Sh) verdächtig, letzteres besonders wegen der mannigfaltigen Stellung teils vor, teils hinter *αὐτόν*, auch vor *ἐζήτουν* (Kopt Arm, *πάλιν μετὰ ταῦτα* Ss) und vor *πιάσαι αὐτόν*. Entstanden im Rückblick auf 7, 30.

[50]) So, wenn man mit den meisten *τὸ πρῶτον* liest cf 12, 16; dagegen würde mit *τὸ πρότερον* (ℵ Δ, a e . ., wohl auch Ss S^1 מן קדים, wie 6, 62) nur gesagt sein, daß Jo vor dem hier berichteten Aufenthalt Jesu an diesem Orte gewirkt habe.

geübt hatte (1, 28). Daß der Ev diesen Ort nicht wieder mit Namen nennt, obwohl dies wegen der bald folgenden Erwähnung des anscheinend gleichnamigen Bethania bei Jerusalem (11, 1. 18; 12, 1) unnatürlich erscheint, suchte ich bereits oben S. 117 zu erklären. Jesus nimmt dort einen auf längere Dauer berechneten Aufenthalt,[51]) wahrscheinlich mit der Absicht, dort das 3½ Monate später fallende Passa abzuwarten, das er schon zur Zeit von 7, 8 als die Stunde der Entscheidung ins Auge gefaßt hatte (oben S. 373). Wieder erlebte er, wie damals, als er nach seinem ersten Festbesuch von der Hauptstadt in die Landschaft sich zurückzog. 3, 22 ff., daß das Volk ihm zuströmte und viele an ihn gläubig wurden, was ohne Entfaltung einer Lehrtätigkeit Jesu nicht zu denken ist. Hier in Peräa trug dazu besonders bei das dort unvergessene Zeugnis des Jo über Jesus (1, 29 ff.; 3, 26. 28). Man verglich nicht nur Jo, dessen einziges Mittel der Wirkung auf das Volk das Wort gewesen war, mit dem an Taten reichen Jesus, woraus wir schließen dürfen, daß dieser auch in Peräa eine Heiltätigkeit ausübte, sondern vor allem auch das weissagende Zeugnis des Täufers mit dem persönlichen Eindruck, den man von Jesus empfing, und schöpfte aus der Übereinstimmung beider die Überzeugung, daß trotz der Verschiedenheit beider Männer eine unzerreißbare Kette göttlicher Offenbarungen von dem ersten Auftreten des Täufers bis zu den letzten Kundgebungen Jesu reiche, eine Überzeugung, die der Ev in 1, 6—3, 36 gegenüber falschen Auffassungen ihres gegenseitigen Verhältnisses in den Lesern zu bestärken bemüht war.

7. Die Auferweckung des Lazarus 11, 1—46. Während Jo über die länger andauernde Tätigkeit Jesu in Peräa mit wenigen Andeutungen hinweggeht, beginnt er ähnlich wie 3, 1 hinter 2, 23—25 mit *ἦν δέ τις ἀσθενῶν* den ausführlichen Bericht über einen in diese Zeit fallenden Zwischenfall. Wie 1, 6; 3, 1 nennt er nach der unbestimmten Einführung der Person ihren Namen; er nennt sie überhaupt mit Namen doch wohl nicht darum allein, weil in der folgenden Erzählung der Name sonst durch häufige Wiederholung umständlicher Umschreibungen hätte ersetzt werden müssen. In c. 9, 1. 17. 18. 24. 30 hatte er dies nicht lästig gefunden. Wahrscheinlich kam also hinzu, daß die Person des Lazarus den Lesern wenigstens durch Hörensagen bekannt war.[52]) Dazu stimmt es, daß Jo ihn im Unterschied von den

[51]) Besonders deutlich durch das sonst bei Jo unerhörte Imperf. *ἔμενεν* (so B, a b c e ff[2] l, *ἔμεινεν* die andern) ausgedrückt, cf 3, 22 *διέτριβεν*.

[52]) Von den Überlieferungen über Lazarus (Forsch VI, 51 f.; Rietsch, Die nachevangelischen Geschicke der bethanischen Geschwister, 1902; Baumstark, Röm. Quartalschr. XIV, 210 f.; Oriens Christ. 1902 S. 471 ff.; Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen „de bello Judaico“

zahlreichen Trägern des damals bei den Juden ziemlich gebräuchlichen Namens [53]) nach seinem Wohnort den Lazarus von Bethanien nennt, eine Ausdrucksweise,[54]) die natürlich nicht in der Heimat des betreffenden entstanden sein kann, sondern auswärts, wohin er selbst oder das Gerücht von ihm gekommen ist. Die Leser werden also nicht bloß von einem gewissen Laz., sondern von dem Lazarus von Bethanien gehört haben. Höchst auffällig aber ist, daß die Heimat des Laz. weiter noch bezeichnet wird als das Dorf der Maria und deren Schwester Martha, da es doch ebensosehr sein eigenes Dorf war, nach welchem er der Lazarus von Bethanien genannt wurde. Dies erklärt sich nur aus der Voraussetzung, daß die Leser von einem Dorf, in welchem die Schwestern Maria und Martha wohnten, gehört hatten, ohne jedoch gleichzeitig zu erfahren, daß dieses Dorf Bethanien heiße und mit dem Wohnsitz des Laz. identisch sei. Auffällig ist ferner, daß zunächst nur dies zur Ergänzung ihres bisherigen Wissens mitgeteilt wird (v. 1), und

---

des Josephus, 1906 S. 14) könnte nicht nur alt, sondern auch echt sein, daß er nach Cypern gekommen sei. Ist Jo 12, 10 wahres berichtet, so wäre sehr begreiflich, daß Lazarus bei der Verfolgung in den Tagen des Stephanus den andern Christen aus Jerusalem und Umgegend sich anschloß, die damals nach Cypern flüchteten AG 11, 19.

[53]) *Λάζαρος* cf Lc 16, 20; Jos. bell. V, 13, 7, hebr. לָעְזָר, Abkürzung von אֶלְעָזָר („Gott hat geholfen“). Von den vielen angesehenen Rabbinen dieses Namens wird Elʿasar b. Pᵉdath im jer. Talmud regelmäßig R. Lasar genannt s. Strack, Einl. in den Talmud[2] S. 90; Wettstein zu Lc 16, 20. Die Häufigkeit des Namens in späterer Zeit zeigt Niese's Index zu Josephus, bei dem er regelmäßig in der alten unverkürzten Form geschrieben ist.

[54]) Das formell gleichartige *ἐκ τῆς πόλεως Ἀ. κτλ.* 1, 44 soll erklären, daß Philippus, von den schon vorher mit Jesus in Verbindung getretenen Mitbürgern vorbereitet, dem Ruf Jesu sofort folgt. Auch die Näherbestimmung von Bethlehem 7, 42 ist nur entfernt vergleichbar; denn dort handelt es sich um David, den berühmten Ahnherrn, und um Bethlehem, den Stammsitz des Messias (Micha 5, 1; Mt 2, 1 ff. Bd I[2]), hier um zwei, abgesehen von Lc 10, 38—42 geschichtlich unberühmte Schwestern und ein außerhalb des NT's vielleicht noch im Talmud ein oder zweimal (Pesach. 53[a]; Tosefta 7, 14 Zuckerm. 71, 30 cf Neubauer, Géogr. du Talm. 149 f.) genanntes, geschichtlich aber unberühmtes Dorf. Alles Eigentümliche verwischt Ss: „Und es geschah, daß Laz. von Bethania krank war, der Bruder der Maria und der Martha“. Auch noch S[1] teilweise ebenso: „Laz. von dem Dorf Bethania, Bruder“ etc. Nur unter der unhaltbaren Voraussetzung, daß das 4. Ev ein für mit der ev Geschichte noch ganz unbekannte Leser bestimmtes, die Syn. nicht voraussetzendes Geschichtswerk sei, konnte man zu dem Urteil kommen (Blaß, Praef. XXXVI): *Inter locos pessime habitos evangelii Johannei hujus quoque capitis principium est*, und zu so gewaltsamen Tilgungen (v. 2 ganz) und Umstellungen (v. 5 vor 3), wie sie der treffliche Blaß im Texte gewagt hat. Auch Hippol., wenn anders er der Vf der Homilie in den kl. Schriften ed. Achelis p. 215 ff. ist, las v. 1. 2 (2 mit gleichgiltiger Abkürzung) wie Tschd., übergeht unter vielen anderen v. 3. 5, gibt v. 4 *ἵνα δοξασθῇ ὁ θεὸς δι᾽ αὐτῆς* etc.

dagegen das geschwisterliche Verhältnis zwischen Lazarus und den beiden Frauen erst ganz nachträglich v. 2 a. E. und alsdann immer wieder im Lauf der folgenden Erzählung zum Ausdruck kommt. Diese Sonderbarkeiten, zu welchen auch ein sehr ungeschickter Erzähler keinerlei Veranlassung gehabt haben würde, wenn er eine seinen Lesern durchaus neue Geschichte zu berichten hätte, erklären sich höchst einfach bei Vergleichung von Lc 10, 38—42. Denn dort lesen wir von einem namenlosen Dorf und von einem dort wohnhaften Schwesternpaar Martha und Maria, in deren Haus Jesus gastliche Aufnahme fand, also genau das, was Jo als bekannt voraussetzt. Was dagegen Jo wie etwas neues mitteilt, daß der Wohnsitz der Schwestern Bethanien heiße, und daß der Lazarus von Bethanien, von dem sie, wie es scheint, auch schon gehört haben, in demselben Bethanien zu Hause und ein Bruder jener beiden Schwestern war, ist wirklich etwas neues für Leser, welche die Erzählung Lc 10, 38—42 genau kannten. Will man daher nicht annehmen, daß Lc den dortigen Bericht mit allen Einzelheiten und Eigentümlichkeiten des Wortlauts aus einer älteren, uns nicht erhaltenen Schrift abgeschrieben habe, so folgt, daß sowohl Jo wie seine ersten Leser mit dem Ev des Lc bekannt waren, und daß Jo bei der Aufzeichnung von c. 11, 1 ff. jene Erzählung des Lc vor Augen oder treu im Gedächtnis gehabt hat. Lc stellt Martha voran und sagt zunächst von ihr allein, daß sie Jesum in das oder in ihr Haus aufnahm. Sie erscheint als das, was ihr aram., bei den Juden nicht ungewöhnlicher Name מָרְתָא[55]) bedeutet, als „Herrin" des Hauses und waltet als geschäftige Wirtin. Als die äußerlich mehr Hervortretende und tätig Eingreifende schildert sie auch Jo (11, 19—30. 39; 12, 2); aber 11, 1 stellt er Maria ihr voran, nennt Bethanien zunächst nach ihr und nennt Martha ihre Schwester, ebenso v. 2 Laz. ihren, nicht Marthas Bruder, und er nennt v. 45 Maria allein.[56]) Sie ist ihm offenbar die wichtigere Person. Den Grund davon erkennt man aus den Worten: „Maria aber war die, welche den Herrn mit wohlriechendem Öl gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hat" (2). Mit bezug auf den durch v. 1 vergegenwärtigten und durch die an vorstehenden Satz sich anschließende Bemerkung *ἧς ὁ ἀδελφὸς Λάζαρος ἠσθένει* wiederaufgenommenen Moment, schreibt

[55]) Belege bei Jastrow s. v. und Wettstein zu Lc 10, 38.

[56]) Die Schreibung des Namens Maria bei Jo ist nicht sicher. Stark bezeugt ist die hebr. Form *Μαριάμ* im Accus. 11, 19. 28. 31. 45, und im Anruf 20, 16; recht ansehnlich auch im Nomin. 11, 32; 20, 1. 11. 18, schwächer 11, 2; 19, 25, so gut wie nicht 11, 20. Der Gen. *τῆς Μαρίας* 11, 1 scheint ohne Variante überliefert zu sein. Auch Mt hielt die hebr. Form im Gen. für unerträglich (1, 16. 18; 2, 11), nicht im Nom. und Accus. 1, 20; 13, 55. Ich vermute, daß Jo, abgesehen von dem Gen. in 11, 1, überall *Μαριάμ* geschrieben hat.

Jo *ἦν* statt des an sich ebenso statthaften *ἐστίν*,[57]) und dagegen vom Standpunkt seiner eigenen Gegenwart *ἡ ἀλείψασα, ἐκμάξασα*, wofür vom Standpunkt der hier erzählten Geschichte etwa *ἡ μέλλουσα ἀλείφειν, ἐκμάσσειν* zu schreiben gewesen wäre. Denn die v. 2 recht umständlich erwähnte Tat der Maria ist erheblich später geschehen als das, was c. 11, 1—44 erzählt wird, und soll 12, 1—8 in ihrem geschichtlichen Zusammenhang berichtet werden. Die Erwähnung derselben 11, 2 läßt sich also nicht vergleichen mit solchen Rückweisungen auf früher Geschehenes und Erzähltes, wie 4, 46; 7, 50; 10, 40; 12, 1; 19, 29; sie hat aber nach der temporalen Form des Ausdrucks auch nicht den Sinn eines vorläufigen Hinweises auf ein zukünftiges und später zu erzählendes Ereignis (cf dagegen 6, 71; 7, 39; 11, 51; 12, 4. 33; 18, 32), sondern ist Erinnerung an ein den Lesern bekanntes, für sie wie für den Ev zur Zeit seines Schreibens der Vergangenheit angehöriges Ereignis.[58]) Was Jo ihnen neu mitteilt, ist nur dies, daß das Weib, welches, wie sie wissen, einst den Herrn gesalbt und seine Füße mit ihren Haaren getrocknet hat, Maria, die Schwester des Laz. und der Martha sei, von welcher ebenso wie von ihrem Bruder und ihrer Schwester die mit 11, 1 begonnene Erzählung handeln soll. Während wir aus v. 1 erkennen, daß die Leser von den Schwestern Maria und Martha gehört haben, ohne dabei zu erfahren, daß sie in Bethania bei Jerus. wohnten und Schwestern des Laz. waren, von dem sie doch auch schon gehört hatten, sehen wir aus v. 2, daß sie längst von einem Weibe gehört haben, welches einst Jesum gesalbt hat, aber nicht, daß dieses Weib Maria hieß und dieselbe sei mit der Schwester der Martha und des Laz. Dem hier vorausgesetzten Wissen und Nichtwissen der Leser entspricht die Erzählung Mt 26, 6—13; Mr 14, 3—9 ebenso genau,[59]) wie Lc 10, 38—42 der Ausdrucksweise in Jo 11, 1. Der Schauplatz ist nach Mt und Mr Bethanien bei Jerus., die Zeit einer der letzten Tage vor dem Tode Jesu (cf Jo 12, 1). Ein Satz wie Mt 26, 13; Mr 14, 9 konnte nicht geschrieben werden, wenn nicht zur Zeit der Abfassung dieser Bücher überall, wohin die Predigt des Ev gelangt war, also auch in den Gemeinden der Provinz Asien, für welche das 4. Ev geschrieben ist, von der Salbung in Beth. erzählt zu werden pflegte. Die Tat des Weibes war weltberühmt, es selbst war namenlos geblieben in den Büchern des Mt und des Mr wie in der von Jo bei seinen Lesern vorausgesetzten und durch 11, 2 ergänzten Überlieferung.

---

[57]) Cf 11, 18, auch den Wechsel zwischen *ἦν* und *ἐστίν* 1, 15 u. 30, oben S. 86 A 97.

[58]) Dem parenthetischen Charakter von v. 2 entspricht auch *τὸν κύριον* (nur b *Jesum*, Ss S[1] *pedes Jesu*) statt *τὸν Ἰησοῦν* s. oben S. 226 A 27.

[59]) Über die Abweichungen und das Verhältnis zu Mt 26, 6—13; Mr 14, 3—9 s. unten zu 12, 1—9.

Nach der Unterbrechung durch v. 2 wird der Faden der kaum begonnenen Erzählung durch *οὖν* wiederaufgenommen und diese weitergeführt durch Mitteilung der Botschaft, welche die Schwestern des Laz. an den in Peräa weilenden Jesus sandten, und zwar nach echt jüdischer Weise in der Form direkter Anrede Jesu seitens der Absenderinnen[60]: „Herr, siehe der, den du liebst, ist krank". Wenn die Berufung auf die persönliche Freundschaft Jesu zu Laz. von Vertraulichkeit zeugt, so die bloße Mitteilung über die Krankheit des Bruders ohne Beifügung einer bestimmten Bitte von ehrerbietigem Vertrauen (cf 2, 3, andrerseits 4, 47. 49). Jesus erwidert diese Meldung mit dem Wort, welches er also den Schwestern durch deren Boten sagen läßt: „Diese Krankheit hat nicht Tod zum Ziel,[61] sondern gereicht zur Ehre oder Verherrlichung Gottes, (und zwar so), daß der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde". Damit ist eine Betätigung Jesu an dem Kranken in sichere Aussicht gestellt, wodurch Jesus verherrlicht werden soll, was aber nicht ausschließt, sondern wie bei allen Äußerungen der Jesu verliehenen Macht vielmehr einschließt, daß eben damit die in dem Wirken Jesu sich äußernde Kraft Gottes in die Erscheinung trete und somit die Ehre Gottes gefördert werde, cf 5, 21—23; 7, 18; 8, 49; 9, 3. Da Jesus nicht wie 4, 50 mit der Zuversicht des Propheten verkündigt, daß die Krankheit bereits gebrochen sei, sondern im Gegensatz zu dem befürchteten tötlichen Ausgang der Krankheit ankündigt, daß dieser durch sein Eingreifen werde verhindert werden, konnten die anwesenden Jünger und die Schwestern, denen dies Wort überbracht wurde, es kaum anders verstehen, als daß Jesus nach Beth. reisen und den Kranken heilen werde. Daß Jesus schon in diesem Augenblick vielmehr die Erweckung des Toten bestimmt in Aussicht genommen habe, ist eine Annahme, welche alle spannenden Momente der folgenden Erzählung und besonders das Wort v. 15 zu einem inhaltlosen Schein herabsetzen würde. Wir haben kein Recht, das Wort v. 4 in engerem Sinne zu fassen, als der Wortlaut ihn an die Hand gibt. Was Jesus in diesem Augenblick weiß, sagt er auch.[62] Sein Wort würde ebensogut sich erfüllt haben, wenn er den Laz. von der Krankheit geheilt hätte, als dadurch, daß er ihn vom Tode auferweckte. Weil

---

[60] Cf 2 Sam 11, 5; Mt 11, 2 Bd I², 415 A 2; Schlatter S. 108. — Wahrscheinlich ist das Subjekt zu *ἀπέστειλαν* urspr. gar nicht ausgedrückt. Zu *αἱ ἀδελφαί* fügen DS, Sah Kopt und die meisten Lat *αὐτοῦ*, aber Sah Kopt wie auch ℵ stellen dies hinter *αὐτόν*, SsS¹ „seine zwei Schwestern", b l om. Das Bedürfnis, den sehr knappen Ausdruck zu erweitern, veranlaßte auch *τὸν Ἰησοῦν* für *αὐτόν* zu setzen D, SsS¹, b c d e l r.

[61] Cf 1 Jo 5, 16 f., dafür *εἰς θάνατον* 2 Reg 20, 1 (v. l. *ἕως θαν.*); Prov 11, 19; 12, 20.

[62] Cf oben S. 152 ff. 374 f. zu c. 2, 4; 7, 6—10.

er selbst noch nicht weiß, ob das Eine oder das Andere geschehen, oder ob in noch anderer Weise der Wille Gottes, daß diese Krankheit auf eine Verherrlichung Gottes und seines Sohnes hinauslaufe, verwirklicht werden soll, tut er vorläufig nichts, sondern bleibt zwei Tage lang an dem Ort, wo ihn die Botschaft aus Beth. erreicht hat (6); und er tut dies trotz der Liebe zu allen drei Geschwistern (5), die ihn reizen mußte, durch sofortiges Eingreifen dem Freund die peinliche Empfindung des ihm näher und näher rückenden Todes und den Schwestern die angstvolle Sorge um das Leben des Bruders zu ersparen. Der Sohn, der nichts tun kann, ohne den Willen Gottes erkannt zu haben, den er tun soll (5, 19. 30), wartet untätig auf die Kundgebung des göttlichen Willens. Nach zwei Tagen, in welchen er betend den Willen des Vaters gesucht haben muß, hat er ihn gefunden. Dies zeigt das Gespräch v. 7—16. Wenn Jesus den Jüngern seinen Entschluß, nunmehr aufzubrechen, in der Form kundtut: „Laßt uns nach Judäa ziehen“ (7)[63]) und auch die hieran festhaltenden Jünger nicht in der Vorstellung irre macht, daß es sich nicht um eine rasche Reise nach Beth. und Rückreise nach Peräa handle, sondern darum, Peräa endgiltig zu verlassen und fortan in Judäa sich aufzuhalten, so erkennt man, daß die Frage, auf welche Jesus während der zwei Tage des Wartens Antwort suchte, nicht nur den Laz. betraf, sondern auch darauf sich bezog, ob es jetzt schon an der Zeit sei, sich in die Nähe Jerusalems zu begeben, wo sein Schicksal sich erfüllen sollte. Hatte er schon seit Monaten das kommende Passa als seine Stunde erkannt (7, 8 oben S. 373), so konnte eine Reise dorthin jetzt, mehrere Wochen, vielleicht 1—3 Monate vor diesem Fest verfrüht erscheinen. Wenn er inzwischen gewiß geworden war, daß er nach Beth. reisen dürfe und solle, so war damit nicht eine Berichtigung der früheren Erkenntnis in bezug auf den Zeitpunkt seines Todes verbunden, sondern er weiß jetzt, daß er nach Bethanien reisen kann, obwohl seine Stunde noch nicht gekommen ist.[64]) Er weiß dies in dem Glauben, der sich ihm schon so manchmal bewährt hatte, und den er nun seinen Jüngern, die ihn durch Erinnerung an die Lebensgefahr, in die er jüngst noch in Jerus. geraten war, vor einem neuen Besuch Judäas meinen warnen zu sollen (8 cf. 10, 31—39), in Form eines Gleichnisses bezeugt (9. 10). Weil er weiß, daß seine Stunde noch nicht gekommen, die von Gott bestimmte Zeit seines Erdenlebens noch

[63]) *πάλιν*, von den meisten hinter *Ἰουδαίαν*, von einigen Min, a c e ff^2 r, S^1, Sah (nach Woide p. 90), Thdr graec. (auch syr., wie durchweg mit S^1) hinter *ἄγωμεν* gestellt, om. ℵ*, Ss Sd, Sah (nach Mingarelli), Chrys., daher sehr verdächtig.

[64]) Daß Jesus hieran nicht irre geworden ist, beweist, abgesehen von v. 9 f., sein abermaliger Rückzug nach Ephraim v. 54. Nochmals sei auf 2, 4 oben S. 154 verwiesen.

nicht abgelaufen ist, darum braucht er und brauchen seine Jünger nicht zu fürchten, daß ihn von ungefähr ein Unglücksfall dahinraffen oder menschliche Bosheit seinem Leben und Wirken ein Ziel setzen könne. Der Ausdruck, in welchen Jesus diesen Gedanken kleidet, beruht auf der Vergleichung seiner durch Gottes Ratschluß bestimmten Lebensdauer mit der durch die Naturordnung bestimmten Dauer des Tages.[65]) Indem er aber die Sonne und das von ihr ausströmende Tageslicht „das Licht dieser Welt" nennt, gibt er zu verstehen, daß ihm wie jedem Frommen noch eine andere Sonne, ein einer höheren Welt angehöriges Licht leuchtet, in dessen Schein man sicher wandeln kann, auch wenn es in der irdischen Welt Nacht um einen her ist. Damit kann nur Gott gemeint sein.[66]). Wenn hier durch die parabolische Einkleidung des Gedankens dieser selbst hindurchbricht, so wird von da aus auch der sonst kaum erklärliche Ausdruck *ὅτι τὸ φῶς οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ*[67]) in der Beschreibung des zur Nachtzeit Wandelnden und daher Anstoßenden und Strauchelnden (10) zu verstehen sein. In sich hat ja das Licht auch der nicht, welcher im Licht der die Erde bescheinenden Sonne wandelt, sondern hat es um sich und bei sich (cf Ps 38, 11; Ps 139, 11). In einer streng durchgeführten Allegorie würde daher die Verneinung lauten müssen: *(τὸ) φῶς οὐκ ἔστιν μετ' αὐτοῦ*, oder *οὐ βλέπει* (cf v 9) oder *οὐκ ἔχει* (cf 8, 12) *τὸ φῶς*. In sich aber hat Licht allezeit und in jeder Lebenslage der Mensch, welchem Gott vor den Augen der Seele steht, und welcher, wie Jesus, beständig „im Licht des Angesichts Gottes wandelt" (Ps 89, 16). Er mag zittern vor Schrecken oder klagen im Schmerz, aber vor einem unglücklichen Zufall fürchtet er sich nicht (cf. Ps 23, 4; 91, 1—7). Damit haben die Jünger ihre Antwort, deren Wirkung ähnlich beschämend gewesen sein mag, wie die Rüge Mt 8, 26. Sie verstummen; und erst nach einer kurzen Pause (*μετὰ τοῦτο*) hebt Jesus aufs neue an, von der beabsichtigten Reise zu reden, diesmal aber mit besonderer Beziehung auf den Fall des Laz., welcher den Entschluß, schon jetzt nach Judäa zu reisen, in ihm hervorgerufen hat. Er hat ihn nach zweitägigem Zögern in dem Bewußtsein gefaßt, daß Laz. inzwischen gestorben sei, und daß es seine Aufgabe sei, ihn wieder ins Leben zu rufen. Wenn er dies den Jüngern zunächst

[65]) Dies auch schon 9, 3, wo aber zu der anderen Vorstellung übergegangen wird, daß, solange Jesus als das Licht der Welt in der Welt lebt, für die Menschen in der Welt Tageszeit ist 9, 4 cf 12, 35. 46; 8, 12.

[66]) Cf Ps 84, 12; Jes 60, 20; Micha 7, 8; Mal 3, 20; Ps 4, 7; 27, 1; 36, 10; auch Ps 23, 4.

[67]) Die Schwierigkeit wäre beseitigt, wenn mit Dd, cod. aur., Sah (Woide p. 90) *ἐν αὐτῇ* (sc. *τῇ νυκτί*) gelesen werden dürfte. So könnte wohl auch SsS^1S^3 verstanden werden, da לליא masc. ist. — Nicht vergleichbar wäre 1 Kr 14, 11, auch wenn dort *ἐν* vor *ἐμοί* sicher wäre.

mit den Worten sagt: „Unser Freund Laz. ist entschlafen; aber ich gehe hin, ihn aufzuwecken“, so erkennt man die Absicht, die auch für die Jünger, welche an der Freundschaft zwischen Jesus und den Geschwistern von Beth. von früher her beteiligt gewesen sein müssen,[68]) schmerzliche Tatsache ihnen schonend mitzuteilen. Denn trotz der Anlehnung an alten jüdischen Sprachgebrauch [69]) war die Bezeichnung des Sterbens als eines Einschlafens und somit des Todes als eines Schlafes ein Ausdruck der Zuversicht, daß wenigstens in diesem Fall der Tod nur ein vorübergehender Zustand sei (cf. Mt 9, 24; Bd I^2, 382), daß also die schon zwei Tage vorher ausgesprochene Gewißheit (v. 4) Jesum nicht verlassen habe. Zugleich bot sich dadurch für die Tat der Auferweckung des Gestorbenen, die er jetzt ankündigt, ein Ausdruck dar, welcher sie als glaublich erscheinen lassen sollte. Es gilt ja nur, einen Schlafenden zu wecken. Der Glaube Jesu, dem nichts als unmöglich gilt, was der Vater ihn tun heißt (cf. Mr 9, 23; 11, 23), soll ansteckend wirken. Wie sehr die Jünger solcher Anregung bedürftig waren, zeigt ihre törichte Mißdeutung (12 f.), auf die sie gar nicht hätten geraten können, wenn sie das *ἐξυπνίσω αὐτόν* ebenso beachtet hätten wie das *κεκοίμηται*. Da Jesus mehr als eine Tagereise von Bethanien entfernt war,[70]) hätte der Schlaf,

[68]) Das liegt in *ὁ φίλος ἡμῶν*, cf Lc 10, 38—42. Während der letzten Woche fand Jesus mit den Aposteln regelmäßig in Bethanien sein Nachtquartier Mr 11, 11 f. 19; 13, 3; 14, 3. 13; Lc 21, 37; Jo 12, 1—9.

[69]) *κεκοίμηται* (dafür D, Lat v. 11 u. 12 *κοιμᾶται*, Ss S^1 v. 11 שְׁכַב, v. 12 דמךְ) entspricht hebr. שָׁכַב „er legte sich schlafen“, LXX regelmäßig *ἐκοιμήθη*, vom Sterben und Begrabenwerden mit *μετὰ τοῦ πατρὸς* oder *τῶν πατέρων αὐτοῦ* Gen 47, 30; 2 Sam 7, 12; 1 Reg 2, 10; 11, 21. 43 etc. Ohne dies Jes 14, 8. 18; Job 14, 12 (cf v. 10); Sir 46, 19 (frei nach dem Hebr.) *πρὸ καιροῦ κοιμήσεως αἰῶνος*, v. 20 *μετὰ τὸ ὑπνῶσαι αὐτόν* (hebr. אחרי מותו). Wo der Glaube an die Auferstehung entwickelt war, mußte diese euphemistische Bezeichnung des Sterbens und Todes bedeutungsvoller werden cf Dan 12, 2 (*πολλοὶ τῶν καθευδόντων* LXX u. Theodotion cf Mt 9, 24); 2 Mkk 12, 43—45. So aram. דמךְ in Targ. u. Midrasch häufig s. Lexx., Lightf. zu Mt 9, 24 *vulgatissimum apud eos*, Schlatter S. 109. Zahllos oft in den Grabschriften der römischen Juden *ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ*, *καλῶς κοιμοῦ μετὰ τῶν δικαίων* u. dgl. cf die Übersicht bei Berliner, Gesch. der Juden in Rom I, 72—92, auch S. 57. 114.

[70]) Von dem anfänglichen Standort des Täufers in Peräa, wo Jesus sich zur Zeit dieses Gesprächs aufhielt (10, 40; 11, 6 cf 1, 28 oben S. 115), konnte man bequem in 2 Tagen zu Fuß nach Bethanien gelangen. Zwischen der Absendung des Boten von Bethanien an Jesus und der Ankunft Jesu in Bethanien, sind also 6 Tage oder etwas weniger verstrichen: 2 Tage Reise des Boten, 2 Tage das Bleiben Jesu (v. 6), 2 Tage Reise Jesu. Sind die 4 Tage v. 17. 39 volle Tage, und ist Laz. am Tage seines Todes begraben worden, so ist sein Tod vielleicht schon vor Ankunft des Boten bei Jesus, spätestens gleichzeitig mit dieser erfolgt. Aber in das Bewußtsein Jesu ist diese Tatsache erst im Verlauf oder gegen Ende der 2 Tage des Wartens getreten. Sonst hätte die Antwort, mit welcher er den Boten heimschickt (v. 4), anders, nämlich bestimmter lauten müssen. Auch wäre

aus welchem Jesus den Laz. erwecken wollte, ein sehr tiefer sein müssen; wenn aber, wie die Jünger meinen, der Schlaf des Kranken ein Anzeichen und Anfang seiner Genesung gewesen wäre, wäre es grausam gewesen, ihn zu wecken. Jesus begnügt sich nicht damit, ihren Wahn durch die unverhohlene Erklärung „Lazarus ist gestorben“ zu zerstören (14), sondern erklärt ihnen zugleich, warum es dazu hat kommen müssen (15). An sich ist es ihm schmerzlich genug, daß der Freund gestorben ist; aber um der Jünger willen, darum nämlich, weil dies dazu dient, ihnen zum Glauben zu verhelfen,[70a]) freut er sich darüber, daß er nicht in Beth. war, als Laz. starb. Da er gleich beim Empfang der Botschaft der Erkrankung des Laz. dessen gewiß wurde, daß die Krankheit nicht im Tode endigen, sondern vielmehr durch ihn zu besserem Ziel gebracht werden solle (4), kann Jesus es nicht anders vorstellen als daß er den Tod des Laz. verhütet haben würde, wenn Gott ihn früher dorthin gesandt hätte. Darin daß es ohne sein Wissen und Wollen anders gekommen ist, erblickt er jetzt eine Fügung Gottes, deren er sich um der Jünger willen freut, weil sie ihm Gelegenheit gibt, durch eine Tat, über welche auch die Feinde staunen werden (5, 20 oben S. 290f.; 11, 45—47), den Glauben der Jünger für die Zeit zu stärken, da er selbst in Tod und Grab sinken wird. Im Gegensatz zu dem bisherigen Fernbleiben von Beth. (*ἀλλά* wie v. 11), sagt er zum Schluß, diesmal die Jünger mit sich zusammenfassend. „Aber laßt uns zu ihm (zu Laz.) ziehen“. Zu leichten Fußes sind die meisten Ausleger über die Unangemessenheit der hiedurch veranlaßten Gegenäußerung des Thomas (16) hinweggegangen, welche sich ergibt, wenn man ihn zu seinen Mitjüngern sprechen läßt: *ἄγωμεν καὶ ἡμεῖς*. Wenn Jesus v. 15, wie v. 11, etwa noch mit einem den Gegensatz zu der Abneigung der Jünger ausdrückenden *ἐγώ* gesagt hätte, daß er seinerseits entschlossen sei, nach Judäa und Beth. zu reisen, wäre ein „Laßt

---

das zweitägige Zögern ganz unveranlaßt gewesen, wenn Jesus schon damals gewußt hätte, daß Laz. tot sei und er ihn auferwecken solle. Ebenso verwerflich ist aber auch, schon wegen der angeführten Raum- und Zeitverhältnisse, die Meinung z. B. von Chrys., daß Jesus zwei Tage die Hinreise hinausgeschoben habe, um in dieser Zeit den Laz. erst sterben zu lassen. Wie unnatürlich, um nicht zu sagen, unwahr wäre dann das Wort v. 15. Anstatt zu sagen: „ich freue mich, daß ich nicht da war“, hätte er sagen müssen: „ich bin absichtlich solange ferngeblieben, damit ihr statt einer Krankenheilung das größere Wunder einer Totenerweckung erlebet“. Auch die Schwestern beschweren sich nicht darüber, daß Jesus durch sein Zögern den Tod des Bruders verschuldet habe, sondern beklagen, daß er zur Zeit der tötlichen Krankheit nicht anwesend gewesen v. 21. 32.

[70a]) Die Stellung von *ἵνα πιστεύσητε* ist nicht so anstößig, daß man die Worte mit Blaß praef. p. XXXVIII streichen dürfte. Sie exponiren das *δι' ὑμᾶς* trefflich. Auch Hippol. l. l. 218 las so.

auch uns ziehen" im Munde des Thomas wenigstens grammatisch möglich. Geschichtlich wäre es auch dann unglaublich; denn es würde ja voraussetzen, daß der ganze Jüngerkreis, in dessen Namen Petrus 6, 68 gesprochen hatte, des Gedankens fähig gewesen sei, Jesum jetzt zu verlassen und ihn allein nach Judäa und in den Tod gehen zu lassen. Nun aber hatte Jesus v. 15 wie schon v. 7 cf 14, 31 *ἄγωμεν* gesagt, hatte also als selbstverständlich vorausgesetzt, daß die Zwölf mit ihm ziehen wollen und werden. Sind diese also schon in dem *ἄγωμεν* v. 15 inbegriffen; so ist stilistisch und logisch unmöglich, daß in dem Echo aus dem Munde des Thomas durch *καὶ ἡμεῖς* dieselben Zwölf erst noch mit Jesus zusammengefaßt seien. Die irrtümliche Verbindung dieses „auch wir" mit *ἄγωμεν* mußte die trotz vereinzelten Widerspruchs [71]) herrschend gebliebene Beziehung von *μετ' αὐτοῦ* auf Jesus immer wieder empfehlen. Aber nur hinter v. 7 oder allenfalls noch hinter v. 10, nachdem von der gefahrvollen Reise Jesu nach Judäa, wo die Juden ihm nach dem Leben trachten, die Rede gewesen war, wäre der Gedanke nahegelegen, daß die Jünger, welche Jesum nicht treulos verlassen wollen, mit ihm in den Tod gehen müssen. Die Sorge, daß Jesus einem „bösen schnellen Tod" entgegengehe, ist durch v. 9—10 widerlegt und den Jüngern, wenn nicht ausgetrieben, so doch verleidet. Von v. 11 an ist davon nicht mehr die Rede, sondern nur noch von Laz. Auf ihn also muß das *μετ' αὐτοῦ*, wie das *πρὸς αὐτόν* v. 15 sich beziehen. In diesen Satz ist aber auch das mit *ἄγωμεν* unverträgliche *καὶ ἡμεῖς* zu ziehen, [72]) was ebenso sprachlich unanstößig, [73]) wie sachlich angemessen ist. Thomas eignet sich das letzte Wort Jesu an, aber nicht in dem Glauben, in welchem Jesus es gesprochen hatte, daß er den Laz. aus dem Todesschlaf wecken werde, sondern in trotzigem Unglauben: „Laßt uns (zu

[71]) Schon Grotius hat *μετ' αὐτοῦ* auf Laz. bezogen. Chrys. (nach mehreren Hss bei Matthaei p. 200), dem Blaß folgt, om. *μετ' αὐτοῦ*, K *Π* u. a. dafür *σὺν αὐτῷ*.

[72]) Dies gezeigt und gründlich bewiesen zu haben, ist das Verdienst von W. Bleibtreu in der Zeitschrift „Halte, was du hast" Bd. XXIII (1900) S. 297 f. Die Einbeziehung von *καὶ ἡμεῖς* in den Finalsatz findet sich schon bei Chrys., welcher wohl nur in freier Wiedergabe des ihm vorliegenden Textes schreibt *ἵνα καὶ ἡμεῖς ἀποθάνωμεν* (wahrscheinlich ohne *μετ' αὐτοῦ* s. vorige Anm.), was Blaß in den Text genommen hat. Nonnus ließ *καὶ ἡμεῖς* unausgedrückt, Ss und wenige Lat om. *ἵνα*, c Aug. dafür *et*.

[73]) Jo, der überhaupt die Voranstellung eines betonten Satzteils vor die Konjunktion liebt (s. oben S. 405 zu 8, 25), macht mit *ἵνα* keine Ausnahme cf 13, 29 *τοῖς πτωχοῖς ἵνα τι δῷ*. Ap 13, 13 v. l. *πῦρ ἵνα*. Öfter bei Pl: Gl 2, 10; 1 Kr 7, 29; 2 Kr 2, 4. 5 (Einl I², 246 A 6); Kl 4, 16. — Daß *ἀποθανεῖν μετά τινος* keineswegs die Gleichzeitigkeit des Sterbens behauptet, lehren alle jene Stellen des AT's, wo von *κοιμᾶσθαι μετὰ τῶν πατέρων* (s. oben S. 472 A 69), und die ntl, wo von *συναποθνήσκειν, συσταυροῦσθαι, συμπάσχειν, συνταφῆναι* mit Christus die Rede ist Rm 6, 4. 6 8, 17; Gl 2, 19; Kl 2, 12; 2 Tm 2, 11.

Laz.) hinziehn, daß auch wir mit Laz. und wie Laz. sterben." Dem Seherblick des Meisters, welcher auf weite Entfernung den Tod des Laz. erkannt hat, mißtraut er nicht; aber daß er einen Toten, der mehrere Tage im Grabe liegen muß, ehe Jesus zu ihm kommen kann, ins Leben zurückrufen werde, ist ihm unglaublich. Wenn er aber den Freund nicht vor dem Tod hat bewahren können (cf v. 37), so können weder die hohen Worte, die er gesprochen (3, 15f.; 5, 21—29; 8, 51), noch Taten wie die, welche er in Galiläa an eben erst Verschiedenen getan hat (Mt 9, 18–25; Lc 7, 11—17), diesen Jünger über die Tatsache hinwegtäuschen, daß es ihm und seinen Genossen ebenso gehen wird, wie dem Freund in Bethanien. Der Tod bleibt der Herr über alle; der Weltlauf bleibt unverändert. Wenn Jo hier, wo er ein erstes Wort seines Mitjüngers Thomas berichtet, und dann wieder 20, 24 (cf auch 21, 2), wo er zu berichten hat, daß Thomas dem Zeugnis von der Auferstehung des begrabenen Jesus ebenso trotzig den Glauben versagt, wie hier der Vorhersagung Jesu von der Auferweckung des begrabenen Laz., seinen jüdischen Namen ins Griechische übersetzt,[74]) so muß er den Wortsinn desselben als einen bedeutsamen Ausdruck für den Charakter oder doch für die religiöse Haltung des Thomas ansehen. Hinter Worten, die wie Äußerungen mannhaften Trotzes klingen (auch 14, 5), verbirgt sich eine zwiespältige Seele, die schwer zu entschiedenem Glauben kommt.

---

[74]) Hebr. תְּאוֹם, im AT nur im Plur. תְּאוֹמִים Gen 38, 27 oder תּוֹמִים Gen 25, 24 Zwillinge, aram. (syr.) תְּאֹמָא. Als Eigenname bei den Juden m. W. außer dem NT nicht nachgewiesen, in SsScS¹ überall תאומא geschrieben. Die Übersetzung durch *Δίδυμος*, von Ss nicht ausgedrückt, von S¹S³ durch „תאומא, der genannt wird תאמא“ *Δίδυμος* ist zwar ein nicht ungewöhnlicher Eigenname (z. B. des alex. Grammatikers und des alex. Theologen, D. des Blinden, aber auch schon in viel früherer Zeit); daß aber der Apostel Thomas von den griech. Christen Didymus genannt worden sei, wie Kephas Petrus, ist angesichts der 4 Apostelkataloge des NT's, der Aufzählung des Papias (Eus. h. e. III, 39, 4), der Thomasakten etc. unglaublich. Die Beifügung der griech. Übersetzung Jo 11, 16; 20, 24; 21, 2 läßt sich daher nicht mit Jo 1, 42 vergleichen, dem einzigen sonstigen Fall, wo Jo einen semitischen Personnamen übersetzt (nicht Johannes, Nathanael, Joseph, Judas, Lazarus, Maria, Martha, Kajaphas). Die Übersetzung von Thomas in den inhaltlich verwandten Erzählungen 11, 16; 20, 24 ist also nicht äußerlich geschichtlich, sondern so wie oben aus dem Wortsinn zu erklären, wie etwa bei Siloam 9, 7. Nun bedeutet der Stamm תאם nicht bloß *geminus*, sondern auch *duplex*, und das Verbum im Hiphil (sich) verdoppeln, in den passiven Formen zwischen zwei gestellt sein oder werden, gespalten, getrennt sein. Jo verbindet also mit dem Namen Thomas die sonst durch *δίψυχος* (Jk 1, 8; 4, 8), *διστάζειν* (Mt 14, 31; 28, 17) *διακρινόμενος* (Jk 1, 6; Rm 4, 20; 14, 23) ausgedrückte Vorstellung vom Zweifler. Daß Jo an der modernen Glorifikation des Thomas unschuldig ist, hat Bleibtreu a. a. O. trefflich gezeigt. Unaufrichtig ist Thomas allerdings nicht; aber der Typus des aufrichtigen Israeliten ist nicht er, sondern

Über die Reise nach Beth. hinweggehend berichtet Jo, daß Jesus bei seiner Ankunft Laz. als eine seit 4 Tagen im Grabe ruhende Leiche vorfand (17). Die Entfernung Beth.'s von Jerus. wird angegeben (18), um den mit den örtlichen Verhältnissen nicht genau bekannten Lesern verständlich zu machen, daß von der nur 15 Stadien [75]) entfernten Hauptstadt viele Bekannte zur Bezeugung ihres Beileids im Hause der Geschwister erschienen waren (19), welche auch im weiteren Verlauf der Erzählung wiederholt zu erwähnen waren (31. 33. 36. 42. 45). Die LA *Ἱεροσολύμων* statt *Ἰουδαίων* (19) kann wegen ihrer ganz vereinzelten Bezeugung [76]) zwar nicht als ursprünglich gelten, trifft aber die Meinung des Ev (cf 12, 9—11). Es sind nicht die Nachbarn oder Einwohner des Dorfs, sondern eigens zu diesem Zweck von Jerusalem nach Beth. gekommene Leute, die in ansehnlicher Zahl im Trauerhaus sich eingefunden haben. Als Juden werden sie 5 mal bezeichnet, um zu sagen, daß sie nicht zum Jüngerkreis gehörten. Einige von ihnen haben Beziehungen zu den Pharisäern (46). Sie darum für Feinde Jesu und ihre tröstenden Worte (*παραμυθεῖσθαι* 19. 31) und Tränen (33), sowie ihr Äußerungen über die Liebe Jesus zu Laz. (36 f.) für eitel Heuchelei zu halten, ist geschmacklose Insinuation. Die große Zahl [77]) der zur Beileidsbezeugung von Jerus. herübergekommenen Besucher bestätigt nur den Eindruck, den wir auch aus Lc 10, 38—42 und Jo 12, 3. 5 gewinnen, daß das Haus der Geschwister ein ansehnliches und wohlhabendes war. Auf die Meldung, daß Jesus dem Dorf sich nähere, welche ein der Reisegesellschaft voraneilender Begleiter Jesu in das Trauerhaus gebracht haben mag, eilt Martha ihm entgegen, während Maria zurückbleibt (20). Aus v. 28 (*λάθρᾳ*) muß man schließen, daß Martha es peinlich findet, bei der ersten Begegnung mit Jesus die vielen, nicht zur Jüngerschaft gehörigen Besucher zu Zeugen zu haben. Während sie ihrem Schmerz über die Vereitelung ihrer Hoffnung

---

Nathanael (1, 47 oben S. 137). — Über die wahrscheinlich vom Vf der Thomasakten erfundene, bei den Syrern herrschend gewordene Identifikation des Thomas mit Judas, dem Bruder, nach ursprünglicher Auffassung sogar Zwillingsbruder Jesu cf Forsch VI, 346 ff.

[75]) 15 Stadien = 2¾ km = nicht ganz 2 röm. M. (1 r. M. = 8 Stadien); die Peregr. Silviae (Geyer p. 82, 4): *forsitan secundo miliario a civitate.* Lc gibt als Entfernung des Ölbergs d. h. des Gipfels desselben AG 1, 12 einen Sabbathweg, Jos. bell. V, 2, 3 dafür 6 Stadien (= 1 Sabbathweg nach Epiph. haer. 66, 82); der Pilger von Bordeaux (Geyer p. 23, 18) von einem Gipfel des Ölbergs bis Bethanien 1½ röm. M. — Bethanien, heute bei den Eingeborenen *el-'Azarieh* (= *Lazarium* Geyer 82, 2 ff.), lag und liegt auf einem südöstlichen Ausläufer des Ölbergs. Über *ἦν* v. 18, statt dessen auch *ἐστίν* stehen könnte, s. oben S. 278 zu 5, 2.

[76]) So m. W. nur D d, nicht Ss.

[77]) Der *ὄχλος* am Grabe v. 42 ist nicht identisch mit den *πολλοί* v. 19, sondern umfaßt ohne Frage außerdem auch viele Einwohner von Bethanien cf Mt 9, 23.

auf eine Bewahrung des Bruders vor dem Tode nur durch die Klage Ausdruck gibt: „wenn du hier gewesen wärest, wäre mein Bruder nicht gestorben“ (21 s. oben S. 473 A 70 a. E.), spricht sie sofort ihre zuversichtliche Überzeugung aus, daß auch jetzt noch Gott alles, was Jesus von ihm erbitten werde, ihm gewähren werde (22). Ohne eine förmliche Bitte oder auch nur Erwartung auszusprechen, verhehlt sie doch nicht die Hoffnung, daß Jesus auch jetzt noch das über ihr Haus hereingebrochene Unglück wenden, also den Toten erwecken werde. Das Wort von v. 4, welches der nach Bethanien zurückkehrende Bote ihr überbracht haben muß, gab ihr ein Recht dazu, und der Glaube an die nie versagende Wirkung des Gebetes Jesu (cf 42) und wohl auch die Kunde von Taten, die in Galiläa geschehen waren (Lc 7, 11—15; 8, 49—55) machten ihr das möglich. Da nun Jesus nicht mit der Zusicherung antwortet, daß er tuen werde, was sie wünscht und in ihrem grenzenlosen Vertrauen für möglich hält, sondern, ohne von seiner Absicht persönlichen Eingreifens (cf dagegen 11) auch nur eine Andeutung zu machen, sagt: „auferstehen wird dein Bruder“ (23), glaubte sie dies als eine Ablehnung ihres halb verschwiegenen Wunsches und als einen wenig tröstlichen Hinweis auf die allgemeine Totenauferstehung am letzten Tage verstehen zu sollen (24).[78] Von der fernen Zukunft ruft Jesus sie zur Gegenwart und zu sich dem Gegenwärtigen zurück mit dem Wort: „Ich bin die Auferstehung und das Leben“ (25). In und mit seiner Person ist die Möglichkeit und die Bürgschaft der Auferstehung Toter gegeben, weil in ihm das dem Tod in jedem Sinn dieses Wortes überlegene Leben vorhanden ist (cf 5, 26; 6, 57). Anstatt nun aber hieran die Ankündigung zu schließen, daß er diese große Selbstaussage alsbald an Laz. wahr machen werde, zieht er Folgerungen aus ihr, die von größerer und allgemeinerer Bedeutung sind, als die Frage, ob Laz. noch einmal in das sterbliche Leben zurückkehren soll. Die Lebenden sollen wissen, daß wenn sie an Jesus glauben, sie auch im Fall ihres Sterbens am Leben bleiben werden, und daß jeder, der in diesem Leben stehend an Jesus glaubt, in Ewigkeit nicht sterben wird (25[b]. 26, cf 8, 51). Das sich persönlich anzueignen, wird Martha durch die Frage aufgefordert, ob sie dies glaube. Wenn sie sich dazu erheben kann, wird sie den Tod ihres mit Jesus durch Freundschaft verbundenen, also gewiß auch im Glauben an ihn entschlafenen Bruders nicht als ein unerträgliches Unglück betrachten: denn er lebt, obwohl er gestorben ist, und er lebt ein ewiges Leben. Auch durch diese Worte fühlt Martha sich nur aufs neue zur Resignation aufgefordert. Sie beantwortet die Frage, ob sie dies glaube, zwar mit einem „ja, Herr“. Aber das allgemeine

[78]) Ansprechend, aber nur ganz vereinzelt bezeugt ist doppeltes οἶδα (nur L) und Auslassung von ἀναστήσεται (nur Ss).

Bekenntnis zu Jesus als dem Messias, welches sie hieran anschließt (27), zeigt, daß sie zwar an ihrem Vertrauen zu Jesus festhält, aber den Trost, den er ihr geboten, sich nicht zu Herzen genommen hat. Daß Jesus während dieses Gesprächs an einer Stelle seines Weges, jedenfalls noch außerhalb des Dorfes stehen oder sitzen geblieben ist, und Martha mit dem Auftrag, ihre Schwester zu ihm zu rufen, heimgeschickt hat, erfahren wir erst aus der Erzählung von der Ausführung dieses Auftrags (28—30). Heimlich, wie Martha ihrer Schwester den Wunsch Jesu zugeflüstert hat, verläßt auch Maria das Gemach, in dem sie von den Besuchern aus Jerus. umgeben gesessen hat, ohne zu sagen, wohin und warum sie davoneile, so daß diese in der Meinung, sie wolle sich am Grab des Laz. noch einmal ausweinen, ihr nachgehen (31). Sowie Maria Jesum erblickt, fällt sie ihm zu Füßen, was von Martha v. 21 nicht berichtet war, spricht aber ihren Schmerz mit denselben Worten aus wie jene (32). Die Schwestern werden eben diese Worte, wie Frauen zu tun pflegen, in den 4 Tagen seit dem Tode des Bruders oftmals zu einander gesprochen haben. Zugleich bricht Maria in lautes Weinen [79]) aus und mit ihr die fremden Besucher, die sie inzwischen erreicht haben. Dieser Anblick versetzt Jesum in die starke Gemütsbewegung, welche durch *ἐνεβριμήσατο τῷ πνεύματι καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν* beschrieben wird (33). Da zu *ἐμβρ.*[80]) hier und v. 38 kein Dativ der Person hinzutritt, kann schon darum nicht gemeint sein, daß Jesus die Wehklagenden mit heftigem Wort angefahren und ihnen das Klagen untersagt habe. Ebensowenig kann natürlich *τῷ πνεύματι* den eigenen schmerzlichen Affekt Jesu bezeichnen, welchen er heftig bekämpft hätte.[81]) Es

---

[79]) So ist *κλαίειν* (33) im Unterschied von *δακρύειν* (35) zu verstehen cf 16, 20; 20, 11. 13. 15. Dagegen spricht nicht *εἶδεν*, denn *ἤκουσεν* wäre nur dann natürlich, wenn Jesus sie nicht auch weinen gesehen hätte. — Statt *συνελθόντας* gibt nur Ol *ἀδελφούς* „die ihr in der Gesinnung verwandten (?) Juden.

[80]) Über *ἐμβριμᾶσθαι* s. Bd I², 384 A 75. Für Jo 11, 33 ist *ἐνεβριμήσατο* fast ausschließlich, 11, 38 *ἐμβριμώμενος* überwiegend bezeugt. Nach letzterer Form ist also erstere (cf Mr 1, 43; Mt 9, 30 mit v. l. — *ήθη*, Mr 14, 5 — *ῶντο* überwiegend bezeugt) auf die klass. Form — *ᾶσθαι* (nicht — *εῖσθαι*) zurückzuführen, dagegen die Variante — *ούμενος* (v. 33 mit *ὡς* davor D, 38 ℵ A U, cf Mr 14, 5 v. l. — *οῦντο*) auf die gleichfalls klass. Form — *οῦσθαι*. Die LA *ἐβριμήσατο* (ℵ* A) entstand wohl daher, daß man in Erinnerung an die synopt. Stellen und sonstigen Sprachgebrauch einen Dat. pers. vermißte, auf welchen *ἐν* — sich beziehen könnte. Eigentümlich auch Ss: „er erglühte in sich selbst (wörtl. in seiner Seele) und erzürnte sich in seinem Geist".

[81]) So Orig. frg. 84 p. 549, der v. 33 eine in die Erscheinung tretende, 38 eine innerlich bleibende, beidemale aber gegen *τὸ πάθος* gerichtete Zornesbewegung fand; Chrys. ohne solche Unterscheidung sonst ebenso. In der richtigen Erwägung, daß der Seelenschmerz vielmehr Sache des schwachen Fleisches sei, versuchte Cyr. es mit der Erklärung, daß Jesus

ist vielmehr ein stärkster Affekt Jesu beschrieben. Durch *τῷ πνεύματι,* dessen Artikel ebensowenig wie das Fehlen einer Präposition übersehen sein will, wird nicht, wie wenn es mit *ἐν πνεύματι* völlig gleichbedeutend wäre (cf 4, 23 f.), das unsichtbare Innenleben als die Sphäre bezeichnet, in welcher die zornige Willensbewegung vor sich ging, eine Auffassung, welche auch nicht durch Vergleichung mit dem *πάλιν ἐμβριμώμενος ἐν ἑαυτῷ* (38) begründet werden kann. Denn so gewiß es sich dort um eine Wiederholung der wesentlich gleichen Gemütsbewung handelt, wie hier, folgt doch daraus nicht, daß an beiden Stellen von derselben ganz das Gleiche, sondern nur, daß nichts widersprechendes von ihr gesagt sei. Durch *τῷ πνεύματι* (cf 13, 21; 1 Kr 14, 15) wird ausgedrückt, daß der Geist schlechthin, d. h. der Geist Gottes, welcher seit der Taufe Jesu zu allem beruflichen Handeln, den Antrieb gab (1, 33), und welchen er selbst im Gegensatz zum Fleisch die lebendigmachende Kraft genannt hatte (6, 63 cf 3, 6), als die treibende Kraft bezeichnet, welche die zornige Aufwallung seines Gemütes bewirkte und seinen Willen in eine entsprechende Bewegung versetzte. Nicht dem schwachen Fleisch zahlt er seinen Tribut, indem er vom Zorn ergriffen oder gar von Rührung übermannt wird, sondern der starke und Kraft verleihende Geist erregt ihn so, daß er aufbegehrt gegen das, was nicht sein soll. Damit ist schon halb vorweggenommen, was erst *καὶ ἐτάραξεν ἑαυτόν* deutlich und nachdrücklich ausspricht. Es ist nicht ein leidentlicher Zustand, in welchen Jesus durch die überwältigende Macht sei es der menschlichen Natur (cf 12, 27), sei es des göttlichen Geistes versetzt wird, sondern er versetzt sich selbst in heftige Bewegung. Der Trieb des Geistes, der ihn ergriffen hat, setzt sich um in den Inhalt seines Willens und in sein bewußtes Handeln, wozu er mit der Frage übergeht: „wo habt ihr ihn niedergelegt" (34)? Im Gegensatz dazu, daß in anderen Fällen eine zornige Aufwallung in heftigen Worten oder Taten sich äußert, kann von diesem ersten *ἐμβριμᾶσθαι* sogut wie von dem zweiten auf dem Wege zum Grabe gesagt werden, daß es im Innern Jesu vor sich ging (38 *ἐν ἑαυτῷ*). Damit ist aber nicht gesagt, daß kein Mensch etwas davon gemerkt habe, in welchem Fall Jo es auch nicht erzählt haben würde. Die starken Ausdrücke setzen vielmehr voraus, daß die innere Erregung sich in Mienen und Körperhaltung, in aufsteigender Röte oder auch plötzlichem Erbleichen des Gesichts,

in Kraft des hl. Geistes sein Fleisch rauh angefahren habe, stellt aber daneben als zweite Möglichkeit (II, 281, 15 ff.), daß er seinem eigenen Geist den Befehl gegeben habe, den Tod niederzuringen und den Laz. zu erwecken. — Besser verstanden die lat. Übersetzer: *fremuit* (e a Vulg, *infremuit* b ff^2 l r δ) *spiritu* (nur wenige wie a r *in spiritu*), also ganz anders wie Mt 9, 30; Mr 1, 43 (*comminatus est illis*, *ci*). Der starke Ausdruck ist übel abgeschwächt in D: *ἐταράχθη τῷ πνεύματι ὡς ἐμβριμούμενος.*

auch wohl in einem hörbaren Stöhnen und einem sichtbaren Zusammenraffen der Glieder sich gezeigt hat. Diese zornige Erregung Jesus richtet sich aber selbstverständlich nicht gegen das Weinen der Maria und das Mitweinen ihrer teilnahmsvollen Begleiter, welches Jo durch nichts von dem ihrigen unterscheidet, sondern die Macht des Todes, welcher das befreundete Haus mit solchem Jammer erfüllt hat, jetzt aber durch Jesus gebrochen werden soll. Dazu rafft er sich auf. Gewiß liegt tiefes Mitgefühl mit den in tiefes Leid versetzten Schwestern des Laz. zugrunde, verschärft durch den Schmerz, welchen die ersten Worte der Beiden ihm verursachen mußten (21. 32), indem sie ihn daran erinnerten, daß er selbst durch Gottes Fügung verhindert worden war, rechtzeitig helfend einzugreifen (oben S. 473). Eigener Schmerz und inniges Mitleid mit den Trauernden tritt auch sofort in die Erscheinung, indem Jesu auf dem Wege zum Grabe Tränen über die Wangen rollen (35 s. oben A 79). Als ein Zeichen seiner großen Liebe zu Laz. würdigen dies auch die Juden (36). Da aber einige von ihnen in Erinnerung an die Heilung des Blinden am letzten Hüttenfeste (c. 9) fragen: ob Jesus denn nicht im Stande gewesen sei, den Tod des Freundes zu verhüten (37), und dadurch aufs neue ihm fühlbar machen, daß er seine Macht nicht hat gebrauchen dürfen und somit selber dem Tode seinen vorläufigen Sieg bereitet hat, da macht die weichere Empfindung des Schmerzes und des Mitgefühls mit den Trauernden aufs neue der zornigen Aufwallung gegen den Feind des Lebens [82]) und dem starken Willen zur Tat Platz. Den wesentlichen Inhalt dieser Gemütsbewegungen läßt v. 41 uns erraten. Jesus kann nur gebetet haben, daß nun endlich Gott ihn die Tat tun lasse, die schon bei der ersten Nachricht von der Erkrankung des Laz. in unbestimmtem Umriß ihm vorschwebte (4) und dann, als der Eintritt des Todes ihm bewußt wurde, die bestimmte Gestalt einer Auferweckung aus dem Todesschlaf annahm (11. 15). In solcher Gemütsverfassung, also auch in beständigem Gebet begriffen, kommt er am Grabe an, das in den Fels gehauen und mit einer Steinplatte verschlossen war (38). Da er befiehlt, den Stein fortzunehmen, erhebt Martha Einspruch dagegen, und zwar, wie die sonst überflüssigen Worte *ἡ ἀδελφὴ τοῦ τετελευτηκότος* vor dem Namen sagen, in schwesterlicher Empfindung und weiblichem Grauen vor dem Bild der Verwesung, welches wie sie bestimmt erwartet, dadurch ans Licht kommen werde. „Herr,

[82]) Da Jesus unbeschadet seines Glaubens an die alles umfassende Vorsehung und Weltregierung Gottes alle Krankheit, nicht nur die Besessenheit, als eine Wirkung Satans betrachtete (Lc 13, 16; 10, 19: cf AG 10, 38; 2 Kr 12, 7) und diesen als den Anstifter nicht nur einzelner Mordtaten, sondern des Sterbens der Menschen überhaupt ansah (Jo 8, 44), so geht Hb 2, 14 nicht über den Anschauungskreis Jesu hinaus.

sagt sie in ihrer Lebhaftigkeit, er riecht schon; denn er ist ein viertägiger" d. h. seit 4 Tagen eine Leiche.[83]) Dadurch wird bestätigt, daß sie durch das Gespräch v. 23—27 nicht von ihrem Glauben an die Möglichkeit einer Auferweckung des Laz. durch Jesus zu gläubiger Hoffnung auf dieselbe weitergeführt, sondern zu dumpfer Resignation gebracht worden ist. Darum mußte sie es als eine ernste, wenn auch in milder Form ausgesprochene Rüge empfinden, wenn Jesus ihr erwiderte: „Sagte ich dir nicht, daß, wenn du glaubest, du die Herrlichkeit Gottes sehen werdest" (40)? In dem Zwiegespräch v. 21—27 ist nichts dieser Berufung auf ein früher gesprochenes Wort Jesu auch nur ähnliches enthalten. Wohl aber hatte Jesus bei Empfang der Botschaft von der Erkrankung des Laz. in sichere Aussicht gestellt, daß das Endziel dieser Krankheit eine Verherrlichung Gottes durch ihn sein werde (4). Indem er dies im Beisein des Boten von Bethanien sagte, beauftragte er diesen auch, dies sein Wort den Schwestern als Antwort auf ihre Meldung zu überbringen. Da aber die durch die Taten Jesu in die Erscheinung tretende Herrlichkeit Gottes und seines Sohnes nur der Glaubende zu sehen bekommt (2, 11; 6, 26 oben S. 327), war damit auch gesagt, daß Martha und Maria nur unter der Bedingung des Glaubens die Herrlichkeit Gottes an dem totkranken und nun gestorbenen Bruder sich offenbaren sehen werden. Daß dies Wort nicht der Martha allein, sondern auch der Maria und den Jüngern, die es unmittelbar aus dem Munde Jesu vernahmen, gesagt war, blieb hier außer Betracht, wo Jesus einer entschiedenen Äußerung des Unglaubens nur der Martha entgegenzutreten hatte.[84]) Martha und alle, die ihrem Protest gegen die Öffnung des Grabes sich hätten anschließen mögen, sind zum Schweigen gebracht. Man hebt den Stein hinweg; Jesus aber erhebt seinen Blick betend zum Himmel (cf 17, 1), diesmal nicht, oder jetzt nicht mehr, um die Hilfe Gottes oder den Beistand der himmlischen Kräfte (1, 51) oder Kraft für sich selbst zu erflehen (cf Mr 7, 34), sondern um dem Vater dafür zu danken, daß er sein Gebet erhört hat. Er spricht die Danksagung mit hörbarer Stimme, was er gleichfalls allen vernehmlich sagt, mit Rücksicht auf die umherstehende Menge. Alle Anwesenden sollen hören, daß die Tat, die er zu tun im Begriff steht, wie alle ähnlichen Taten, eine Gebetserhörung ist. Damit

---

[83]) Ss und Min 69 bieten ἴδε statt ἤδη; Ss verfährt aber sehr frei: „es sagte ihm Martha (om. wie b c e ff[2] l „die Schwester des Gestorbenen"): wie sollen sie den Stein wegnehmen; denn er stinkt, weil er 4 Tage hat". D d om. γάρ hinter τεταρταῖος, was die Rede sehr belebt, cf v. 28 *adest, vocat te* in vielen Hss. der Vulg.

[84]) In der Sache richtig, wenn auch sehr frei in der Form läßt Hippolyt in der schon erwähnten Rede p. 219 Jesum zu beiden Schwestern gesagt haben: πιστεύσατε καὶ ὄψεσθε τὴν δόξαν τοῦ θεοῦ. Cf übrigens oben S. 469 zu v. 4.

sie aber nicht denken, er habe bis dahin mit dem Zweifel an der Erhörung seines Gebetes zu kämpfen gehabt, bezeugt er auch, daß er während seines vorangegangenen Betens von vornherein von dem Bewußtsein erfüllt gewesen sei,[85]) daß der Vater ihn jederzeit und allemal, wenn er ihn um etwas bittet, erhöre. Obwohl er den Willen Gottes in bezug auf das Wie und das Wann seines Handelns im Gebet zu suchen gehabt hat, hat ihn die Gewißheit, die er gleich bei Empfang der Botschaft aus Bethanien aussprach (v. 4 cf 40 oben S. 469 f.), nicht verlassen. Also das in unerschüttertem Glauben an den Vater gerichtete Gebet gibt ihm die Macht, auch den Toten ins Leben zurückzurufen. Die Fernerstehenden, welche die Tat nicht nur sehen, sondern sie auch im Lichte des vorangeschickten Wortes ansehen, können und sollen dadurch zu dem Glauben gebracht werden, daß der Vater Jesum gesandt hat. Mehr als dies folgt in der Tat nicht aus dem, was sie jetzt hören und sehen; denn auch Elia und Elisa haben gleiches vollbracht.[86]) Es folgt aber auch nicht weniger daraus (3, 2; 5, 36; 9, 30—33), und dies ist genug; denn es ist der grundlegende Anfang alles Glaubens und Erkennens, zu welchem Jesus durch Wort und Tat sein Volk führen wollte. Während das Dankgebet (41. 42) von ruhiger Siegesgewißheit zeugt, kommt die gewaltige Erregung, in welcher Jesus zum Grabe gekommen war, doch noch einmal zum Ausdruck in dem Kraftaufwand, mit welchem er nun wie mit Donnerstimme ruft:[87]) „Lazarus, (komm) hieher! heraus (aus dem Grabe)!" Als der Totgewesene, die Füße und Hände mit Binden[88]) umwickelt und das Gesicht mit einem sogen. Schweißtuch verbunden, heraustrat, bedurften die Anwesenden,[89]) die von Staunen und Schrecken gelähmt ihren Augen nicht getraut haben mögen, der Aufforderung

---

[85]) Dies liegt in *ᾔδειν* (cf 6, 6. 64 und *οὐκ ᾔδειν* 1, 31. 33) statt *οἶδα*. — Daß Jesus den *ὄχλος* nicht anredet, sondern von ihm redet, ist natürlich im Gebet, der an Gott gerichteten Rede.

[86]) 1 Reg 17, 17—24; 2 Reg 4, 18—37; dazu die Verheißungen an die Jünger Mt 17, 20; 21, 21 f.; Jo 14, 12, cf auch Jk 5, 14—18.

[87]) *κραυγάζειν*, hier noch durch *φωνῇ μεγάλῃ* verstärkt (cf Ap 14, 18; Mr 1, 26), „laut schreien", von gleichzeitig schreienden Volkshaufen Jo 12, 13; 18, 40; 19, 6. 12. 15, nie sonst von Jesus (Mt 12, 19 *οὐ κραυγάσει*, cf jedoch Hb 5, 7), wohl dagegen *κράζειν* Jo 7, 28. 37; 12, 44; Mt 27, 50.

[88]) *κειρίαι* Prov 7, 16 LXX, *funes* Vulg., wohl wie klassisch = Bettgurten; für dasselbe מרבדים Prov 31, 22 LXX *χλαῖναι*. S. übrigens Wettstein z. St.

[89]) *αὐτοῖς* hat keine deutliche Unterlage im vorigen, daher om. Ss, a r; dafür *discipulis suis* e. Orig. dachte an die Engel. Es wird wie zu v. 34. 39, wo die Angeredeten gar nicht bezeichnet sind, an die Anwesenden überhaupt oder die Nächststehenden zu denken sein. Cf auch das *αὐτοῖς* 8, 12. — Die allegorische Deutung des *λύσατε αὐτὸν κτλ.*, die schon bei Orig. tom. 28, 7 beginnt, erreicht ihren Gipfel in Augustin's berühmt gewordener Zusammenstellung der 3 Toten, die Jesus auferweckt cf Forsch III, 265 (cf S. 261 a. E. u. II, 68).

Jesu, ihn von diesen Hemmnissen zu befreien und ihm dadurch die freie Bewegung eines Lebendigen zu ermöglichen. Jesus hat sein Wort 5, 25 nach seinem vollen Sinn wahrgemacht (s. oben S. 297), und die Wirkung ist groß. Abgesehen von der selbstverständlichen Widerlegung der Zweifel eines Thomas und einer Martha, können sämtliche Zeugen der Tat ihm den Glauben nicht mehr verweigern. So nämlich ist es zu verstehen, wenn das artikellose *πολλοὶ ἐκ τῶν Ἰουδαίων*, welches v. 19 ebenso zu lesen war, nachträglich durch *οἱ ἐλθόντες κτλ.* näherbestimmt wird (45).[90] Eben dadurch sind sie als dieselben Personen bezeichnet, von welchen v. 19 eben das erzählt war, was hier zu ihrer Kennzeichnung dient. Die Aufrichtigkeit des Glaubens aller dieser Leute anzuzweifeln ist ebenso unveranlaßt, als die Verdächtigung ihrer Tränen (33) und ihrer Äußerungen über Jesus (36 f.). Eine unerfreuliche Ausnahme bilden auch nicht diejenigen von ihnen, welche den Pharisäern von der Tat Jesu Mitteilung machten (46). Dies als eine Denunziation aufzufassen, geht um so weniger an, da in diesem Fall der Tat auch nicht einmal der Schein einer Gesetzesübertretung angeheftet werden konnte.[91] Die mit den Geschwistern von Bethanien befreundeten Jerusalemer, welche mit den Weinenden geweint hatten, müssen sich auch mit den durch Jesu Tat Hocherfreuten gefreut haben; und wenn einige von ihnen, die persönliche Beziehungen zu angesehenen Pharis. hatten, diesen von dem staunenswerten Ereignis, das sie miterlebt hatten, erzählten, kann dies nur in der Meinung geschehen sein, daß die Phar. dadurch bewogen werden könnten, ihre feindselige Haltung gegen Jesus aufzugeben und den Glauben an Jesus, der die Berichterstatter erfüllte, zu dem ihrigen zu machen.[92]

8. Die Entscheidung des Synedriums und der letzte Rückzug Jesu 11, 47—57. Großen Eindruck hat die Meldung von der Auferweckung des Laz. auch auf die Phar. gemacht; denn die Anknüpfung von v. 47 (*οὖν*) an v. 46 läßt keinen Zweifel darüber zu, daß auch in diesem Fall wieder (cf 7, 32. 45, s. oben S. 386) die Phar., welche stets lebendige Fühlung mit den Stimmungen und Stimmen des Volks hatten, es gewesen sind, die auf ein Ein-

---

[90] Einen ganz anderen Sinn ergibt die nur durch D bezeugte, aber auch mit der lat. Übersetzung (*multi ergo ex Judaeis qui venerant*) wenigstens verträgliche LA *τῶν ἐλθόντων*. Verdunkelt und überhaupt äußerst willkürlich behandelt ist der Text auch durch Ss: „Und viele Juden, die zu Jesus wegen der Maria gekommen waren, glaubten von dieser Stunde an an Jesus. Und es waren unter ihnen solche, die nicht glaubten, sondern hingingen zu den Phar.“ etc.

[91] Anders 5, 9 ff.; 9, 14. Von Gesetzesübertretung ist von da an in dem fortgesetzten Kampf zwischen der Judenschaft und Jesus überhaupt nicht mehr die Rede.

[92] Cf die Erwägung der Jerusalemer 7, 26; übrigens auch S. 226. 434. zu 4, 1; 9, 13. 16.

schreiten der Behörde drangen und eine Sitzung des Synedriums veranlaßten. Daß gerade sie in der Sitzung das Wort führten, läßt sich nicht behaupten. Nachdem gesagt ist, daß die Hohenpriester und Phar. ein Synedrium versammelt d. h. eine Sitzung veranstaltet haben,[93]) und da ohne Veränderung des Subjekts fortgefahren wird *καὶ ἔλεγον,* ist wahrscheinlicher, daß es ein Mitglied der hohepriesterlichen Aristokratie oder vielmehr mehrere solche waren, deren Vota Jo v. 47[b]. 48 zusammenfaßt. Pharisäisches ist nichts daran zu spüren. Es ist die Stimmung der Regierenden, welche in den Worten zum Ausdruck kommt: „Was tuen wir (in bezug darauf, angesichts der Tatsache), daß[94]) dieser Mensch viele Zeichen tut? Wenn wir ihn so (wie bisher) gewähren lassen, werden alle an ihn glauben, und es werden die Römer kommen und werden (uns) sowohl unseren Platz als unser Volk entreißen". Ist *τί ποιοῦμεν* ohne Frage der urspr. Text,[95]) so begehrt die Frage auch nicht Rat in bezug auf das, was zu tun sei, sondern enthält das Urteil, auf welches sich auch das folgende *οὕτως* bezieht, daß das Synedrium bisher nichts geeignetes tut, oder daß mit den bisherigen Maßnahmen nichts getan und nichts erreicht ist cf 12, 19. Da nach Meinung der Redenden die allgemeine Anerkennung irgend eines Menschen als Messias, also auch Jesu, notwendig zur Aufrichtung eines jüdischen Reichs unter dem König Messias und somit auch zu einer nationalen Erhebung gegen die römische Herrschaft führen muß (cf 6, 15; 18, 33—36; AG 17, 7), so erwarten sie auch, daß die Römer jeden derartigen Versuch mit Waffengewalt niederwerfen und den Rest von Selbstregierung, welchen sie bisher den Juden gelassen haben, abschaffen und somit ihnen, die sich noch als die Regenten (*οἱ ἄρχοντες* 7, 48), als Herren von Land und Leuten fühlen, den Ort, welcher der Sitz und das Fundament ihrer Herrschaft ist, Jerusalem und vor allem den Tempel,[95a]) entreißen, oder sie von dort verjagen und damit ihrer Herrschaft über die Nation für immer ein Ende machen werden. Diese wollen sie behaupten. Daß sie damit die Hoffnung Israels auf einen Messias, wie sie ihn sich denken, preisgeben, liegt auf der Hand, obwohl sie es noch nicht so schamlos bekennen wie

---

[93]) Dieser Gebrauch von *συνέδριον* (so auch *συνεδρία*) ist klassisch, dafür *συμβούλιον λαμβάνειν* Mt 12, 14; 27, 1 oder *διδόναι* Mr 3, 6 oder *ἑτοιμάζειν* Mr 15, 1 (v. l. *ποιεῖν* cf Theoph. ad Autol. II, 31).

[94]) Zu diesem *ὅτι* cf 2, 18; 7, 35; 8, 22. 43, oben S. 169 A 18.

[95]) Nur schwach bezeugt ist daneben *ποιῶμεν* (S Ol, wohl auch Ss S[1], nicht S[3]), noch schwächer *ποιήσωμεν* u. *ποιήσομεν*. Von den Lat hat keiner *faciamus*, nur entweder *facimus* (d ff[2] l Vulg) oder *faciemus* (a b c e f r δ). Ob die Parallelen bei Schlatter S. 112 ausreichen, den Unterschied zu verneinen, kann man bezweifeln. Auch *τοιαῦτα* (D b c e) kann gegen *πολλά* (so auch Ss) nicht aufkommen.

[95a]) Cf AG 6, 13 f.; Jo 4, 20. Zu מָקוֹם als Name des Tempels cf Schlatter 113.

später (19, 15). Daß etwas anderes und wirksameres als bisher geschehen muß, um das drohende Unheil zu verhüten, ist ihnen klar, weil infolge der zahlreichen Wundertaten Jesu, deren Tatsächlichkeit sie nicht leugnen, trotz aller bisherigen Gegenmaßregeln (z. B. 9, 22), der Anhang Jesu von Tag zu Tage anwächst. Aber einen Vorschlag, wie das zu hindern sei, wissen oder wagen sie nicht zu machen. Daher konnte der Hohepriester Kajaphas,[96]) welcher jetzt das Wort nimmt, sein Votum mit den unhöflichen Worten einführen: „Ihr wißt gar nichts, erwägt auch nicht, daß es für euch vorteilhaft ist, daß ein Mensch zum besten des Volks sterbe und nicht das ganze Volk zugrunde gehe“. Kajaphas ist mit den Vorrednern darin völlig einverstanden, daß das wachsende Ansehen Jesu beim Volk eine der bisherigen Machtstellung des Synedriums drohende Gefahr einschließe, welcher mit wirksameren Mitteln als bisher entgegengetreten werden müsse. Während aber jene sich daran genügen ließen, die große Gefahr zu schildern und die Vergeblichkeit ihrer bisherigen Gegenbemühungen zu beklagen, und damit sich ebenso hilflos wie ratlos zeigten, zieht Kajaphas aus den gleichen tatsächlichen Voraussetzungen den durch Einfachheit und Zweckmäßigkeit einleuchtenden Schluß, daß der Urheber und Träger der gefährlichen Bewegung sterben müsse. Den Beweggrund verschleiert er einigermaßen, indem er nicht die Aufrechterhaltung der Herrschaft des Synedriums über das Volk, sondern das Wohl des Volkes als Zweck der Tötung Jesu nennt. Die Erfüllung der politischen Notwendigkeit wird in das Gewand einer patriotischen Tat gekleidet. Auch den praktischen Vorschlag, der mit seinem Votum gemeint ist, spricht er nicht geradezu aus. Wie das Synedrium zu verfahren habe, war der Gegenstand wiederholter Beratungen in den folgenden Tagen (53), womit auch gesagt ist, daß wenigstens die Mehrheit der Versammlung dem Votum des

[96]) Nach Jos. XVIII, 2, 2 (*Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας,* 4, 3 *Ἰωσ. τὸν Καϊάφα ἐπικαλούμενον*) hieß er eigentlich Joseph (daher bei einigen Syrern und anderen Orientalen mit dem Geschichtschreiber Josephus verwechselt s. Forsch V, 155 A 4 u. 438) und das im NT ausschließlich gebrauchte Kajaphas ist nur Beiname, aram. קַיָּפָא (Dalman Gr². 161 A 2, so auch SsS¹), hebr. הַקַּיָּף, Name oder, des Artikels wegen richtiger, Beiname des Vaters eines Hohenpriesters Eljoenai, Mischnah Para III, 5, also jedenfalls nicht כיפא zu schreiben und nicht darnach zu erklären. Nach Lagarde, Übersicht über Bildung der Nomina (Abh. der gött. Ges. Bd 35 a. 1889) S. 97, desselben Mitteilungen IV, 18 ergibt sich unter Vergleichung des Arabischen (cf Wellhausen, Skizzen III, 152) und der Onomastica ed. Lag. p. 60, 30; 67, 31; 175, 20; 203, 4 die Bedeutung „Wahrsager“. Wenn dies richtig ist und Jo die Wortbedeutung des Namens gekannt hat, mag er sie auch bedeutsam gefunden haben, obwohl er den Namen ebensowenig wie *Bethesda* übersetzt (s. oben 277). — Kajaphas war etwa a. 18—36 im Amt. Reiner Schwindel ist die Angabe des Hier. zu Mt 26, 57 (Vall. VII, 223) *Refert Josephus istum Caipham unius tantum anni pontificatum ab Herode pretio redemisse.*

Hohenpriesters sofort zugestimmt hat. Von gesetzwidrigen Handlungen Jesu war in der entscheidenden Sitzung nicht einmal eine Andeutung gefallen; die dahin zielenden Anklagen, insbesondere die wegen Sabbathentheiligung, sind nach aller vorhandenen Überlieferung auch in dem späteren Gerichtsverfahren gegen Jesus nicht erneuert worden. Es ist sogar sehr fraglich, ob Kajaphas und die ihm zustimmende Mehrheit sofort an ein förmliches Gerichtsverfahren gedacht hat. Der Ausdruck (53 *ἵνα ἀποκτείνωσιν αὐτόν*, cf AG 5, 33 *ἀνελεῖν αὐτούς*) und namentlich die Analogie der Beratungen über eine Tötung des Lazarus (12, 10), dem doch kein anderes Verbrechen nachgewiesen werden konnte, als daß er wieder lebendig geworden war, machen es wahrscheinlicher, daß man sich anfangs nur darüber geeinigt hatte, Jesum, gleichviel in welcher Form, ums Leben zu bringen. Dem Einfluß der Pharisäer wird es zuzuschreiben sein, daß man sich dann doch zu einem gerichtlichen Verfahren entschloß und statt des Meuchelmordes einen Justizmord wählte. Jo erkennt in dem frivolen Votum des Kajaphas eine, natürlich unbewußte und unfreiwillige Weissagung auf den Zweck und die Wirkung des Todes Jesu. Dieser sollte ja wirklich zum besten des Volkes sterben, und „nicht nur für das (jüdische) Volk, sondern auch zu dem Zweck, daß er die zerstreuten Kinder Gottes zu einer Einheit zusammenbringe" (51. 52). Der Gedanke ist der gleiche wie der von Jesus 10, 11. 15—18 ausgesprochene. Es macht keinen wesentlichen Unterschied, daß dort unter den Schafen, für welche Jesus sein Leben hingibt, diejenigen Israeliten zu verstehen sind, die sein besonderes, ihm vom Vater überwiesenes Eigentum sind, und daß Jesus nach 15, 12 f. sein Leben für seine Jünger hingibt, also nach beiden Stellen für seine aus Israel sich bildende Gemeinde. Da die Grenzen zwischen Volk und Jüngerschaft damals und noch lange fließende waren, so schließen jene Sätze auch nicht aus, daß der Tod Jesu als eine Aufopferung für das ganze Volk aufgefaßt werde. Umfaßt doch die Absicht Gottes und Jesu, zu retten oder vor dem Untergang zu bewahren, sogar die ganze Welt (3, 16 f.; 6, 33. 51; 12, 47 cf 1, 29; 4, 42), auch seine Feinde (5, 34. 40), obwohl sein Lebenswerk tatsächlich nur einem Teil der Menschen zu gute kommt. Hier aber handelt es sich nicht um den Erfolg, sondern um den Zweck des Sterbens Jesu. Ein weiterer, nicht ohne sein Sterben zu erreichender Zweck ist, daß Jesus die außerhalb Israels lebenden, für das Heil empfänglichen Menschen, die jetzt vereinzelt und ohne Zusammenhang unter einander in der Welt zerstreut sind, sammele. Wie Jesus 10, 16 die Heiden, von welchen er erwartet, daß sie nach seinem Tode an ihn glauben und seiner Führung sich anvertrauen werden, Schafe nennt, die jetzt schon sein eigen sind, so wagt der Ev dieselben sogar Kinder Gottes zu nennen, die nur herbeigerufen und gesammelt werden

müssen. Sie sind es in demselben noch sehr unvollkommenen Maß und Sinn, wie die echten Israeliten, welche darum, weil sie aus Gott stammen, auch auf die durch Jesus verkündigten Worte Gottes hören (8, 47 cf oben S. 422). Jesus wird, nachdem er gestorben ist, aus diesen und jenen eine einheitliche Gemeinde herstellen.[97]) Jo bringt die Weissagung des Kajaphas in einen Kausalzusammenhang mit dem Umstand, daß dieser in jenem Jahre Hoherpriester war,[98]) und zeigt durch die doppelte Erwähnung dieses Umstandes vor wie nach der Anführung der Worte des Kajaphas (49. 51), wozu 18, 13 noch eine dritte kommt, welches Gewicht er der Sache beilegt. Da es sich um eine dem Redner völlig unbewußte und seinen Absichten geradezu widersprechende prophetische Bedeutung seiner Worte handelt, kann die Meinung nur sein: Gott habe es so gefügt, daß gerade der damalige Inhaber des hohepriesterlichen Amtes diese gottlosen und doch so

---

[97]) Ist an der Echtheit von *καί* vor *τὰ τέκνα* (auch Ss, von den Lat aedδ, unrichtig Vulg *sed et ut*, bcf... om. *et*) nicht zu zweifeln, so ist die Sammlung der Gotteskinder aus den Heiden auch als eine Vereinigung derselben mit den Gotteskindern aus Israel gedacht und hierauf *εἰς ἕν* zu beziehen cf 10, 16; 17, 20. Übrigens cf auch 3, 15; 12, 24. 32.

[98]) *ἀρχιερεὺς ὤν* (so 11, 49. 51, *ὃς ἦν ἀρχ.* 18, 13) *τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου* (v. 51 om. Sse *τ. ἐν. ἐκ.*) heißt jedenfalls nicht, daß Kaj. der Hohepriester jenes Jahres war, womit Jo den unglaublichen Irrtum ausgesprochen hätte, daß jedes Jahr seinen besonderen Hohenpriester gehabt habe und somit das gesetzlich lebenslängliche Amt ein jährlich wechselndes gewesen sei. Denn 1) trägt diese Deutung einen modernen Sprachgebrauch in eine Schrift des Altertums hinein. Griechen wie Römer nannten die Inhaber jährlich wechselnder Ämter nicht nach dem Jahr ihrer Amtsführung, sondern umgekehrt das Jahr nach dem Amtsinhaber (*ἄρχων ἐπώνυμος, consules*, in Anrede an den Consul: *annus tuus*). 2) Es durfte dann wenigstens 11, 49 nicht *ὤν* stehen und hier wie 18, 13 der Artikel nicht fehlen, cf Jo 18, 24; Mt 26, 57 *ὁ ἀρχ.*, Jo 1, 49; 18, 33; Mt 2, 1; Lc 1, 5; AG 12, 1. 3) Es wäre dann die Zeitbestimmung ganz zwecklos, wenn man dem Ev nicht die lächerliche Absicht zuschreiben will, dadurch ohne jede Veranlassung im Zusammenhang der Erzählung seine vermeintliche Gelehrsamkeit, die vielmehr Unwissenheit wäre, auszukramen. 4) Diese Mißdeutung kann auch nicht durch die vermeintliche Sprachregel begründet werden, wonach der Genitiv nur bei unbestimmten Zeitbegriffen (*νυκτὸς καὶ ἡμέρας, ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* u. dgl.), nicht zur Bezeichnung bestimmter Zeitpunkte und Zeiträume üblich sei. Denn letzteres ist in späterer Gräcität und in LXX sehr gewöhnlich s. zahlreiche Beispiele Einl II³, 573. Von den Übersetzern haben ae 11, 49; a auch 18, 13 (wo e defekt ist) ganz richtig *anno illo*. Cf Thdr syr. 260, 20 „d. h. in diesem Jahr". Auch bei dieser grammatischen Auffassung konnte bei Unkundigen das Mißverständnis entstehen, daß Jo dem Kaj., der etwa 18 Jahre im Amt war, oder gar jedem Hohenpriester eine nur einjährige Amtsdauer zuschreibe. Ersteres findet sich bei Hier. (s. vorhin A 96), letzteres bei Chrys. Thdr u. a. Aber auch dabei bleibt der unter 3) angeführte Gegengrund in Kraft, und wenn Jo das 3. Ev gelesen hat (s. oben S. 467), ist unglaublich, daß er nicht mindestens aus Lc 3, 2 gewußt haben sollte, daß Kaj. schon lange vor dem Todesjahr Jesu im Amt gewesen ist.

merkwürdig zur Wahrheit gewordenen Worte sprechen mußte. Daß Jo dabei an den Hohenpriester als Träger des Brustschildes mit den Urim und Thummim [99]) gedacht habe, ist wenig wahrscheinlich, da er durch kein Wort auf diese dunkle, den ersten Lesern gewiß ganz unbekannte Sache hindeutet und dagegen durch das dreimalige *τοῦ ἐνιαυτοῦ ἐκείνου*, welches sonst ganz fehlen oder durch ein farbloses *τότε* hätte ersetzt werden sollen, zu verstehen gibt, daß Kaj. noch vor Ablauf des Jahres, in welchem er dies sprach, und in welchem sein Antrag zur Ausführung kam, in seiner amtlichen Eigenschaft als Hoherpriester etwas zu tun hatte, was eine typische und somit auch prophetische Darstellung dessen war, was durch das Sterben Jesu gewirkt worden ist. Die einzige dem Hohenpriester als solchem vorbehaltene Amtshandlung war aber die jährlich einmalige Darbringung des Sündopfers für alle während des Jahres begangenen Sünden des ganzen Volkes am Versöhnungstag im Herbst (Lev 16 cf Hb 9, 6—12). Während Kaj. seinerseits meinte Jesum zu morden, war er nur das Werkzeug, durch welches nach Gottes Ratschluß die Tilgung der Sünden des Volks und der Welt zu stande kam. Wer, wie Jo, das glaubt, kann es auch nicht zufällig finden, daß der gottlose Mensch, welcher die Tötung Jesu beantragt hat, diesen seinen Antrag durch Worte begründet hat, welche eine zwar unvollständige, aber zutreffende Beschreibung des göttlichen Zwecks des Sterbens Jesu waren, zumal er in dem Jahre, da dieser Antrag von ihm gestellt und ausgeführt wurde, Hoherpriester war und somit von Amts wegen die Aufgabe hatte, in diesem wie in jedem Jahr nach der Vorschrift des göttlichen Gesetzes das allumfassende Sühnopfer für die Sünden des Volkes Gottes darzubringen.

Ob Jesus, etwa durch Freunde, die zum Synedrium Beziehungen hatten (cf 19, 38 f.; Lc 23, 50 f.), von dieser Verhandlung Kunde empfangen, oder ob er nur aus der Erkenntnis der Sachlage heraus, welche ihn vor einiger Zeit nach Peräa geführt hatte (10, 40 cf 11, 8 ff.), gehandelt hat, indem er sich von Bethanien und aus der Nähe Jerusalems alsbald wieder hinwegbegab und mit seinen Jüngern in der Landschaft nahe bei der Wüste, in einer kleinen Stadt Ephraim [100]) Aufenthalt nahm (54), läßt sich den Worten nicht entnehmen; denn *οὖν* kann ebensogut die bloße Wiederaufnahme der Erzählung von Jesus, als eine

[99]) Ex 28, 30; Sirach 45, 10; auch Forsch VI, 210 f.

[100]) Dieses Ephraim = עֶפְרַיִן 2 Chron 13, 19 (Kere) = עֶפְרוֹן Jos 15, 9 = עֶפְרָא Jos 18, 23 cf Eus. Topogr. ed. Klosterm. 28, 4; 86, 1; 90, 18; Joseph. bell. IV, 9, 9; Epiph. haer. 30, 9; de mensur. 67 ed. Lagarde, Symmicta II, 204, an der Stelle des heutigen *et-Taijibeh* im nördlichen Judäa, c. 20 km Luftlinie nördlich von Jerusalem, 23 km westlich vom Jordan. Näheres im 4. Artikel „Zur Heimatkunde des Ev Joh.“, auch über den Zusatz zu *χώραν* v. 54 in D *Σαμφουρειν*.

Folge der vom Synedrium gefaßten Beschlüsse einführen, oder auch beiden Zwecken zugleich dienen (s. oben S. 226 zu 4, 1). Jedenfalls hat Jesus in Rücksicht auf die feindselige Haltung des Synedriums die nur noch kurze Zeit bis zum Passa (55^a) in dem abgelegenen Landstädtchen zugebracht, um die Berührung mit der Bevölkerung der Hauptstadt und mit Personen, die den Kreisen der Regierenden angehörten oder nahestanden, zu vermeiden (cf 7, 1). Leute vom Lande, also wohl auch aus der Gegend, in die Jesus sich zurückgezogen hatte, welche sich einige Zeit vor dem Passa nach Jerusalem begaben,[101]) um sich von levitischen Verunreinigungen, die sie von der Feier ausgeschlossen haben würden, reinigen zu lassen, erfuhren dort, daß das Synedrium durch öffentliche Verfügung aufgefordert habe, jedermann, der über den Aufenthaltsort Jesu Auskunft geben könne, solle der Obrigkeit Meldung davon machen; und es wurde ein Gegenstand der Unterhaltung unter diesen frühzeitig gekommenen Festgästen, ob Jesus es wohl wagen werde, trotzdem das Fest zu besuchen (55^b—57).

IV. Aus der letzten Woche vor dem Passa c. 12.

Den Streit mit dem Judentum, in welchen Jesus durch seine Selbstbezeugung als Spender des Lebens geraten ist, hat Jo c. 5—11 geschildert, ohne mehr als einmal (6, 1—21) einen schon von den Syn. dargestellten Stoff zu verwenden. In bezug auf die Geschichte des Leidens und der Auferstehung (c. 18—20) war eine ähnliche Zurückstellung des durch die ältere Tradition dargebotenen Stoffs ganz unmöglich, wenn sie überhaupt dargestellt werden sollte. Schwierig war ein solches Verfahren auch in bezug die Ereignisse während der letzten Tage vor der Verhaftung Jesu, welche einerseits in den älteren Evv eine ausgiebige Behandlung erfahren hatten (Mt 21, 1—26, 35; Mr 11, 1—14, 31; Lc 19, 28—22, 38), andrerseits doch auch von keinem Ev völlig übergangen werden konnten, welcher die Passionsgeschichte nicht rein äußerlich, sondern nach ihrer Bedeutung für die Jüngerschaft jener Tage und die Gemeinde aller Zeiten darstellen wollte. Dennoch unternimmt es Jo, in c. 12—17 vorwiegend aus neuem Stoff, aber ohne ängstliche Vermeidung des von früher her bekannten, eine zwar sehr unvollständige, aber doch zusammenhängende, die chronologische Folge innehaltende Erzählung von Ereignissen, Gesprächen und Reden aus der letzten Woche vor dem Leiden Jesu herzustellen. Auf das erste Stück 12, 1—8 hatte er schon 11, 2 im voraus hingewiesen und dabei gezeigt, daß ihm wie seinen

[101]) Jedenfalls mehr als 6 Tage vorher s. 12, 1.

Lesern die entsprechende Erzählung des Mr oder des Mt wohlbekannt war (oben S. 467 f.). Bei der folgenden Erzählung vom Einzug in Jerusalem (12, 9—19) zeigt sich die Berücksichtigung der älteren Darstellungen noch mehr wie 6, 1—21 in auffälligem Mangel an ausdrücklicher Erwähnung von Umständen, ohne deren Kenntnis die eigene Erzählung des Jo kaum verständlich wäre. Diese beiden Stücke sind durch die nur von ihm erzählte Auferweckung des Lazarus in ein eigentümliches Licht gerückt (12, 1 f. 9 f. 17), und auch sonst zeigt eine Menge von Einzelheiten, daß er sich der ältern Tradition gegenüber mit völliger Freiheit und Sicherheit bewegt. Von 12, 20 bis 17, 26 bietet er durchweg neue Stoffe; nur noch 13, 18—30 berührt er sich so nahe mit den Syn., daß die Identität des Stoffs, den Jo darstellen will, mit solchem, was die Syn. bereits berichtet hatten, noch weniger wie zu 2, 13—20 ernstlich in Zweifel gezogen werden kann.

1. Die Salbung in Bethanien 12, 1—8. Sechs Tage vor dem Passa [1]) kam Jesus nach Bethanien. Da das Passa, auch für den, welcher das Wort in dem weiteren, die 7 Tage der *ἄζυμα* miteinschließenden Sinne zu gebrauchen gewohnt war, mit der Schlachtung der Passalämmer am Nachmittag des 14. Nisan begann, so ist Jesus am 8. Nisan in Bethanien eingetroffen. Die Tageszeit läßt sich aus dieser Angabe nicht bestimmen; ausgeschlossen ist durch allen Sprachgebrauch nur (s. A 1), daß Jesus erst am 9. Nisan die Reise von seinem letzten Quartier nach Bethanien gemacht habe. Hieraus folgt aber unweigerlich, daß dieser 8. Nisan

[1]) Dies ist der Sinn des unklassischen Ausdrucks *πρὸ ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*, cf LXX Amos 1, 1; 4, 7; 2 Makk 15, 36; Symmachus 1 Sam 9, 15; Jos. (bell. II, 8, 9 *πρὸ μιᾶς* ohne gen. am Tage vorher) ant. XV, 11, 4, viele Beispiele geben Wettstein z. St. und W. Schulze, Graeca latina (Göttingen 1901) p. 15. Ob diese Redeweise aus der römischen Datirungsformel sich entwickelt hat, welche von den Griechen so nachgebildet wurde, erscheint zweifelhaft. Abgesehen von dem hohen Alter einzelner Beispiele (cf Blaß Gr.[2] S. 128 A 1) und dem analogen Gebrauch von *πρὸ ὀλίγου, μικροῦ, βραχέως, πολλοῦ*, besteht ja nicht nur der Unterschied, daß die Römer dabei Ordinal-, die Griechen Cardinalzahlen anwenden, sondern, was hiemit zusammenhängt, es rechnen die Griechen auch anders. Bekanntlich zählen die Römer bei ihren Datirungen den Tag, von welchem an sie rückwärts rechnen, mit und gehen von *pridie Kal.* (= *πρὸ μιᾶς* [*ἡμέρας*] *καλανδῶν*), mit Übergehung der Ziffer 2 sofort zu *ante diem tertium Kal.* über. Dagegen setzen die Griechen, abgesehen von sklavischen Imitationen lateinischer Kalenderangaben, bei ihrer Rückrechnung vom *terminus ad quem* die mit *πρὸ μιᾶς* (*ἡμέρας, ὥρας κτλ.*) beginnende Zählung ununterbrochen fort, schließen also den Termin, von wo sie rückwärtsrechnen, von der Zählung aus. (Anders bei der Zählung vom *terminus post quem* in Ordinalzahlen cf 2, 1 oben S. 144 A 68). Es entsprechen also *πρὸ μιᾶς ἡμέρας, δύο μηνῶν, τριῶν ἐτῶν* c. gen. genau unserem „einen Tag, zwei Monate, 3 Jahre vor“ dem dahinter genannten Ereignis oder Zeitpunkt. — Über *τὸ πάσχα* als Ausgangspunkt der Rechnung s. Bd I, 678. 682 A 45; Einl II[3], 535.

kein Sabbath war; denn es ist unglaublich, daß Jesus mit seinen Begleitern ohne erdenkliche Nötigung einen Sabbath zum Reisetag gewählt und sich dadurch einer herausfordernden, durch nichts zu rechtfertigenden Verletzung von Gesetz und Sitte sollte schuldig gemacht haben.[2]) Ist aber der 8. Nisan jenes Jahres kein Sabbath gewesen, so gilt natürlich das gleiche vom 15. Nisan, und es folgt hieraus weiter, daß der Sabbath, während dessen Jesus nach Jo (19, 31—20, 1) wie nach den Syn. im Grabe geruht hat, auch nach Jo wie nach den Syn. nicht der 15. Nisan gewesen ist. Auch nach Jo war dieser Sabbath der 16. Nisan, somit der Freitag, an welchem Jesus gekreuzigt wurde (19, 14. 31), der 15., und der Donnerstag, an dessen Abend Jesus zum letzten Mal mit den Aposteln zu Tische lag, der 14. Nisan.[3]) An dieser ersten auf die letzten Tage Jesu bezüglichen Zeitangabe bei Jo scheitert also die schon im 2. Jahrhundert von einigen Gegnern der Quartadecimaner vertretene Meinung, daß der 4. Ev im Gegensatz zu dem klaren Sinn der syn. Leidensgeschichte den Freitag, an welchem Jesus starb, mit dem 14. und den Sabbath der Grabesruhe mit dem 15. Nisan identificirt habe.[4]) — Wie Bethanien 11, 1 mit Rücksicht auf solches, was die Leser bereits wissen, als das Dorf der Maria und Martha bezeichnet war, so hier in Rücksicht auf die Erzählung in c. 11 als die Ortschaft, wo der von Jesus aus dem Tode erweckte Laz. sich befand.[5]) Die hieran sich an-

[2]) Dieser Schlußfolgerung kann man sich nicht durch die Annahme entziehen, daß Jesus die letzte Nacht vor dem 8. Nisan, dem Tage der Ankunft in Beth., ganz nahe bei Bethanien zugebracht habe, so daß er am 8. Nisan nur noch einen Sabbatherweg (AG 1, 12) zu gehen gehabt hätte. Betrug ein solcher (Epiph. haer. 66, 82, cf Jos. bell. V, 2, 3 mit AG 1, 12) 6 Stadien = 3/4 röm. M. = wenig mehr als 1 km (1109 m), so brauchten die Reisenden ja nur 1/4 Stunde früher ihre Tageswanderung anzutreten oder ihre Schritte ein wenig zu beschleunigen, um noch vor Sabbathanbruch in dem gastlichen Hause zu Beth. einzutreffen. Mag Jesus direkt von Ephraim hergekommen sein, was Jo durch nichts andeutet, oder von Jericho her, was nach den Syn. das Wahrscheinlichere ist, in beiden Fällen war die ganze Reise bis Bethanien ohne übermäßige Anstrengung in einem Tage zu machen. Sollte sie auf zwei Tage verteilt werden, so würde sie doch gewiß nicht dicht vor dem Ziel, sondern etwa auf der Mitte des Weges unterbrochen worden sein. Auf der Straße von Jericho bis Beth. würde Jesus mit seiner großen Begleitung damals so wenig wie heute eine Ortschaft, sondern höchstens ein *πανδοχεῖον* (Lc 10, 34) angetroffen haben.

[3]) Auch abgesehen von obiger Deutung von 12, 1 ist jede andere Möglichkeit außer den beiden Annahmen, daß Jo entweder Donn. = 14. Nis., Freit. = 15., Sabbath = 16., oder Donn. = 13., Freit. = 14., Sabb. = 15. Nis. gesetzt habe, daß er nämlich die 3 Wochentage entweder mit einem noch früheren oder einem noch späteren Monatsdatum gleichgesetzt habe, durch 19, 14 ausgeschlossen.

[4]) Zur Geschichte der Osterstreitigkeiten cf GK I, 180—192.

[5]) Ss wieder sehr frei „nach dem Dorf Beth. zu Lazarus, welcher

schließenden Worte *ἐποίησαν οὖν αὐτῷ δεῖπνον ἐκεῖ* können nicht besagen, daß die Schwestern des Laz. der von der Reise kommenden Gesellschaft Speise und Trank vorsetzten. Wenn schon an sich *δεῖπνον ποιεῖν* vielmehr Veranstaltung eines mehr oder weniger festlichen Mahles bedeutet,[6]) so ist dieser Sinn hier durch *αὐτῷ* näher dahin bestimmt, daß es sich um ein Jesu zu Ehren veranstaltetes Festmahl handelt. Da Laz. v. 1 nur erst zur Charakteristik von Beth., seine Schwestern aber überhaupt noch nicht genannt sind, können die Geschwister auch nicht als Subjekt von *ἐποίησαν* gedacht sein. Man d. h. die Leute von Beth. veranstalteten das Mahl (s. oben S. 434 A 72). Da ferner *ἐκεῖ* im vorigen keine andere Unterlage hat als den Namen des Dorfs, so wird auch nicht gemeint sein, was nicht gesagt ist, daß das Mahl im Hause der Geschwister stattfand. Im anderen Fall würde auch nicht eigens bemerkt sein, daß Martha bei Tisch aufwartete,[7]) und daß Laz. bei diesem Mahle einer der Tischgenossen Jesu gewesen sei. Zumal das letztere wäre, nachdem Laz. bereits v. 1 als eine damals in Beth. weilende Person erwähnt war, geradezu sinnlos. Ist nach alle dem zweifellos, daß ein anderes Haus in Beth., als das der Geschwister, der Schauplatz der folgenden Erzählung ist, so haben wir uns eine um so zahlreichere Tischgesellschaft vorzustellen. Abgesehen von den Frauen, die nicht an der Tafel gelegen oder gesessen zu haben scheinen, kamen zu den mindestens 13 Personen der angekommenen Reisegesellschaft die Hausgenossen des Gastgebers und gewiß noch andere Freunde Jesu und der ihm nahestehenden Häuser von Beth. Eine solche Veranstaltung bedarf aber mancher Vorbereitung und Verabredung. War nun Jesus von Jericho her (s. A 2) am Nachmittag des Freitags (8. Nisan), in Beth. angekommen, so ist sehr unwahrscheinlich, daß noch am gleichen Tage das große Gastmahl stattfand. Man mag die noch übrige Zeit bis zu Sonnenuntergang d. h. zum Anbruch des Sabbaths, die ohnehin zur Bereitung der Speisen für den Sabbath

---

tot gewesen und lebendig geworden war (ähnlich e). Und er (Laz.?) machte für ihn daselbst eine Mahlzeit". Gute sonstige Bezeugung hat von diesen Eigentümlichkeiten nur ein *ὁ τεθνηκώς* hinter *Λάζ.* (om. nur ℵ B L X, a c e, Sah S[1] Sh), das ich für echt halte, cf Ap 1, 18. dagegen das 2. *Ἰησοῦς* für unecht, weil seine Stellung unsicher überliefert und seine Bezeugung nicht zwingend ist (om. H K etc., a b c e, Sh Ss s. vorhin).

[6]) Mr 6, 21; Lc 14, 12. 16; Dan 5, 1 (Theod.), *δοχήν* öfter mit *μεγάλην* Lc 5, 29; Gen 21, 8; 26, 30; Esther 1, 3 (1, 9; 2, 18 *πότον*), junghebr. עֲשָׂה (סְעֻדָּה) סְעוּדָה s. Schlatter 115. Der Sinn des *αὐτῷ* (cf Mt 22, 2; Lc 15, 29) im Unterschied von Stellen wie Mr 6, 21 ist dadurch bestimmt, daß damit nur auf Jesus, nicht auf die vielen übrigen Gäste hingewiesen wird.

[7]) Mt 4, 11; 8, 15 cf Bd I[2], 158 A 26; Schlatter 117 f., auch zu *ἀνακείμενοι*. Nur wenn an die Aussage über Martha unmittelbar eine solche über Maria sich anschlösse, könnte jene zur gegensätzlichen Charakteristik der Schwestern dienen cf Lc 10, 39 f.

diente, benutzt haben, um für die Bewirtung der zahlreichen Gäste am nächsten Tage die nötigen Vorkehrungen zu treffen. Also am Abend des Sabbaths (9. Nisan) trug sich zu, was v. 3—8 berichtet wird.[8]) Während des durch v. 2 ausreichend gekennzeichneten Mahles „nahm Maria ein Pfund kostbaren Salböls von echter Narde,[9]) salbte damit die Füße Jesu[10]) und trocknete mit ihren Haaren seine Füße; das Haus aber ward vom Duft des Salböls

[8]) Die Juden wählten den Sabbath mit Vorliebe zu größeren Gastmählern cf Lc 14, 1. 5 ff. und dazu Lightfoot und Wettstein. — Dem Übergang zu einem andern Tag hat Jo hier so wenig wie hinter 1, 39 (oben S. 128) auszudrücken für nötig befunden.

[9]) *λίτρα* = lat. *libra*, das röm. Pfund in der Kaiserzeit = 327½ Gramm. — *μύρον* ziemlich weitschichtige Bezeichnung für alle Arten wohlriechender Salben und Öle, Lc 23, 56 neben *ἀρώματα*, Lc 24. 1 (cf Mr 16, 1) mit Rückweisung auf die frühere Stelle nur *ἀρώματα*, was der weitere, auch die trockenen Parfums (Jo 19, 39 f.) einschließende Begriff ist. — *νάρδος* = hebr. נֵרְדְּ Cant 1, 12; 4, 13 (obwohl nicht semitischen Ursprungs s. in Kürze H. Lewy. Semit. Fremdwörter), נרדא Targ. z. St. (s. Jastrow s. v.), נרדין Pesch., auch SsS³ Mr 14, 3; Jo 12, 3, eine grasartige Staude. Plin. n. hist. XII, 42 ff. *de folio nardi plura dici par est ut principali in unguentis . . . Cacumina in aristas se spargunt; ideo gemina dote nardi spicas ac folia celebrant.* Von diesen *spicae*, Ähren, die altlat. Übersetzung von *πιστικός* durch *spicatus* Mr 14, 3 (von Vulg. hier beibehalten). — *πιστικός* in der Bibel nur noch Mr 14, 3, hat nichts zu schaffen mit *πίνειν*, woran man dachte mit Rücksicht auf den bei Griechen und Römern vorkommenden Brauch, wohlriechende und würzige Öle dem Wein beizumischen und mitzutrinken, cf Ael. v. hist. XII, 31; Plut. conv. VII sap. 3 p. 149 B; Luc. Nigr. 31. Es ist weder nachzuweisen noch glaublich, daß man neben dem gebräuchlichen *πότιμος* und dem seltenen *πιστός* im Sinn von trinkbar (Aesch. Prom. 480 neben *βρώσιμος* und *χριστός*) noch *πιστικός* in gleicher Bedeutung gebildet haben sollte. Es ist vielmehr *πιστικός* ein nachklassisches Derivat von *πίστις* nach der, da es kein Verb *πιστίζειν* gibt, allerdings nicht zutreffenden Analogie von *ἐλπιστικός, ἐριστικός, ὑβριστικός* und bedeutet „echt“. Hier. zu Mt 26, 7 (Vall. VII. 212) *pisticam, hoc est veram et absque dolo.* Plin. XII, 43 spricht von *pseudonardus* und von unechten Beimischungen, opp. *sincerum.* Cf das Bild bei Eus. dem. ev. IX, 8, 9 *τοῦ πιστικοῦ τῆς καινῆς διαθήκης κράματος.* Nichts falsches ist der ntl Lehre beigemischt. Oft Attribut zu *λόγος* und Objekt von *λέγειν*, doch aber von dem klass. *πειστικός* zu unterscheiden: Clem. strom. VII, 20; Orig. c. Cels. I, 71; II, 28; VI, 2; tom. II, 31 in Jo. — Vulg. und die meisten älteren Lat haben Jo 12, 3 *pisticus* (om. a, derselbe Mr 14, 2 *optimus*, wo k *pisticus*, die übrigen *spicatus* s. vorhin aus Plin.). Ebenso nur transskribirend Ss (Mr 14, 3 mit שבלא dahinter) Sh, Sah Kopt. Daraus ist zu folgern, daß das griech. Wort in Syrien und Ägypten verbreitet und jedermann verständlich war. Dagegen S¹ רישא „erstklassig“, S³ מהימנה „gläubig, treu“. — *πολυτίμου* gehört nicht zu *νάρδου*, was gramm. möglich wäre, da es ein Adj. nur zweier Endungen ist, aber stilistisch und sachlich unwahrscheinlich, sondern zu *μύρου.* Nicht von der Pflanze, sondern von dem daraus gewonnenen Öl wird der hohe Preis erwähnt cf v. 5; Mt 26, 7. — Die Häufung der Genitive veranlaßte Tilgung von *νάρδου* (D b e d ff²) oder *πιστικῆς* (a), oder auch *πολυτίμου* (a b e) teilweise mit Umstellungen.

[10]) In Rücksicht auf Mt 26, 7; Mr 14, 3 Ss: „und goß es über das Haupt Jesu, während er (zu Tische) saß, und salbte“ etc., cf Sd Forsch I, 194 in Rücksicht auf Lc 7, 38 I X Sah Kopt *ταῖς θριξὶν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς.*

erfüllt" (3). Dies veranlaßt die Äußerung des Judas:[11]) „Warum wurde dieses Salböl nicht um 300 Denare[12]) verkauft und (die dafür eingenommene Geldsumme) Armen gegeben" (4. 5)? Es genügt dem Ev nicht, den, der so redete, im voraus einerseits als einen aus dem Kreise der Jünger, andrerseits als den zukünftigen Verräter seines Meisters zu kennzeichnen (cf 6, 71), sondern er enthüllt auch sofort, ehe er die Antwort Jesu berichtet, die schnöde Gesinnung, welche dem verständig lautenden und den Schein einer wohltätigen Absicht zur Schau tragenden Wort zu grunde lag (6): „Er sagte dies nicht, weil ihm die Armen am Herzen lagen, sondern weil er ein Dieb war und als Verwalter der Kasse das, was darein gelegt wurde, bei Seite zu schaffen pflegte."[13]) Es gelüstete ihn nach der ungewöhnlich großen Kasseneinnahme, die ihm durch die verschwenderische Handlung der Maria entgangen war und die er gleichfalls wenigstens teilweise hätte unterschlagen können. Anstatt den Heuchler zu entlarven, rügt Jesus ihn nur indirekt, indem er

[11]) Hier (s. zu 6, 71) wahrscheinlich nur *Ἰ. ὁ Ἰσκαριώτης* (א B L 01, Ss S[1], nur D auch hier *ἀπὸ Καρυώτου*), ohne *Σίμωνος*.

[12]) Für *τριακοσίων* haben L 01 u. einige Min v. 5, nicht Mr 14, 7 *διακοσίων*, ob in gedankenloser Erinnerung an 6, 7 oder weil die Summe (300 Denare à 87 Pf. = 261 M.) gar zu hoch schien. Die Schätzung mag absichtlich übertrieben sein, um den Vorwurf eindrucksvoller zu machen. Worauf v. Wilamowitz, Reden u. Vorträge S. 204 seine Schätzung gründet, daß der Wert des Salböls der Maria „wohl 50 Denare betrug", und wie er es erklären will, daß Judas oder die Evv statt dessen den fünf- bis sechsfachen Betrag angeben, weiß ich nicht. Aus der Angabe der Kaufpreise für die verschiedenen Teile der Nardenstaude Plin. h. nat. XII, 26 (Detlefsen § 43f.: *spica* und *folia* von verschiedener Größe) läßt sich der Preis des daraus gewonnenen Öls doch nicht berechnen; h. n. XIII, 1 (§ 15) sagt derselbe von einer aus vielerlei Ingredienzien, aber nicht Nardenöl, zusammengesetzten dicken Salbe, ihr Preis schwanke zwischen 35 und 300 Denaren.

[13]) *γλωσσόκομον* (so hier u. 13, 29; C. I. Gr. nr. 2448, § 8, 25; Oxyrh. Pap. nr. 521) nach den griech. Grammatikern vulgäre Form für *γλωσσοκομεῖον* (oder *-όμιον* cf Lobeck ad Phryn. 98f.; berl. ägypt. Urk. 824, 9 vom J. 55 p. Chr.), verschließbarer Kasten für sehr verschiedene Zwecke, den Syrern, aber auch den Juden in hebr. und aram. Zusammenhang sehr geläufiges Fremdwort גלוסקום (auch mit ד im Anlaut, und א am Ende) s. Krauß, Lehnw. II, 175f. 213; zwei Beispiele für die Bedeutung Kasse aus Tosefta p. 92, 23 („ein Glossokomon voller Golddenare"); 95, 13 bei Schlatter 117, von Ss Sh S[1] nur transskribirt, dafür Lc 10, 4; 12, 33; 22f. *βαλλάντιον*, Mt 10, 9; Mr 6, 8 *ζώνη*. — *βάλλειν* vom Einlegen des Geldes in den Opferstock Mt 27, 6; Mr 12, 41—44; Lc 21, 1ff., in die Wechselbank Mt 25, 27. Die Einleger werden begüterte Jünger und Jüngerinnen des weiteren Kreises gewesen sein cf Lc 8, 3. Den doppelten Zweck, den Unterhalt Jesu und seiner großen Begleitung, besonders auf Reisen zu bestreiten und ihn in Stand zu setzen, Armen ein Almosen reichen zu können, erfahren wir aus Jo 13, 29. — *βαστάζειν*, in älterer Sprache etwas Schweres aufheben und tragen, eine Last schleppen, hier wie 20, 15 hinwegtragen, bei Seite schaffen cf Polyb. I, 48, 2; XXXII, 25, 4; geradezu entwenden, rauben berl. äg. Urk. 46, 10; 157, 8, cf Ramsay, Expositor 1903 Febr. p. 110; Dec. p. 426.

die von ihm getadelte Handlung der Maria in Schutz nimmt und dem Umsichgreifen der von Judas zum Ausdruck gebrachten Gesinnung und Erwägung im Kreise der Jünger und Jüngerinnen entgegentritt. Nach dem zweifellos ursprünglichen Text,[14]) spricht er zunächst zu Judas: „Laß sie gewähren, d. h. hindere sie nicht daran, daß sie für den Tag meines Begräbnisses es aufbewahre" (7). Hieraus entnehmen wir, daß Maria nicht das ganze Pfund Nardenöl zur Salbung Jesu verwendet hat, was in der Tat eine unschöne Verschwendung gewesen wäre. Wenn sie auch nur einen Teil verbraucht hatte, war durch das Anbrechen des Ölkrügleins ein

---

[14]) Schon die Übereinstimmung der ältesten Zeugen aus allen Teilen der Kirche läßt keinen Zweifel an der Ursprünglichkeit des Textes: *ἄφες αὐτήν, ἵνα εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ ἐνταφιασμοῦ μου τηρήσῃ αὐτό.* So ℵBDKL..., auch Ol, wenige wichtige Min. wie 157, alle Lat außer f (denn δ kommt nicht in Betracht), die ältesten Syrer SsSd (Forsch I, 194; Hill 110) aber auch Sh, S³ am Rand u. Arm, Sah Kopt. Dazu kommt die Anstößigkeit dieses Textes, sofern er Jesu eine Weissagung in den Mund zu legen schien, die nicht in Erfüllung gehen sollte; denn die Weiber haben zwar gleich nach der Bestattung Jesu unter anderen wohlriechenden Stoffen auch Salböle für ihn bereitet (Lc 23, 56), sind aber durch die Auferstehung Jesu verhindert worden, davon Gebrauch zu machen (Lc 24, 1; Mr 16, 1); und überdies hat kein Ev die Maria von Bethanien unter ihnen genannt. Dieser Anstoß wurde durch Tilgung von *ἵνα* und die Änderung in *τετήρηκεν* (AIΓΔΛ..., die Masse der Min, S¹S³ im Text, Goth, f) wenigstens sehr gemildert und der Darstellung in Mt 26, 12; Mr 14, 8 angenähert und konnte im Sinn dieser Stellen gedeutet werden. Von einer Aufbewahrung des Nardenöls für den kommenden Freitag des Todes und Begräbnisses Jesu war nun nicht mehr die Rede. Was die der Maria bewußte Absicht bei Anschaffung der kostbaren Ölsalbe gewesen ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Möglich wäre, daß die Geschwister auf grund einer Zusage Jesu bei Gelegenheit seines letzten Besuchs mit Bestimmtheit erwarteten, daß Jesus vor dem Passa und während der Festzeit bei ihnen Quartier nehmen werde, wie es tatsächlich geschehen konnte, und daß Maria bei Zeiten sich darauf rüstete, ihm diese besondere Ehrung zu bereiten. Denn bei Juden wie Griechen und Römern gehörte duftendes Öl zur Salbung des Hauptes ebenso wie reichlicher Wein zum Festmahl (Lc 7, 46; Prov 21, 17; Koh 9, 8; Amos 6, 6; Ps 23, 5). Möglich ist aber auch, daß die Schwestern gleich nach dem Tode des Bruders es für diesen angeschafft hatten, um dessen Leichnam zu salben, dann aber doch davon abstanden, weil sie die Hoffnung auf eine Wundertat Jesu an dem Toten nicht völlig aufgeben mochten (s. oben S. 477). Salbung der Leiche mit duftenden Ölen vor der Bestattung ist bekanntlich ein uralter und weitverbreiteter Brauch des Altertums cf Becker-Hermann, Charikles III, 86ff.; Gallus III, 272. Nach Artemid. oneicocrit. II, 49; IV, 22 cf I, 5 Hercher p. 12, 29f. gehören Kränze und wohlriechende Salben ebensogut zum Begräbnis als zur Hochzeit. Und der Syrer Lucian (de luctu 11 *μύρῳ τῷ καλλίστῳ χρίσαντες τὸ σῶμα*) scheint das Salben der Leichen nach c. 21 zu den allen Völkern gemeinsamen Sitten zu rechnen. Daß es auch bei den Juden üblich war, ist durch Mt 26, 12; Mr 14, 8; Lc 23, 56 (*μύρα*); Jo 12, 7 genügend beglaubigt. Daß anderwärts nur die Waschung (AG 8, 37) und bei der Bestattung Jesu auch diese von keinem Ev erwähnt wird, könnte höchstens wahrscheinlich machen, daß die Salbung nicht für obligatorisch galt; aber auch das kaum.

Wiederverkauf an die Händler ausgeschlossen. Ohne der Maria die bewußte Absicht zuzuschreiben, den unverbrauchten Rest zur Salbung seines Leichnams zu benutzen, setzt Jesus doch voraus, daß sie das tun werde, wenn er nun binnen weniger Tage eine Leiche sein werde. Sie wird es nicht lassen können, die hingebende Liebe und dankbare Verehrung, welche sie ihm eben jetzt in so verschwenderischer Weise bewiesen hat, auch dem Toten zu beweisen. Darin soll sie durch die unberufene Kritik solcher, die nicht mit gleicher Liebe und Verehrung an dem Meister hängen, nicht gestört werden. Aber auch alle Anwesenden sollten durch dies Wort daran erinnert werden, wie nahe die Zeit sei, da sie ihrem lebenden Meister nicht mehr solche Ehre erweisen können, wie die Gastgeber in Bethanien und vor allen anderen Maria ihm an diesem Abend erwiesen hatten, und sollen dadurch bewogen werden, für die wenigen Tage bis zu seinem Tode alle anderen Rücksichten hinter die Pflege der Gemeinschaft mit Jesus und die Betätigung ihrer verehrungsvollen Liebe zu ihm zurücktreten zu lassen. Insbesondere auch die Rücksicht, welche Judas als Vorwand seiner Kritik gebraucht hatte, soll Handlungen wie die der Maria nicht aus dem Kreise der Verehrer Jesu ausschließen. Darum begründet Jesus das Verbot an Judas durch die an alle Anwesenden gerichteten Worte: „Denn Arme habt ihr jederzeit bei euch, mich aber habt ihr nicht jederzeit".[15]) Auch dies gewährt zunächst für die Tage bis zum Tode Jesu solchen Handlungen wie die der Maria Schutz. Aber wie Jesus v. 7 darüber hinaus in die Zeit nach seinem Tode geblickt hat, so eignet dem ebenso schlichten wie geistvollen Wort auch eine Tragweite für alle Zeiten. Es ist ein Schutzbrief für alles Schöne, was keinen andern Zweck hat, als eine reine Darstellung des Guten und Wahren zu sein, eine Rechtfertigung aller frommen Kunst und jedes edlen Luxus gegenüber der einseitigen Forderung, daß alles Handeln ein nützliches sein und außerhalb seiner selbst liegenden Zwecken dienen müsse.

Da der Ev selbst schon 11, 2 die Leser auf die ihnen bekannte ältere Überlieferung von der Salbung in Bethanien verwiesen hat, kann die Stellung, welche er selbst zu derselben einnimmt, hier nicht völlig umgangen werden. Zu den oben S. angeführten Beweisen dafür, daß Jo nicht irgendwelche, sondern gerade die bei Mt. und Mr wesentlich gleichlautend vorliegende Erzählung kennt und als seinen Lesern bekannt voraussetzt, kommt

[15]) D, b r, Ss om. v. 8, daher auch Blaß. In der Wortstellung weicht der Satz von Mt 26, 11 und von Mr 14, 7 überdies durch größere Kürze ab, und gerade bei Jo, der durch v. 6 den Gegensatz der Mildtätigkeit gegen die Armen und der Liebe zu Jesus besonders stark hervorhebt, vermißt man ihn ungern.

jetzt noch der auffallende Gleichlaut in der Beschreibung der Salbe Jo 12, 3 und Mr 14, 3 *λίτρα* (Mr *ἀλάβαστρον*) *μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου* (Mr *πολυτελοῦς*, v. l. *πολυτίμου* cf Mt 26, 7, wo aber *βαρυτίμου* glaubwürdiger ist). Ist oben S. 492 bewiesen, daß das Gastmahl nicht im Hause der Geschwister stattfand, so unterscheidet sich Jo in bezug auf den Ort der Handlung von Mt und Mr nur dadurch, daß er den Namen des Gastgebers nicht nennt. Die Zeit, welche aus Mt und Mr nur insoweit zu erkennen ist, daß die Salbung in die Tage vor dem Todespassa fällt (Bd I², 677 f.), bestimmt Jo genau. Wenn er statt des Gefäßes das Gewicht des darin enthaltenen Salböls nennt, so zeigt sich darin ähnlich wie 2, 6 ein Interesse daran, die überschwängliche Größe, dort der Gabe Jesu, hier des ihm zu Ehren aufgewendeten Gutes hervorzuheben, wodurch zugleich das Wort Jesu in der Fassung, welche Jo ihm v. 7 gibt, verständlicher wird. Der Vorrat war zu groß, um auf einmal verbraucht zu werden. Die Einführung des Judas anstatt der Jünger überhaupt (Mt) oder einiger unter den Anwesenden (Mr) und die Aufdeckung des diesen leitenden Motivs dient zur schärferen Hervorhebung des Gegensatzes zwischen der von Jesus gerne gesehenen Handlung und der von anderer Seite daran geübten Kritik. Sowenig aber ein verständiger Leser den Mt dahin verstehen wird, daß sämtliche 12 Apostel die Worte 26, 8 f. gleichzeitig oder nach einander gesprochen haben, will Jo dahin verstanden sein, daß Judas mit der Äußerung seiner Unzufriedenheit allein gestanden habe. Das zurechtweisende Wort Jesu läßt er in eine Mahnung an alle Anwesenden auslaufen (v. 8). Das Urteil Jesu über die Tat der Maria hat bei allen Evv den gleichen Lehrgehalt; aber die auffälligere Fassung, die ihm Jo gibt, macht den Eindruck des geschichtlich Ursprünglichen, welches von den Syn. aus derselben Rücksicht, welche die Änderungen am Text des Jo veranlaßt hat (s. oben A 14), abgeschliffen worden ist. Bedeutender erscheint der Unterschied, daß nach Mt und Mr das Weib das Öl über Jesu Haupt gegossen, nach Jo seine Füße damit gesalbt und diese mit ihren Haaren getrocknet hat. Merkwürdig ist jedoch, daß Mr 14, 8; Mt 26, 12 nichtsdestoweniger Jesum von einer Salbung seines L e i b e s reden lassen, und ähnlich Jo, wo er vorläufig an die Geschichte als eine den Lesern bereits bekannte erinnert 11, 2, zuerst schreibt *ἡ ἀλείψασα τὸν κύριον* und dann erst, als ob sich von selbst verstünde, daß damit auch die Füße gemeint seien, *καὶ ἐκμάξασα τοὺς πόδας αὐτοῦ κτλ.*. Hier wie dort scheint das Besondere, was ausdrücklich genannt wird, eine Ausdehnung auf andere Körperteile nicht auszuschließen. Jedenfalls zeigt sich keine Spur davon, daß Jo in diesem Punkt die ihm und seinen Lesern bekannte Erzählung berichtigen wollte. Für das Salben des Hauptes genügten wenige Tropfen; wenn es dabei

sein Bewenden gehabt hätte, könnte von Verschwendung kaum geredet werden. Andrerseits ist äußerst unwahrscheinlich, daß bei einem Jesu zu Ehren veranstalteten Festmahl das übliche Salben des Hauptes[16]) des vor allen zu ehrenden Gastes sollte unterlassen und durch das ganz ungewöhnliche Salben der Füße ersetzt worden sein. Maria wird also beides getan haben, zuerst das Haupt, dann die Füße. Die Syn. setzen bei dem Moment ein, in welchem das Weib das Alabasterkrüglein zerbricht und, hinter dem auf niedrigem Diwan liegenden Jesus stehend, einige Tropfen des duftenden Öles auf sein Haupthaar herabträufelt (*κατέχεεν*). Jo, der von dem Gefäß und seiner Öffnung nichts sagt, faßt den Moment ins Auge, wo eine unvergleichlich größere Quantität des Salböls zur Salbung und Einreibung der Füße verwendet wurde und in folge davon, was nur Jo erwähnt, das ganze Haus von Duft erfüllt wurde. Dies erst war die arge Verschwendung, welche das Murren der Jünger und die heuchlerische Einrede des Judas hervorruft. Ob ein geschichtlicher Zusammenhang oder ein literarisches Verhältnis dieser Erzählung zu Lc 7, 36—50 bestehe, und was von den auf dieser Voraussetzung beruhenden kirchlichen Legenden und kritischen Behauptungen zu halten sei, wird besser im Kommentar zu Lc, als hier erörtert werden.

2. Die Einholung in Jerusalem 12, 9—19. Nicht an das Gastmahl in Bethanien, sondern an den Aufenthalt daselbst (*ὅτι ἐκεῖ ἐστίν*) schließt sich die Bemerkung an, daß „der zu den Juden gehörige Volkshaufe in großer Zahl“[17]) erfuhr, daß Jesus sich dort befinde, und daß die Leute in folge davon nach Bethanien kamen, um nicht nur Jesum, sondern auch den von ihm erweckten Laz. zu sehen (9). Unter dem *ὄχλος* sind auch hier nicht die Einwohner Jerusalems zu verstehen, sondern die viel größere Zahl der aus allen Teilen des Landes gekommenen Festpilger, die während der Festtage, teilweise auch schon eine Woche und mehr vorher (11, 55), in Jerus., großenteils aber auch, wie Jesus und die Apostel in den umliegenden Ortschaften Quartier nehmen mußten. Es befanden sich darunter, woran wir v. 20 erinnert werden, auch manche Nichtjuden. In Rücksicht hierauf setzt Jo *ἐκ τῶν Ἰουδαίων* hin-

---

[16]) Cf Lc 7, 46[a] cf Mt 6, 17 und andere Stellen in A 14. Daß nach Lc 7, 38. 46 in der Tat einmal anstatt des Hauptes die Füße gesalbt wurden, war eine Folge der Unhöflichkeit des Gastgebers und der besonderen Stellung der Sünderin zu Jesus und den übrigen Tischgenossen.

[17]) Ist gegen die meisten Zeugen mit ℵB*L v. 9 (nach BL auch v. 12) vor *ὄχλος πολύς* der Artikel zu lesen, eine seltene Verbindung (nur bei *πᾶς, ὅλος* u. dgl. häufiger z. B. Jo 5, 27), welche sehr zur Korrektur reizte und nicht leicht mutwillig eingeführt sein kann, so ist *πολύς* prädikativ gemeint, *ὁ ὄχλος* aber wie 7, 12. 20. 31 f. 40. 43. 49; 12, 17. 18. 29. 34 im Unterschied von den Jerusalemern (7, 25) die aus allen Teilen des Landes gekommenen Festpilger.

zu; es handelt sich jetzt um jüdische Pilgerschaaren. Unter diesen war schon vor dem Eintreffen Jesu in Beth. die Frage erörtert worden, ob Jesus es wagen werde, das diesmalige Passa zu besuchen (11, 56). Jetzt erfuhren sie, oder vielmehr viele von ihnen (s. A 17), daß er sich in Beth. aufhalte. Schon am Freitagnachmittag mag sich diese Kunde verbreitet haben, z. B. durch Pilger, welche auf derselben Straße wie Jesus zum Fest gereist waren, und kann das Hingehen der Neugierigen nach Beth. begonnen haben. Auch am Sabbath konnten das diejenigen tun, die nicht weiter als einen Sabbatherweg von Beth. ihr Quartier gefunden hatten, und andere, die nach bekannter jüdischer Theorie (עֵירוּב) das Gebiet zu erweitern verstanden, welches am Sabbath zu durchwandern gestattet war. Es ist nicht zu übersehen, daß dieses Hinziehen zahlreicher Haufen nach Beth. durch die Imperf. *ὑπῆγον . . . ἐπίστευον* v. 11 als ein sich wiederholendes und eine Zeit lange andauerndes geschildert ist. Manche dieser Besucher vermochten angesichts des lebendiggewordenen Laz. Jesu den Glauben nicht zu verweigern (11 cf 11, 45). Dies aber veranlaßte „die Hohenpriester“, sofort über eine Ermordung des Laz. Beratungen zu pflegen (10 s. oben S. 486). Wenn hier zum ersten Mal und dann erst wieder 18, 35; 19, 6. 15. 21 neben den Hohenpriestern die Pharisäer nicht genannt werden (cf dagegen 7, 32. 45; 11. 47. 57; 18, 3 cf 7, 48), so soll damit gesagt sein, daß die Pharisäer an dem Plan, den völlig schuldlosen Laz. aus dem Wege zu räumen, welcher ihren Grundsätzen zuwiderlief, unbeteiligt waren, und daß sie auch die Formen des Verfahrens gegen Jesus nach dessen Verhaftung den sadducäischen Hohenpriestern überließen. Nicht Männer wie Gamaliel, sondern Kajaphas und seinesgleichen hatten die äußere Leitung des Vernichtungskampfes gegen Jesus in der Hand.[18])

Da die v. 9—11 erwähnten Vorgänge ohne jede Zeitangabe berichtet sind und der Natur der Sache nach nicht auf einen einzigen Tag beschränkt gewesen sein werden, so kann das die Erzählung des Einzugs in Jerus. einleitende *τῇ ἐπαύριον* (12) nur auf den Tag der Salbung sich beziehen. Also auf Sonntag den 10. Nisan fällt der Einzug. Der Bericht darüber ist ähnlich wie der 6, 1—25, wo gleichfalls von den Syn. ausführlich dargestellte Ereignisse zu berichten waren, und völlig abweichend von den Erzählungen c. 4. 9. 11, einerseits von einer auffälligen Lückenhaftigkeit der Darstellung der äußeren Umstände, andrerseits

---

[18]) Cf Mt 26, 14; auch 26, 3. 47 werden nur die *πρεσβύτεροι*, nicht die *γραμματεῖς* neben ihnen genannt. Erst zu der Sitzung des „ganzen Synedriums“ Mt 26, 57—59 wurden auch wieder die pharisäischen Schriftgelehrten zugezogen, ohne die ein Religionsprozeß nicht geführt werden konnte. Cf AG 5, 21. 27. 33. 34—40.

reich an scharf beleuchteten und sogar mit einer gewissen Breite dargestellten Momenten. Der mit dem Ereignis unbekannte Leser würde aus v. 14 die Vorstellung gewinnen, daß Jesus, als die Volkshaufen ihn mit lauten Zurufen begrüßten, sich selbst nach einem jungen Esel umgesehen, einen solchen auch gefunden und bestiegen habe. Aber aus den Worten *ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ* (16), die nach dem Zusammenhang sich hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich, darauf beziehen, daß Jesus diesmal auf einem Reittier sitzend in Jerus. einzog, sieht man, daß andere Personen bei dieser Veranstaltung wesentlich mitgewirkt und geradezu statt seiner gehandelt haben, und zwar vor allen, wenn nicht ausschließlich, die Jünger, von deren damaligem und nachmaligem Standpunkt v. 16 handelt. Von der Ankunft in Jerus. und dem Ort in der Stadt, an welchen Jesus sich begeben hat, verlautet kein Wort (cf dagegen 2, 14; 5, 14; 7, 14). Und doch kann, was 12, 20ff. berichtet wird, nur in einem der Vorhöfe oder in einer der Hallen des Tempelplatzes sich zugetragen haben. Gerade diese beiden Momente machen aber den Hauptinhalt der syn. Erzählung aus. Dagegen zeigt Jo sehr umständlich, was aus den Syn. nicht zu ersehen war, erstens, daß der Einzug eine feierliche Einholung durch die von Jerus. aus Jesu nach Beth. entgegenziehenden Pilgerschaaren war, und was diese Einholung veranlaßt hat (12, 13^{a}. 17f.). Am 10. Nisan verbreitet sich unter den in Jerus. anwesenden Festpilgern die Nachricht, daß Jesus an diesem Tage nach Jerus. kommen werde. Ein großer Haufe von solchen [19]) zog ihm daher entgegen (12). Außerdem hatten sie von der Auferweckung des Laz. gehört (18), und die Jesum schon von Beth. aus begleitenden Verehrer steigerten durch laute Verkündigung dieser Tat die allgemeine Begeisterung (17).[20]) Zweitens wird die Jesu dargebrachte Huldigung genauer beschrieben. Die ihm Entgegenziehenden nahmen Palmzweige,[21]) d. h. da nichts genannt ist, was sie

---

[19]) Der v. 12 nur durch BL bezeugte Artikel vor *ὄχλος* ist, da hier *πολύς* nicht wie v. 9 prädikativ gefaßt werden kann (s. A 17) und durch den Artikel vor *ἐλθών* keineswegs erfordert ist (cf Blaß² S. 248), als falsche Assimilation an v. 9 zu streichen. „Ein großer Volkshaufe, bestehend aus solchen, die zum Fest gekommen waren". Nachdem er so charakterisirt ist, kann er v. 18 mit *ὁ ὄχλος* ohne Zusatz bezeichnet werden. Von diesen aus Jerus. Entgegenkommenden werden v. 17 *οἱ μετ' αὐτοῦ* (Mt 26, 51. 69. 71) unterschieden, die von Beth. aus ihn begleitenden und schon seit lange ihm verbundenen Jünger (Lc 19, 37 *ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν*), eine Unterscheidung, die sich mit der von *προάγοντες* und *ἀκολουθοῦντες* Mt 21, 9; Mr 11, 9 einigermaßen berührt.

[20]) Ohne Frage ist mit DE*KLΠ Ol, den ältesten Übersetzern abe, SsS¹, Sah Kopt *ὅτι*, nicht *ὅτε* vor *τὸν Λάζ.* zu lesen. Zur Sache cf die allgemeinere Aussage Lc 19, 37.

[21]) *βαΐα*, nach Lagarde, Joannis Euchait. metrop. quae supersunt p. 5 ein ägyptisches Wort, in der Form באיין in die jüd. Sprache über-

sonst damit taten, sie nahmen solche in die Hand und trugen sie. Das war eine Nachbildung des Lulab oder Feststraußes, welchen die Juden bei den Prozessionen des Hüttenfestes zu tragen pflegten; und eben damit hängt es zusammen, daß das Volk mit dem bei derselben Gelegenheit gesungenen Heilwunsch Hoschana aus Ps 118, 25 und den dem folgenden Vers entnommenen Worten: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* Jesus begrüßten.[22]) Während dies wegen der Analogie der Freudenäußerungen bei dem fröhlichsten Volksfest nur als eine besonders freudige Begrüßung eines vor anderen geehrten Festgenossen aufgefaßt werden konnte, wird der Sinn der Begrüßung erst deutlich durch das den Psalmworten beigefügte *καὶ ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ*.[23]) Ihm als dem verheißenen König (1, 49 cf 6, 15; 18, 33; 19, 19—21), dem Messias, jauchzte das Volk zu. Wenn das Hosanna nachweislich zu einer abgeschliffenen Formel geworden war und vom Volk, welches dies Wort ohne die im Psalm vorangehende Anrede Gottes in den Mund nahm, nicht mehr als eine ernstliche Bitte an Gott, sondern als ein „Heil ihm“ aufgefaßt wurde, so drückte es doch den Wunsch und die Hoffnung aus, daß es Jesu gelingen möge, jetzt seine Ansprüche auf den Thron des Messias durchzusetzen. Drittens hat Jo, wie außer ihm nur noch Mt 21, 4f., hervorgehoben, daß die von Jesus aus eigenem Antrieb gewählte Form seines Einzugs, das Reiten auf einen jungen Esel, der Weissagung Sach 9, 9 entsprochen habe. Auch Jo unterdrückt wie Mt die der damaligen Sachlage wenig entsprechenden Worte, womit der Prophet seine Ankündigung einleitet: „Jubele sehr, Tochter Zions, jauchze Tochter Jerusalems“, ersetzt sie aber, abweichend von Mt, durch

---

gegangen s. Krauß, Lehnwörter II, 136f., auch S. 50, im Midr. r. zu Lev 23, 40 ganz synonym mit Lulab (s. Schöttgen p. 380; Wünsche's Übersetzung S. 208 ist nach J. Fürst ebenda S. 286 zu berichtigen). An derselben Stelle hat ein griech. Übers. oder mehrere *βαΐα*; dasselbe Symm. Cant. 7, 9 (Field Hexapla I, 208 A 48; II, 422). — 1 Mkk 13, 51 *μετὰ αἰνέσεως καὶ βαΐων* (al. *βαέων*). Der zwiefache Artikel *τὰ β. τῶν φ.* mag den Sinn ausdrücken: Die Palmzweige, die man bei solchen festlichen Einzügen zu tragen pflegt. Der allgemeinere Ausdruck Mt 21, 8; Mr 11, 8 soll wohl dahin verstanden werden, daß Zweige von verschiedenartigen Bäumen abgerissen wurden. Jo beschränkt sich auf die Palmzweige als das Symbol des Siegers und Triumphators.

[22]) Cf oben S. 389 zu 7, 37f.; ferner Bd I², 612 und die dort A 12 angegebene Literatur. Jo behält auch hier den aram. Originallaut d. h. die aramaisirende Aussprache des hebr. *Hoschia-na* bei cf Einl I³, 14. Nur Lc 21, 38 hat das Wort unterdrückt, Mt 21, 9. 15 dreimal, Mr 61, 9f. zweimal es gebraucht.

[23]) Vor *ὁ βασιλεύς* ist *καί* zu auffallend und zugleich zu stark bezeugt (ℵAB²D . . ., auch Ol, Vulg, S³, cf 2 Hss von Sh *βασιλεὺς δέ*), um als Interpolation gelten zu können. Sollen diese Worte dadurch als ein besonderer Zuruf, den einige aus dem Haufen hören ließen, gegen das vorige abgegrenzt werden? Auch bei Mr 11, 10 steht die Begrüßung der kommenden Königsherrschaft Davids selbständig neben der vorigen.

den Zuruf: „Fürchte dich nicht, Tochter Zions“, welcher dem Grundgedanken des Prophetenworts mindestens ebensogut entspricht als der Wortlaut des Originals. Wie dort das friedliche Reittier den Gegensatz bildet zu Wagen, Rossen und Kriegswaffen,[24]) so ist auch dem Ev das Eselsfüllen ein Symbol der Absicht, mit welcher Jesus nach Jerus. kommt, und des Sinnes, in welchem er sich als König Israels ausrufen läßt. Wie viel er zu richten und zu strafen hätte (8, 26; 2, 14—17; 7, 7), so vergißt er doch auch bei seinem letzten Besuch Jerusalems nicht, daß er zu retten, nicht zu richten gekommen ist (3, 17; 12, 47); und auch seine Verehrer sollen dies wissen (18, 11. 36); darum soll die Bevölkerung Jerusalems vor ihm sich nicht fürchten. Entbehrliches und, wie man zu Mt 21, 5. 7 (Bd I, 610 f.) sehen kann, sogar Mißverständliches weglassend, beschränkt sich Jo auf die unabhängig von LXX wie von Mt aus dem Grundtext übersetzten Worte: *ἰδού, ὁ βασιλεύς σου ἔρχεται καθήμενος ἐπὶ πῶλον ὄνου.* Wenn er die Bemerkung hinzufügt, daß die Jünger anfangs, d. h. damals, als es sich zutrug, die Bedeutung des Vorgangs und insbesondere ihren Zusammenhang mit der angeführten Weissagung nicht erkannten, sondern erst nach der Verherrlichung Jesu jenes Prophetenwortes als einer auf Jesus abzielenden Weissagung sich erinnerten und erkannten, daß die Volkshaufen und sie selbst zum Zweck der Erfüllung dieser Weissagung dem Herrn solchen Einzug bereitet haben,[25]) so ist über der Ähnlichkeit mit 2, 22 nicht die Verschiedenheit zu übersehen. Damals hatten die Jünger sich eines Schriftwortes erinnert, von dem sie fürchteten, daß es sich an Jesus erfüllen werde (2, 17). Das Wort Jesu aber (2, 19), worauf sich 2, 22 bezieht, blieb ihnen bis zur Auferstehung völlig unverständlich; dies hebt aber der Ev dort nicht ausdrücklich hervor durch einen voraufgeschickten verneinenden Satz. Hier dagegen lag ein Handeln Jesu und seiner Verehrer vor, dessen Sinn im allgemeinen klar genug am Tage lag. Wenn in bezug hierauf ausdrücklich verneint wird, daß die Jünger damals des vom Ev in v. 14 f. nachgewiesenen Zusammenhangs zwischen dem Wort des Sacharja und ihrer eigenen Mitwirkung an dem feierlichen Einzug sich bewußt gewesen seien, so ist damit auch gesagt, daß sie dabei Werkzeuge zur Ausführung eines ihnen damals noch verhüllten Ratschlusses Gottes und einer von ihnen noch nicht völlig durchschauten Absicht Jesu gewesen

[24]) Sach 9, 10; 12, 4 cf Ps 20, 7 f.; 33, 16 f.; Psalm. Salom. 17, 37. Über den Text der LXX und im Citat des Mt s. Bd I, 611 A 9.

[25]) Der Gegensatz zu *οὐκ ἔγνωσαν* (D *οὐκ ἐνόησαν*) gebietet diese Ausdeutung von *ἐμνήσθησαν*, und die parataktische Schreibweise des Jo gestattet es, das sonst überhaupt sinnlose (*ὅτι*) . . . *ταῦτα ἐποίησαν αὐτῷ* dahin zu verstehen, daß die Jünger nach der Auferstehung Jesu ihr eigenes Handeln am Palmsonntag mit dem Schriftwort verglichen und den Zusammenhang zwischen beiden erkannten.

sind.[26]) Um so berechtigter ist das *καθὼς γέγραπται* des Ev. — Endlich viertens teilt nur Jo mit, daß in folge der bei der feierlichen Einholung Jesu laut gewordenen Begeisterung großer Volkshaufen die Pharisäer zu einander sprachen: „Sehet (oder ihr sehet), daß ihr nichts ausrichtet; sieh' da, alle Welt läuft ihm nach“ (19). Wenn sie auch nicht einverstanden gewesen sein mögen mit Maßregeln, wie sie von Seiten der Hohenpriester in Vorschlag gebracht wurden (v. 10 oben S. 499), so steigerte sich doch auch bei ihnen die Überzeugung, daß energischer als bisher gegen den falschen Messias und seinen wachsenden Anhang eingeschritten werden müsse (cf 11, 47 f. oben S. 484), und die Energischeren unter ihnen machten den zögernden Parteigenossen ihre Unentschlossenheit zum Vorwurf.[27])

3. Jesus und die Hellenen 12, 20—36. Wie der Einzug in Jerus. mit seinen lauten Kundgebungen der Volksstimmung einen Kontrast bildet zu der stillen Sabbathfeier in Bethanien, so zu der von Jesus selbst nicht bloß geduldeten, sondern hervorgerufenen stürmischen Begrüßung des Königs Israels durch die jüdischen Pilgerschaaren der Wunsch einiger Hellenen, die persönliche Bekanntschaft Jesu zu machen. „Es waren einige Hellenen da, welche zu denen gehörten, die zum Zweck der Anbetung am Fest nach Jerus. zogen“.[28]) Darunter sind griechisch redende Nicht-

---

[26]) Cf die unbewußte Weissagung des Kajaphas 11, 51 und die Handlungen 18, 31 f.; 19, 24. 36 f. Nach diesen Stellen hätte Jo auch 12, 14 *ἵνα πληρωθῇ* sagen können; *καθὼς γέγρ.* war in Rücksicht auf 12, 16 angemessener, sofern die augenfällige Kongruenz zwischen Weissagung und Geschichte die Brücke bildete, auf welcher die Jünger zum Verständnis des Vorgangs, an welchem sie ohne volles Bewußtsein mitgewirkt hatten, gelangt sind. Zwei von ihnen, Mt und Jo, haben es ausgesprochen.

[27]) *πρὸς ἑαυτούς* (statt dessen Dacde, Chrys. auch in der Auslegung, sehr unpassend *πρὸς αὐτούς* d. h. zu den Begleitern Jesu) ist reciprok gemeint (so schon Ss), wie 7, 35; Mr 10, 26; 11, 31; 12, 7; 16, 3, auch klass. cf Kühner-Gerth I, 573 f. — Gegen ℵAB u. die meisten wird mit DLQX, Ferr. und anderen Min, allen Lat, SsS^1S^3 (obelisirt) Sh *ὅλος* hinter *κόσμος* festzuhalten sein; denn dies ist 1) johanneisch 1 Jo 5, 19 cf Mt 16, 26; 26, 13; 2) gerade auch in der hier vorliegenden Bedeutung (*tout le monde*) jüdisch s. Schlatter 118; 3) als gar zu hyperbolisch der Änderung ausgesetzt gewesen.

[28]) Zur Einführung dieser Personen cf 3, 1, ähnlich auch 11, 1; zu *ἀναβαίνειν ἵνα κτλ.* von den Wallfahrten zu den Festen cf AG 8, 27; 24, 11; Jo 2, 11; 5, 1; 7, 8. 10; 11, 55; Lc 2, 42; 18, 31; 19, 28; Mt 20, 17 f.; Schlatter 118 und oben S. 228 A 1; 240 A 21. Es ist daher nicht an solche Heiden zu denken, welche gelegentlich im Tempel zu Jerus. für sich Opfer darbringen ließen, ohne für ihre Person zur jüdischen Religion sich bekennen zu wollen, cf Schürer II², 300—305, sondern an Leute, wie den in der hl. Schrift lesenden äthiopischen Schatzmeister AG 8, 27—39, den Hauptmann von Kapernaum Lc 7, 2—10 oder den römischen Centurio in Cäsarea AG 10, 1 ff., an unbeschnittene *φοβούμενοι* oder *σεβόμενοι τὸν θεόν* nach dem bekannten Sprachgebrauch der AG, die später sogen. „Proselyten des Thores“. Jos. bell. VI, 9, 3 nennt solche in bezug auf den Besuch des

juden, ohne Frage unbeschnittene Heiden zu verstehen, welche jedoch dem Judentum zuneigten und aus Anlaß des Passafestes aus ihrer Heimat nach Jerus. gekommen waren, um am Tempelkultus sich zu beteiligen. Bis zu der Brustwehr, welche den inneren, nur den Israeliten zugänglichen Vorhof von den äußeren Höfen und Hallen des Tempelplatzes trennte, konnten solche Heiden dem eigentlichen Heiligtum nahetreten, und dort werden wir den Schauplatz der folgenden Erzählung zu suchen haben. Da Jo auf jede Vollständigkeit in Darstellung der Ereignisse der letzten Woche verzichtet, hält er für überflüssig zu sagen, ob, was er v. 20—36 berichtet, am Tag des Einzugs oder an einem der folgenden geschah, zumal dies für das Verständnis der Erzählung ohne Belang war. Die Griechen wagen es nicht, Jesum unmittelbar anzureden. Sie wenden sich in höflichem Ton an einen seiner Begleiter, und zwar an einen der beiden Apostel, von denen wir nur einen griechischen Namen kennen, [29]) mit der Bitte, ihnen zu einer Unterredung mit Jesus zu verhelfen. Da nämlich die Worte, die sie an Philippus richten: „(mein) Herr, wir wünschen Jesus zu sehen“ keine Frage enthalten, heißt *ἐρωτᾶν*, wie so oft im NT, bitten. Und da sie Jesus, von seinen Jüngern begleitet, bereits vor sich stehen sehen, können sie durch *θέλομεν τ. Ἰ. ἰδεῖν* nur den Wunsch ausdrücken, daß Phil. sie bei Jesus zum Zweck persönlicher Bekanntschaft und Besprechung einführe. [30]) Daß Jo hier den Phil. nicht nur nach seiner Heimat Bethsaida nennt (cf 1, 44, nicht so 6, 5; 14, 8), sondern auch Bethsaida als eine galiläische Ortschaft bezeichnet, kann nur den Zweck haben zu erklären, warum die Griechen gerade an Phil. sich wenden. Bei der stark mit Heiden verschiedener Nationalität durchsetzten Bevölkerung Galiläas und zumal in der dicht an der Grenze der Gebiete des Herodes Antipas und seines Bruders Philippus gelegenen Stadt Bethsaida-Julias (oben S. 135 A 51) konnten diese Nichtjuden am ersten noch auf freundliches Entgegenkommen rechnen. Vielleicht waren sie selbst nicht weit davon zu Hause oder gar mit Phil. bekannt.

Passas *ἀλλόφυλοι ὅσοι κατὰ θρησκείαν παρῆσαν*. Nur fordert *Ἕλληνες*, daß sie mindestens der Sprache nach Griechen waren: denn es entspricht nicht dem Sprachgebrauch des Jo und überhaupt des NT's, wenn schon die alten Übersetzer das Wort teilweise im Sinn von Heiden nahmen (Ss S[1] Sh „Aramäer“, Vulg *gentiles*, nicht so die älteren Lat), cf dagegen Jo 7, 35 (oben S. 387); *ἑλληνιστί* 19, 20 einerseits. 3 Jo 7 *ἐθνικός*, Ap 11, 2. 18; 20, 3; 21, 24 *ἔθνη* andrerseits. Cf Einl I[3], 263 A 4.

[29]) In allen 4 Apostelkatalogen sind, abgesehen von dem Beinamen Petrus, der aber nur Übersetzung von Kepha ist, Philippus und Andreas die einzigen griech. Namen, und daß diese zwei daneben noch einen semitischen Namen geführt haben, ist nicht überliefert.

[30]) Lc 8, 20 *ἰδεῖν θέλοντές σε* = Mt 12, 46 *ζητοῦντες αὐτῷ λαλῆσαι.* Cf Lc 9, 9; 23, 8; AG 28, 20. Vergleichbar ist auch die Bedeutung „besuchen“ 1, 39 (oben S. 128), Rm 1, 11; 1 Kr 16, 7; Phl 1, 27; 3 Jo 14.

Phil. aber zeigt auch diesmal seine bedächtige und umständliche Art (1, 45; 6, 7; 14, 8). Es scheint ihm bedenklich, daß Jesus eben jetzt, nachdem er von einem großen Teil seiner Volksgenossen als König Israels in seine Hauptstadt eingeführt worden ist, im Tempel, wo seine erbitterten Gegner die Herren im Hause sind, mit Nichtjuden sich einlasse, zumal man ihm schon manchmal vorgeworfen hatte, daß er seinem Volk innerlich entfremdet sei, cf 7, 35; 8, 48. Darum wendet sich Phil. nicht direkt an Jesus, sondern zunächst an seinen Landsmann Andreas, und erst nachdem der entschlossenere Andreas (cf 1, 41; 6, 8f.) es unbedenklich gefunden hat, tragen sie beide ihrem Meister den Wunsch der Griechen vor. Daß Jesus deren Bitte abgelehnt hat, folgt nicht nur daraus, daß weiterhin von den Griechen und einem an diese gerichteten Wort Jesu nichts verlautet, sondern auch aus der Antwort, welche Jesus den beiden Aposteln gibt (v. 23—26). Daß Heiden, welche, angelockt durch die in Israel vorhandene reinere Gotteserkenntnis und Gottesverehrung (cf 4, 22), nach Jerusalem gekommen sind, aus eigenem Antrieb nach ihm fragen und sich mit ihm in Verbindung zu setzen begehren, gilt Jesu als ein bedeutsames Anzeichen davon, daß sein irdisches Tagewerk nun bald sein Ende erreichen werde. Es gemahnt ihn an die von den alten Propheten geweissagte Zukunft, da die Heidenvölker an der in Israel geschehenen Offenbarung vollen Anteil erhalten werden,[31]) und an seine eigene Weissagung, daß er nach seiner Erhöhung zum Himmel und Rückkehr zu Gott, welche die Hingabe und Wiederannahme seines Lebens zur Voraussetzung hat, sich als den Retter der Welt, als den Hirten auch der Heiden betätigen werde (10, 16—18; 3, 14—17 cf 2, 19; 4, 42). Im Gegensatz zu dem von Jesus wie vom Ev schon so manchmal gesprochenem Wort, daß seine Stunde oder Zeit noch nicht gekommen sei,[32]) will es verstanden sein, daß er jetzt sagt: „Gekommen ist die Stunde, daß der Menschensohn verherrlicht werde" (23). Da er in jeder neuen Betätigung der ihm verliehenen Vollmacht eine Verherrlichung sowohl seiner selbst als seines Vaters erblickt (11, 4; 14, 13), so legt ihm die Erinnerung an die bevorstehende Ausdehnung seines Wirkens auf die Heidenwelt das Wort *δοξασθῆναι* in den Mund; und aus dem gleichen Anlaß nennt er sich hier wieder den Menschensohn (cf 3, 14 oben S. 200), was seine Eigenschaft als König Israels (12, 13. 15) nicht ausschließt (1, 49. 51), aber doch darüber hinausreicht; denn als der Menschensohn gehört er der ganzen Menschheit. Daß er, um zu der in der Ausdehnung seiner Wirksamkeit auf die Heiden liegenden Verherrlichung zu gelangen, eine Ver-

[31]) Micha 4, 1—5; Jes 11, 10; 19, 18—25; 42, 1—8; 49, 6; 60, 3; Sach 8, 20—23 cf Mt 8, 10—12; 12, 17—21. 39—42; 22, 7ff.; 24, 14; 28, 19f.
[32]) 2, 4; 7, 6—8. 30; 8, 20 oben S. 152f. 372.

änderung seines Lebensstandes durchmachen muß, welche gleichfalls eine Verherrlichung genannt werden kann (cf 7, 39; 12, 16; 13, 32), ist hiemit noch nicht gesagt, kommt aber alsbald zur Sprache. Da die Jünger bei dem Wort *δοξασθῆναι* an eine neue glänzende Entfaltung seiner Macht denken mochten, leitet er mit dem doppelten *ἀμήν*, das auch hier einen für die Hörer überraschenden Gedanken bringt, den Spruch ein: „Wenn das Getreidekorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es für sich allein; wenn es aber erstirbt, trägt es viele Frucht.“ Daß bei den als Bild dienenden Vorgängen des Getreidebaues das Eindringen des Saatkorns in den Acker und das Sterben d. h. die Zersetzung desselben zwei auseinanderfallende Akte sind, berechtigt um so weniger zu der Deutung auf Tod und Begräbnis Jesu als zwei gesonderte Vorgänge, als die Reihenfolge die umgekehrte wäre, und bei Jesus überdies dem Begräbnis nichts gefolgt ist, was der Zersetzung des im Acker liegenden Korns zu vergleichen wäre. Mag immerhin der Gedanke an das dem Tode unmittelbar folgende Begräbnis (12, 7; 1 Kr 15, 3 f.) das Gleichnis nahegelegt haben, so stellt dieses doch nur den Gedanken dar, daß das Sterben Vorbedingung für die Entstehung eines neuen, reicheren und vervielfältigten Lebens ist. Auch Jesus muß sein Leben hingeben, nicht nur um es in vollkommenerer Weise wiederzugewinnen, sondern auch um es über die Grenzen hinaus, in welche er gebannt ist, solange er in seinem dermaligen Lebensstand sich befindet, fruchtbar zu machen. Jetzt kann er sich nicht mit den Hellenen einlassen; aber er wird und er will sterben und wieder lebendig werden, um auch die nach Gott und seinem Heil fragenden Heiden um sich sammeln zu können cf 10, 16—18; 11, 52. Die gleiche Opferfreudigkeit gebührt aber auch seinen Jüngern. Das sagt ihnen schon der gemeingiltige Satz: „Wer seine Seele d. h. diese als Trägerin seines leiblichen Lebens gedacht, liebt, verliert sie;[33]) wer seine Seele in dieser Welt haßt, wird sie zu ewigem Leben bewahren“, oder „in ewiges Leben hineinretten“ (25). Gilt dies allen, die nach ewigem Leben verlangen, so den Jüngern insbesondere als den Dienern Jesu d. h. als den Gehilfen seiner Berufsarbeit.[34]) Wer ein solcher ist und sein will, soll ihm nachfolgen auf dem Wege durch den Tod zum Leben und zur Herrlichkeit, welchen Jesus längst im Geiste angetreten hat und nun bald tatsächlich gehen wird.

[33]) So nach ℵBL *ἀπολλύει*, die meisten (auch Ss, Ol) *ἀπολέσει* in Assimilation an das folgende, sicher überlieferte *φυλάξει* oder an Mt 10, 39. — Zu *εἰς ζωὴν αἰ.* cf 4, 14. 36 oben S. 237.

[34]) *διάκονος* bezeichnet nicht wie *δοῦλος* manchmal (13, 16; 15, 15; Lc 17, 7—10) die Stellung des seinen Herrn bedienenden Knechtes, sondern den im Auftrag eines Höheren ein Geschäft besorgenden Diener, hier den im Auftrag und in Fortsetzung der Berufsarbeit Jesu tätigen Apostel cf 2 Kr 11, 23; Kl 1, 7; 1 Tm 4, 6.

Dazu soll die Jünger die Verheißung ermutigen, daß da, wo Jesus ist, auch sein Diener sein wird.[35]) Nach dem Wortausdruck (*ὅπου-ἐκεῖ*) wie nach dem Zusammenhang ist damit nicht der Weg gemeint, den Jesus und in seiner Nachfolge die Jünger gehen sollen, sondern das als Aufenthaltsort vorgestellte Ziel, zu welchem dieser Weg führt. Das ist der Himmel und das ewige Leben. Hierauf bezieht sich die diese Verheißung bestätigende Zusage: „Wenn einer mir dient, wird ihn ehren der Vater" (26). Das soll der Diener Jesu auch schon im Tode erfahren; denn für ihn ist das Streben nicht mehr das grausige Ende des Lebens (8, 51; 11, 25 f.), sondern der Übergang in eine andere Lebensform, die in der Auferstehung ihre Vollendung finden soll (6, 39 ff.; 11, 23—26).

Von den Ausblicken in seine und seiner Jünger Zukunft wendet sich Jesus v. 27 mit einem stark betonten und v. 31 noch zweimal wiederholten *νῦν* zu der unmittelbaren Gegenwart, zu dem nächsten Inhalt der Stunde, von der er gesagt hatte, daß sie nun gekommen sei. Nicht zu den Jüngern, aber doch vor ihren Ohren, in lautem Selbstgespräch, welches alsbald in Gebetsanrede an Gott übergeht, bekennt er: „Jetzt ist meine Seele erschüttert; und was soll ich sagen"? So tief erschüttert ihn die Empfindung, die ihn in diesem Augenblick ergriffen hat, daß er das rechte Wort nicht sofort zu finden weiß. Da es sich selbstverständlich nicht um den angemessenen Wortausdruck eines in ihm vorhandenen fertigen Gedankens oder Willens handeln kann, welcher ja nie ohne ein stummes Reden zustande kommt, so bekennt damit Jesus, daß er noch nicht weiß, sondern darnach fragt und sucht, welchen Gedanken oder Entschluß er fassen und der unabhängig von seinem selbstwilligen Denken über ihn gekommenen Beunruhigung seines Gemütes[36]) entgegenstellen soll. Auf die Frage *τί εἴπω* können aber die folgenden Worte: *πάτερ, σῶσόν με ἐκ τῆς ὥρας ταύτης* nicht schon die Antwort bringen; denn sofort wird diese Bitte korrigirt und zurückgenommen (*ἀλλὰ κτλ.*) und durch eine ganz andersartige ersetzt (v. 28). Die erste Bitte nimmt also teil an dem Frageton von *τί εἴπω* und ist durch ein daraus zu entnehmendes *ἆρα* (oder *ἦ*) *εἴπω* zu der neuen Frage zu ergänzen:[37]) „soll

---

[35]) Hinter dem Imper. *ἀκολουθείτω* kann *ἔσται*, statt dessen *ἔστω* (z. B. Ol) und *ἐστίν* nur schwach bezeugt sind, nicht imperativischen Sinn haben, sondern enthält wie auch der erläuternd hinzutretende folgende Satz eine Zusage für die Zukunft. Die starken Pronomina, das zweimalige *ἐμοί* und *ὁ ἐμός* stehen im Gegensatz zu anderen Dienstverhältnissen, welche nicht gleich einschneidende Folgen nach sich ziehen, wie dasjenige der Jünger zu Jesus.

[36]) Cf 13, 21; 14, 1. 27; Lc 24, 38, wohl zu unterscheiden von *ἐτάραξεν ἑαυτόν* 11, 33, oben S. 479. Vielleicht hat Jesus Ps 42, 6 f. im Sinn, wo LXX v. 7 *πρὸς ἐμαυτὸν ἡ ψυχή μου τετάρακται.*

[37]) Ähnlich 11, 56 *τί δοκεῖ ὑμῖν; (ἦ δοκεῖ ὑμῖν), ὅτι κτλ.* cf auch das

ich etwa sagen: Vater, rette mich aus dieser Stunde?“ Da wir aus v. 23 f. wissen, daß Jesus als den Inhalt der jetzt für ihn gekommenen, bereits eingetretenen Stunde zwar seine Verherrlichung, aber eine durch den Tod hindurchführende Verherrlichung vorstellt, so ist Rettung aus dieser Stunde gleichbedeutend mit Bewahrung vor dem Tode, Verschonung mit dem Tode.[38]) Denn von dem, was Jesus als den Inhalt der angebrochenen Stunde vorstellt, ist nur das Sterben, nicht die darauffolgende Verherrlichung etwas Beunruhigendes und Erschütterndes. Das natürliche Grauen der Menschenseele vor dem Tode hat auch seine Seele in diesem Augenblick so mächtig ergriffen, daß das längst erkannte und in sein Wollen aufgenommene Ziel seines Erdenlebens (2, 19; [7, 6—8]; 8, 28; [9, 4 f.]; 10, 11—18; 12, 7) vor seinem geistigen Auge zitternd schwankt. Neben dem Willen, das Gebot seines Vaters sterbend zu erfüllen (10, 18; 14, 31), taucht der Gedanke an die Möglichkeit, ohne den Tod dasselbe Ziel zu erreichen, für einen Augenblick in ihm auf und äußert sich in der Frage, ob er den Vater darum bitten dürfe. Sofort aber tritt diesem ersten Gedanken mit aufhebender Kraft der andere gegenüber: „aber darum, d. h. zu dem Zweck, eben das zu erleiden, wovor mir graut, kam ich in diese Stunde.“ Und alsbald kommt auch der diese zwiespältige Erwägung entgegengesetzter Möglichkeiten überwiegende und beherrschende Wille, nichts gegen den Willen des Vaters zu wollen und zu tun (cf 5, 19. 30; 6, 38. 40), zum Durchbruch in der abschließenden Bitte: „Vater, verherrliche deinen Namen,“[39]) was nur ein anderer Ausdruck ist für die Er-

---

paulinische *τί ἐροῦμεν* mit folgender zweiter Frage, zu welcher aus der ersten ein „werden oder müssen wir etwa sagen“ zu suppliren ist Rm 4, 1; 6, 1; 7, 7; 9, 14.

[38]) Die Unterscheidung von *σώζειν* oder *ῥύεσθαι* mit *ἐκ* oder *ἀπό* (Bd I², 283 A 90) ist, auch abgesehen davon, daß Jo an Stellen, wo der griechisch schreibende Jude zwischen *ἐκ* und *ἀπό* als Übersetzung von מִן zu wählen hat, sehr viel häufiger *ἐκ* als *ἀπό* gebraucht (cf oben S. 335 A 39), hier darum ohne sachliche Bedeutung, weil hier nicht vom Tode oder einem anderen Übel die Rede ist, welches der zu Rettende entweder noch als zukünftige Gefahr zu fürchten hat, oder von welchem er bereits ergriffen und umstrickt ist, sondern von der Stunde, welche für Jesus bereits gekommen ist (v. 23; 13, 1; 17, 1 cf 2, 4; 7, 30; 8, 20; 16, 21). Darunter ist hier wie an allen genannten Stellen nicht ein Zeitraum von 60 Minuten, aber auch nicht ein Komplex von Ereignissen, Handlungen oder Erlebnissen, sondern eine durch solche Vorgänge charakterisirte Epoche zu verstehen. Aus einer solchen „Stunde“, die bereits eingetreten ist, gerettet werden, heißt vor dem, was in ihr geschehen soll oder kann, aber noch nicht geschehen ist, bewahrt werden, damit verschont bleiben cf Ap 3, 10. Dieselbe Anschauung ist Mr 14, 35 ausgedrückt: *προσηύχετο, ἵνα, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρέλθῃ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἡ ὥρα.*

[39]) Statt *τὸ ὄνομα* (so auch Ss und überhaupt die älteren Versionen) haben LXOl, Kopt, Randlesart von S³ u. a. *τὸν υἱόν,* wie Tert. Prax. 23 (*nomen tuum, in quo erat filius*) zeigt, eine exegetische Glosse. Nur D d

gebung in den Willen Gottes und in den Wunsch, daß Gott seinen Willen an Jesus durchführe. In die Vorstellungswelt Jesu hat die Möglichkeit, einen anderen als den von Gott gewiesenen Weg zu gehen, eindringen können; das ist seine Versuchung;[40] aber an seinem Willen ist sie abgeprallt. Der wesentliche Gehalt dieses nur von Jo berichteten Vorgangs ist derselbe, wie derjenige der syn. Berichte von dem Gebetskampf in Gethsemane (Mt 26, 36—46; Mr 14, 32—42; Lc 22, 40—46 cf Hb 5, 7 f.), welchen Jo da, wo ihn seine Erzählung nach Gethsemane führt, mit Stillschweigen übergeht (18, 1—11). — Auf die letzte Bitte Jesu erfolgt eine bestätigende Antwort vom Himmel. Ein auch dem Volkshaufen, welcher der Rede Jesu zugehört hat,[41] hörbarer starker Ton läßt sich von oben her hören. Die meisten Anwesenden halten ihn für einen Donner, einige, die etwas menschlicher Rede ähnliches zu hören meinen, für Zusprache eines Engels. So würden die letzteren den empfangenen Eindruck nicht wiedergeben, wenn sie die Worte *καὶ ἐδόξασα καὶ πάλιν δοξάσω* gehört hätten. Denn diese passen nicht in den Mund eines Engels, sondern lauten wie eine Antwort des Vaters auf die Bitte Jesu: wie Gott bisher schon an Jesus und durch Jesus seinen Namen verherrlicht und seinen Ratschluß durchgeführt hat, so will er es in Zukunft wiederum tun, cf 9, 3; 11, 4; 13, 31. Außer Jesus werden nur die Jünger diese Worte gehört haben, deren einer darum auch davon berichten kann, cf 1, 14. Trotzdem kann Jesus den Leuten aus dem Volk sagen — denn dies ist durch *ἀπεκρίθη* (30) ausgedrückt und wird durch den Fortgang der Rede bis v. 36 bestätigt — „nicht meinetwegen ist diese Stimme ergangen, sondern euretwegen,“ cf 11, 42. Wenn sie auch keine ihnen verständlichen Worte gehört, sondern nur erkannt haben, daß Gott sich in Erwiderung des Gebetes Jesu durch eine laute Kundgebung, eine sogenannte Bath-kol zu ihm bekannt habe, kann ihnen dies als ein zum Glauben anleitendes *σημεῖον* dienen. — Von dem, was die angebrochene „Stunde“ ihm selbst teils schon gebracht hat, teils

---

σοῦ τὸ ὄνομα ἐν τῇ δόξῃ ᾗ εἶχον παρὰ σοί πρὸ τοῦ τὸν κόσμον γενέσθαι aus 17, 5.

[40]) Daß hinter den Menschen, die Jesum in die Gewalt bekommen, der Teufel als Versucher steht, zeigt 14, 30. Cf auch Lc 4, 13 (*ἄχρι καιροῦ*); 22, 28. 43 und Bd I², 694.

[41]) *ἑστώς* (ohne folgendes *καί* ℵD; auch Ol, aber mit einem sinnlosen *καί* vor *ἑστηκώς*) ist nicht = *ὁ περιεστώς* 11, 42 (cf Ss hier: „die Volkshaufen, die daselbst standen und hörten, staunten und sprachen“), sondern ist jüdischer Pleonasmus wie *ἑστηκώς* 3, 29 s. oben S. 218 A 11. — *ἄλλοι* bildet zwar grammatisch, aber nicht logisch einen ausschließenden Gegensatz zu *ὁ ὄχλος*, sondern zu dem größeren Teil des Haufens. — Zur Stimme vom Himmel cf Bd I, 142. 144. Zu der Verschiedenheit des Eindrucks auf die Anwesenden je nach ihrer Disposition cf AG 9, 7; 22, 9; zu der Annahme, daß ein Engel zu Jesus geredet cf AG 23, 9.

noch bringen wird, wendet sich Jesus, dem Anlaß und Anfang der ganzen Rede (20—24) entsprechend, wieder der Bedeutung dieser seiner „Stunde“ für die ganze Menschheit zu, und zwar zuerst der unmittelbaren Wirkung seines bevorstehenden Sterbens mit den Worten: [42]) „Jetzt findet ein Gericht der Welt statt, jetzt wird der Herrscher dieser Welt hinausgeworfen werden“ (30), sodann der erst hernach, nämlich erst nach seiner Erhöhung möglichen Wirkung mit den Worten: „Und ich werde, wenn ich von der Erde erhöht sein werde, alle oder alles zu mir ziehen“ (32). Unter dem eben jetzt an der Welt sich vollziehenden Gericht kann weder die seit dem Beginn der öffentlichen Bezeugung vor sich gehende, auf viele Einzelakte sich verteilende Selbstverurteilung der Nichtglaubenden (3, 18f. cf 9, 39) verstanden werden, noch das Endgericht, welches der Sohn am jüngsten Tage halten wird (5, 22—29, cf 6, 39f.; 12, 48), sondern nur ein, ohne ein hierauf abzielendes Handeln Jesu (cf 3, 17; 12, 47), in seinem Tode sich vollziehendes Gericht an der Welt als eines Ganzen. Während es äußerlich so aussieht, als ob die Welt, welche Jesum haßt und in den Tod bringt (7, 7. 19; 8, 28. 37; 16, 18—25), über ihn Gericht halte und im Kampf wider ihn Recht behalte, wird sie gerichtet oder richtet sie sich selbst. Indem sie ihn tötet, spricht sie sich selbst das Todesurteil, verliert sie das Recht der Existenz. In diesem Gericht über die Welt, sofern sie in ihrem Widerspruch gegen Gott und seinen Gesandten beharrt, ist aber auch ein Gericht über den Herrscher dieser Welt beschlossen (cf 16, 11). Dieser Gedanke wird hier als selbstverständlich mehr vorausgesetzt, als eigens ausgesprochen, und er ist in der Tat selbstverständlich. Denn der Teufel ist es, welcher als Vater der Lüge und Menschenmörder von Anfang die Menschen zum Widerspruch gegen die durch Jesus bezeugte Wahrheit und zu mörderischem Haß gegen Jesus anreizt (8, 44) und durch diese verderbliche Wirkung auf die Mehrheit der Menschen die Welt zu dieser gottfeindlichen Welt und sich zu ihrem Herrscher gemacht hat. [43]) Darum ist die im Tode Jesu sich voll-

---

[42]) Während *τούτου* hinter dem zweiten *κόσμου* sicher überliefert ist (so auch 16, 11; nicht 14, 30), fehlt derselbe hinter dem ersten in D, b d ff²l r, Vulg, Ss Sd, einer Hs von Sah, und konstant bei Mac. Magn. II, 15. 20 p. 24. 37. 40. — Statt *ἔξω* findet sich *κάτω* in b e ff²l u. a. Lat, ferner Ss (dieser wie auch Sd *ἐβλήθη*), vereinzelt auch bei Griechen wie Chrys. und Mac. Magn. l. l. p. 37 „*βληθήσεται ἔξω*“, *ἢ ὡς ἔχει τινὰ τῶν ἀντιγράφων* „*βληθήσεται κάτω*“. Letzteres bevorzugt er auch p. 40f. Wahrscheinlich entstand diese Variante teils in Erinnerung an Lc 10, 18; Ap 12, 9f.; 20, 3, teils zum Zweck der Abwehr des Gedankens, daß der Teufel aus der Welt verbannt sei.

[43]) Der Teufel als *ὁ ἄρχων τ. κ. τ.* im NT nur hier und 14, 30; 16, 11 benannt; cf jedoch Eph 2, 2 *ὁ ἄ. τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* hinter *τοῦ κόσμου τούτου*, Eph 6, 12 *τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου*, auch 2 Kr 4, 4 und zur Sache Mt 4, 8f.; Lc 4, 6. Nur Jo hat den jüdischen Ausdruck

ziehende Verurteilung der Welt zugleich auch eine Verurteilung ihres Beherrschers. Nach der zwar alten, doch aber schwerlich ursprünglichen LA (ἐκβλ.) κάτω (A 42) wäre dargestellt, daß der Teufel aus der Stellung, die er droben im Himmel, vor dem Richterstuhl Gottes als Ankläger der Menschen bis dahin innegehabt habe,[44]) verstoßen worden sei. Den wesentlich gleichen Gedanken ergibt aber auch die stärker bezeugte LA (ἐκβλ.) ἔξω. Denn, wenn dieser Ausdruck an sich nur die Vorstellung der Hinausweisung aus dem Raum, wo einer sich vorher befand, ausdrückt,[45]) so ist doch hier, wo von einem Gericht die Rede ist, der Raum als Gerichtssaal näher bestimmt. Vor dem Richterstuhl Gottes hat der Herrscher der Welt, wie seine Namen διάβολος, σατανᾶς besagen, als Ankläger (ὁ κατήγωρ Ap 12, 10) und Widersacher (ἀντίδικος 1 Pt 5, 8) aller Menschen seine nur zu fest begründete Stellung. Durch den Tod und die nachfolgende Erhöhung Jesu verliert er sie. Als Grund dieser Wirkung erkennt man aus 14, 30; 16, 10 f. dies, daß der Versucher und Ankläger bei dem aus dieser Welt scheidenden Jesus auf eine unanfechtbare menschliche Gerechtigkeit gestoßen ist. Diese Wirkung beschränkt sich aber nicht auf Israel, sondern erstreckt sich ebensoweit wie die Herrschaft Satans, über die ganze Menschheit. Darum kann und wird Jesus, nachdem er von der Erde, auf welcher ihm für sein Berufswirken immer nur ein beschränkter Raum, das jüdische Volk und dieser oder jener Ort in dem „Lande Israels“ zur Verfügung stand, erhöht sein wird, alle, auch die Heiden, zu sich ziehen.[46]) Jetzt weist er Heiden, die nach ihm fragen, von sich

שר העולם treu bewahrt. Lightfoot p. 1089 *cum vulgo ergo loquitur salvator*. S. eben dort, bei Wettstein und Schlatter 121 die Belege. Die Neigung der Rabbinen, die Herrschaft Satans hauptsächlich in der Heidenwelt zu suchen, teilt Jesus nicht. Gerade in Israel hat er die von Satan beherrschte Welt erfahren.

[44]) Job 1, 6—12; 2, 1—7; Sach 3, 1 f.; Ap 12, 9 f. (20, 2 f.). Daß Lc 10, 18 die gleiche Anschauung obwaltet, soll dort gezeigt werden.

[45]) Jo 6, 37 (die Nähe Jesu, in welche sich jemand begibt); 9, 34 f. (das Lokal, in welchem die Pharisäer die Untersuchung geführt haben); 15, 6; 3 Jo 10; Ap 22, 15; Mt 5, 13; 8, 12; 21, 39; 22, 13; AG 9, 40. Daß unter dem ἐκβληθῆναι ἔξω hier nicht eine Verbannung des Teufels aus der Welt zu verstehen ist, folgt erstens aus dem doppelten νῦν, das uns bei den Ereignissen der gegenwärtigen „Stunde“ festhält, welche dem innerweltlichen Wirken des Teufels keineswegs ein Ende macht; zweitens aus 16, 11 wonach das Kommen des Parakleten das vollendete Gericht über den Teufel zur Voraussetzung hat.

[46]) Auch wenn man mit א*D, allen Lat, Goth, Sh, vielleicht auch Ss S¹ (jeden Menschen), Sah Kopt (einen jeden) πάντα liest, würde dies zwar nicht als masc. accus. sing., sondern als neutr. plur. zu fassen sein, aber nichtsdestoweniger die Menschen bezeichnen cf 17, 2; 3, 35 und den Gebrauch des neutr. sing. 6, 37; 10, 29, oben S. 334 A 37. — Statt ἐάν, welches nicht die Erhöhung als zweifelhaft, sondern als die *conditio sine qua non* bezeichnen soll (cf 3, 12; 6, 62; 21, 22), recipirte Blaß das sehr schwach bezeugte ὅταν.

fort; dann wird er seinerseits (*ἐγώ*) Heiden, die vielleicht nach Gott, aber nicht nach ihm fragen, in seine Gemeinschaft ziehen. Nach dem Wortlaut und dem Zusammenhang der Rede kann unter der Erhöhung von der Erde hier wie 3, 14 nur die Entrückung aus der irdischen Welt und aus der räumlichen Einschränkung alles Handelns des auf Erden lebenden Menschen, also die Erhebung in das überweltliche Leben Gottes (6, 62; 7, 33; 8, 14. 21 ff.) verstanden werden. So hat der Volkshaufe das Wort verstanden (34). Darum finden sie einen unlösbaren Widerspruch zwischen dieser wie den früheren Ankündigungen seines baldigen Fortgehens aus der irdischen Welt und dem längst und eben jetzt beim Einzug in Jerusalem wieder durch Jesus selbst und seine Verehrer laut genug erhobenen Anspruch auf Amt und Titel des Messias. Denn sie haben aus dem Gesetz gehört d. h. sie sind in dem auf die Schrift gegründeten, an die Perikopen aus Gesetz und Propheten angeschlossenen Unterricht der Synagoge dahin belehrt worden, daß der Messias für immer bleibe.[47]) Wie kann dann Jesus, welcher der Messias sein will, sagen, daß der Menschensohn erhöht werden müsse? In zwei Punkten weicht diese Reproduktion des Ausspruchs in v. 32 von dem dortigen Wortlaut ab. Nur indirekt hatte Jesus gesagt, daß er erhöht werden müsse, indem er die Ausdehnung seiner Wirkung auf die Heidenwelt von der Bedingung seiner Erhöhung abhängig machte. Sodann hatte er sich in jenem Ausspruch nicht, wie so manchmal sonst, den Menschensohn genannt, sondern einfach „ich" gesagt. Das Volk aber, das vom Anfang der Scene an der Verhandlung wegen der Griechen zugehört hatte, erinnert sich des Wortes von v. 23, welches wesentlich gleicher Bedeutung mit v. 32 war (s. oben S. 505). Von dorther nehmen sie die Selbstbenennung Jesu als Menschensohn. Jetzt erst wird sie ihnen bedeutsam, wenn auch keineswegs verständlich. Sie vermuten aber, daß dahinter sich eine Vorstellung Jesu von seiner Person und Aufgabe verberge, durch welche der ihnen rätselhafte Selbstwiderspruch aufgehoben werde, in welchen Jesus, wie sie meinen, sich verwickelt. Darum fragen sie: „wer ist dieser Menschensohn"?[48]) Dies zeigt

---

[47]) Auch hier wie 10, 34 ist *ὁ νόμος* im weiteren Sinn gleich AT gemeint s. oben S. 461 A 38. An Stellen wie Jes 9, 6; Dan 2, 44; 7, 14 cf Lc 1, 33 konnte die Lehre angeknüpft werden. Absolut ewige Dauer bedeutet *εἰς τὸν αἰῶνα* nicht; im Gegensatz dazu, daß Jesus seine Königsherrschaft noch nicht einmal angetreten hatte, war der Ausdruck trotz der verschiedenen Ansichten der Rabbinen über die Dauer der Messiasherrschaft (Weber § 82) auf alle Fälle berechtigt. Zu IV Esra 7, 28 f. s. Schlatter S. 122 A 1.

[48]) Daß man sich in diesen Satz nicht finden konnte, zeigt die Tilgung von *οὗτος* in H, bc, Kopt, oder der ganzen Frage in EFG, einigen Min. und die Ersetzung von *οὗτος ὁ υἱ. τ. ἀ.* durch *ὁ λόγος οὗτος* in L nach 7, 36.

deutlich, daß ihnen ὁ υἱὸς τ. ἀ. ebensowenig wie dem Ev synonym mit ὁ Χριστός war. Wenn nun der Ev, der dies alles berichtet, gleich hinter dem Wort von der Erhöhung Jesu die Zwischenbemerkung einschiebt: „dies sagte er, andeutend, was für eines Todes er sterben sollte" (33) und 18, 32 sich hierauf noch einmal als auf eine Vorhersagung der Kreuzigung zurückbezieht, so kann er damit nicht die durch den Zusammenhang gebotene Deutung des Ausspruchs als irrig haben zurückweisen wollen. Denn nicht als der ans Kreuz Gehängte und am Kreuz Hängende, sondern als der Auferstandene und zu Gott Erhöhte hat Jesus die über Israel hinausgreifende Wirkung sowohl nach 12, 23. 32, als nach 3, 14f.; 10, 16—18 ausgeübt. Gleichwohl findet Jo in dem diesmal gewählten Ausdruck dieses Gedankens einen weissagenden Hinweis darauf, daß Jesus an das Kreuz erhöht werden solle, nimmt also ebenso wie 2, 19—22 einen Doppelsinn an;[49]) aber auch diesmal nicht so, daß der nächste Wortsinn und der dahinter liegende zweite Sinn auf zwei von einander unabhängige Tatsachen hinwiese, so daß man sich für einen von beiden als die wirkliche Meinung des Redenden zu entscheiden hätte. Es handelt sich vielmehr hier wie dort um zwei innerlich aufs engste zusammenhängende, als eine einzige Tatsache zu betrachtende Vorgänge, welche in dem weissagenden Wort gleichmäßig berücksichtigt sind. Als Verklärung zuerst (23), dann als Erhöhung (32) hatte Jesus benannt, was den wesentlichen Inhalt der jetzt angebrochenen „Stunde" ausmacht: die durch Todesleiden hindurch zu überweltlichem Dasein führende Veränderung, die ihm bevorsteht. Das erste Moment war v. 24—27 am meisten betont, ohne daß jedoch über dem Sterben die nachfolgende Verherrlichung und gesteigerte Lebensbetätigung außer Acht gelassen wurde (24 *πολὺν κάρπον φέρει*, 26 *ὅπου εἰμὶ ἐγώ*); das zweite Moment überwog in v. 28—32. In *ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς* (32) gleichwohl eine weissagende Andeutung des Kreuzestodes zu erkennen, fühlte Jo sich nicht nur durch den Zusammenhang der Rede, sondern durch den Vorgang Jesu berechtigt, welcher 8, 28 (oben S. 408) seine Entrückung von der Erde und seine Erhebung in den Himmel als eine Tat der Juden bezeichnet, die doch nichts weiter dazu tun, als daß sie ihn in den Tod bringen, und zwar, wie er nach Mt 20, 19 schon früher seinen Jüngern gesagt hatte, in den Kreuzestod. Diesen also betrachtet Jesus und ihm folgend Jo als eine erste Stufe auf dem Weg Jesu von der Erde zum Himmel.

Ohne die mehr von Wißbegier als von religiösem Ernst zeugende Frage der anwesenden Festbesucher zu beantworten, schließt Jesus

---

[49]) S. oben S. 169—172. Cf auch 21, 19, wo wieder wie hier und 18, 32 (Ap 1, 1; AG 11, 28) *σημαίνειν* von weissagender Andeutung durch ein Wort von an sich weiterer Bedeutung gebraucht ist.

mit einer Mahnung an sie (35 f.), die kurze Zeit,[50]) da er noch unter ihnen weilt und als Licht unter ihnen leuchtet, zu benutzen und den durch dieses Licht beleuchteten und erhellten Weg, der zum Leben führt (8, 12), zu betreten und darauf zu wandeln, damit sie nicht von der Finsternis, die nach dem Verschwinden dieses Lichtes eintritt, überrascht werden und den rechten Weg verfehlen. Der entscheidende Schritt auf dem jetzt noch durch Jesus für sie beleuchteten Wege ist das Glauben an ihn als das Licht, was dazu führen soll, daß sie die Art des Lichtes annehmen d. h. semitisch ausgedrückt Kinder des Lichtes werden. Diesen Schritt haben sie noch nicht getan. Wenn Jesus sie mahnt, solange sie ihn als das Licht bei sich haben, diesen Schritt des Glaubens zu tun, so kündigt er damit an, daß er in den folgenden Tagen fortfahren wird, ihnen als Licht zu leuchten d. h. durch fortgesetzte Bezeugung der rettenden Wahrheit Möglichkeit und Anregung zum Glauben zu geben. Für diesmal verläßt er den Platz und zieht sich aus dem Gewühl des Volks zurück. Von den durch v. 36 angekündigten Bezeugungen der folgenden Tage, worüber Mt 21, 18—23, 39; Mr 11, 12—12, 44; Lc 19, 47—21, 38 manches zu lesen ist, berichtet Jo nur eine einzige (44—50), die in den älteren Evv ebensowenig wie die durch die Hellenen veranlaßte Rede berührt worden war. Vorher aber wirft der Ev einen Rückblick auf die gesamte öffentliche Bezeugung Jesu an sein Volk.

4. Rückblick des Evangelisten 12, 37—43. Nicht auf den während der letzten Scene anwesenden Volkshaufen, sondern auf das ganze jüdische Volk, das in den Festtagen durch Leute aus allen Teilen des Landes reichlich vertreten war, bezieht sich der Satz: „Nachdem er soviele [51]) Zeichen vor ihnen getan hatte, glaubten sie nicht an ihn.“ Die wenigen, zum Teil (2, 1—11; 6, 19) in engem Kreise geschehenen Wundertaten, die er berichtet hat, faßt Jo mit den vielen summarisch erwähnten (2, 23; 3, 2; 4, 45; 6, 2; 7, 3. 31; 9, 16; 11, 47) als ein vor dem ganzen Volk, das davon gehört hat, abgelegtes und das Volk in seiner Gesamtheit zum Glauben aufforderndes und verpflichtendes Zeugnis Jesu zusammen (5, 36; 10, 37 f.; 15, 24) und beschreibt die zwar keineswegs ausnahmslose, aber doch regelmäßige Ablehnung dieses

[50]) Hieran wurde schon 7, 33; 8, 21. 24. 28 erinnert, aber mehr im Ton der drohenden Warnung; nur 8, 12 im Ton der lockenden Einladung. Zum Bild vom Licht cf 1, 4—9; 3, 19—21; 8, 12; 9, 4 f.; (11, 9 f.); 12, 46; zu *καταλαμβάνειν* cf 1, 5; 6, 17 (S. 323 A 19); zu *υἱοὶ τοῦ φωτός* Lc 16, 8; Eph 5, 8; 1 Th 5, 5.

[51]) *τοσοῦτος* (auch *τόσος, τοσόσδε*) im Plur. bedeutet regelmäßig nicht die Größe, statt deren Jo eher die wunderbare Qualität hervorgehoben haben würde (9, 16 *τοιαῦτα σημεῖα*), sondern die Menge Jo 6, 9; 21, 11 cf 7, 31 (*πλείονα σημεῖα*); 11, 47 (*πολλὰ σ.*); Lc 15, 29; 1 Kr 14, 10; daher hat 4 Mkk 16, 4 neben *τοσαῦτα* noch *καὶ τηλικαῦτα* Platz.

Zeugnisses seitens des Volkes durch das Imperf. οὐκ ἐπίστευον εἰς αὐτόν.[52]) Dies soll aber nicht als ein unglücklicher Zufall betrachtet werden, gilt dem Ev vielmehr als ein von Gott herbeigeführtes Unglück; denn es dient nach v. 38 zur Erfüllung einer Weissagung, welche er in Jes 53, 1 findet. Schon im Anfang des Abschnittes, dem Jo sein Citat entnimmt, hat der Prophet sich in die Zukunft versetzt, in welcher der vordem fast unter die Würde des Menschen erniedrigte Knecht Jahveh's *erhöht* und *verherrlicht* sein wird, so daß auch heidnische Völker und Könige ihn anerkennen und ehren werden (Jes 52, 13—15). Im Gegensatz zu den Heiden, welche dann sehen werden, wovon ihnen (vorher) nichts verkündigt worden ist, und *wahrnehmen werden, was sie (vorher) nicht gehört haben* (52, 15), ist es Israel, welches der Prophet, sich mit seinem Volk zusammenfassend, in derselben Zukunft sprechen läßt: „Wer hat dem, was uns zu Ohren gekommen war, geglaubt, und der Arm Jahveh's, (über) wem ist er offenbar geworden"?[53]) Dann, wenn der Knecht Gottes aus seiner Niedrigkeit erhöht und verherrlicht sein wird, wird Israel reumütig bekennen, daß es während der im folgenden (53, 2—9) geschilderten Zeit der Niedrigkeit und Schmach des Knechtes Gottes von der Geburt bis zum Grabe (53, 2 u. 9) ihn völlig verkannt und der ihm geltenden Verheißung dereinstiger Verherrlichung und glorreicher Verwirklichung seines Lebenszwecks sowie der trotz seiner kläglichen und leidensvollen Erscheinung an ihm offenbar gewordenen Macht Gottes keinen Glauben geschenkt hat. Indem der Prophet weissagt, daß Israel dereinst im Rückblick auf die Zeit, da der Knecht Jahveh's unter ihm lebte, dieses reumütige Bekenntnis ablegen wird, weissagt er auch die vorangegangene Verkennung und den Unglauben, dessen Israel sich dereinst schuldig bekennen wird. Man sieht, daß Jo den Zusammenhang des angeführten Spruchs gegenwärtig hat, und begreift, daß er eben dadurch veranlaßt wurde, ihn gerade hier als eine auf Jesus und das Verhalten des jüdischen Volks zu seiner gesamten Bezeugung abzielende Weissagung zu citiren. Denn in 12, 20—36 dreht sich ebenso wie in Jes 52, 13—53, 12 alles um den Gegensatz des nicht nur beschränkten und unansehnlichen, sondern auch leidensvollen und bis zum bittern Tode führenden Berufslebens und der nachfolgenden Verherrlichung und Erhöhung, und im Zusammenhang damit um den Gegensatz der Heiden, welche erst nach der Erhöhung und Verherrlichung des Knechtes Gottes an der Frucht seines leidens-

---

[52]) Dasselbe als abgeschlossene Geschichtstatsache 1, 11 cf den Aorist 3, 19.

[53]) Das Citat stimmt genau mit LXX, die in der Tat keiner Korrektur bedurfte. Auch שְׁמֻעָתֵנוּ („unser Gehörtes", die uns zu Ohren gekommene, zu Gehör gebrachte Kunde) konnte ohne Weitläufigkeit kaum anders als durch ἡ ἀκοὴ ἡμῶν übersetzt werden, cf Bd IX², 140 A 83.

vollen Lebenswerkes Anteil empfangen können, und Israels, das trotz der ihm reichlich zu teil gewordenen Selbstbezeugung des Gottesknechtes ihm den Glauben verweigert und spät erst zu reumütiger Erkenntnis seiner Verschuldung gelangen wird (cf Jes 65, 1 f.; Rm 10, 20 f.). Daß der Messias und somit Jesus der Gottesknecht im zweiten Teil des Jesajabuchs sei, hat lange vor Jo Jesus selbst ausgesprochen und die apostolische Gemeinde in mannigfaltiger Weise bekannt.[54]) Jo aber, der es selbstverständlich nicht anders wußte, als daß der gesamte Inhalt des unter Jesaja's Namen stehenden Buchs aus Reden und Aufzeichnungen des einzigen Propheten dieses Namens bestehe, schöpft aus c. 6, 9 f. desselben Buchs auch einen Realgrund für die Tatsache des geweissagten Unglaubens Israels an Jesus: „Darum konnten sie nicht glauben, weil wiederum d. h. an einer anderen Stelle[55]) (derselbe) Jesaja gesagt hat: Er hat ihre Augen blind gemacht und ihr Herz verhärtet, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihrem Herzen verstehen und sich bekehren und ich sie heile.“[55]) Wie frei Jo die Worte aus Jes 6, 10 behandelt, so zeigt er sich doch des Zusammenhangs, in welchem sie bei Jesaja stehen, ebenso bewußt, wie des Zusammenhangs des vorher citirten Wortes aus Jes 53, 1. Dies beweist die erläuternde Bemerkung: „Dies sagte Jesaja, als[56]) er seine Herrlichkeit sah, und redete von ihm“ (41). Bei seiner Berufung zum Prophetenamt, im Verlauf der Jes 6, 1 ff. berichteten Vision wird Jesaja beauftragt, dem Volke Judas zu sagen, daß es fortan hören solle, ohne zu verstehen, und sehen solle, ohne zu erkennen (v. 9); sodann aber wird dem Propheten der noch bestimmtere Befehl gegeben, durch seine eigene Predigt

[54]) Jesus selbst Lc 4, 17—21; 22, 37; Mt 11, 5 (Bd I^2, 419); die Schriftsteller Mt 8, 17; 12, 17—21; [Mr 15, 28] AG 8, 30—35; (13, 47); Rm 10, 16 (erste Hälfte des Citats von Jo 12, 38); 15, 21; 1 Pt 2, 22—24. Über Spuren der Deutung von Jes 53 auf den Messias bei den Juden cf Dalman, Der leidende Messias nach der Lehre der Synagoge (1887) S. 2—24; von demselben: Jes 53 mit besonderer Berücksichtigung der synag. Literatur (1890).

[55]) Der Text von v. 39—40 ist sicher überliefert. In der offenbar irrigen Meinung, daß *διὰ τοῦτο* rückwärts weise, schrieb D v. 39 *καὶ γὰρ* statt *ὅτι πάλιν*. Ol om. *εἶπεν*, so daß *Ἡσαΐας* Subjekt zu *τετύφλωκεν* zu sein scheint. Für *τετύφλωκεν κ. ἐπώρωσεν* (AB*KLXOl, *ἐπήρωσεν* ℵΠ, *πεπώρωκεν* ΓΔΛ etc.) hat S^1, vielleicht auch der hier verstümmelte Ss: „sie haben blind gemacht ihre Augen und verfinstert ihr Herz“. Ss „und ich ihnen vergebe“ für *καὶ ἰάσ. αὐτούς*. Cf Mr 4, 12, wo die besten Zeugen *καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς* (wozu viele, so auch Ss + *τὰ ἁμαρτήματα αὐτῶν*). Das entspricht dem Targ. und der Pesch. Jes 6, 10 וישתבק לה, nach Nestle, Kirchenbl. f. Württ. 1902 Nr. 5 Vertauschung von רפא heilen mit רפה loslassen. Kommt nach Bd I^2, 475 A 21 Mt hiefür nicht in Betracht, so gehen Jo (trotz Ss) und Lc (AG 28, 27) mit LXX, Mr 4, 12 mit Targ.

[56]) Schwer zu entscheiden ist, ob *ὅτε* (DΓΔΛ etc., alle Syrer, die Lat außer e) oder *ὅτι* (ℵABLMXOl, alle Ägypter) zu lesen, für den Gedanken weniger wichtig, da auch die Erinnerung an das Zeitverhältnis motiviren soll.

Herz, Ohren und Augen des Volkes unfähig zum Sehen, Hören und Verstehen zu machen, was dazu dienen soll, daß es sich nicht bekehre und ihm nicht Heilung wiederfahre (v. 10). An die Stelle dieser Aussage über die verstockende Wirkung der dem Propheten aufgetragenen Predigt setzt LXX eine historische Aussage über die bereits vorhandene, also früher eingetretene Verstockung des Volks, aber in passiver Form, ohne auszudrücken, wer diese Verstockung bewirkt hat. An diese Übersetzung schließt sich Jo in seinem sehr freien Citat erstens darin an, daß er statt des im Hebr. festgehaltenen Singulars („das Herz dieses Volks . . seinen Ohren, Augen“ etc.) durchweg Plurale setzt; zweitens in den buchstäblich mit LXX übereinstimmenden Schlußworten *καὶ ἰάσομαι αὐτούς*. Er entfernt sich aber von LXX und nähert sich wenigstens formell einigermaßen dem Grundtext, indem er die passive Konstruktion, in welcher LXX die Verstockung beschreibt, durch die aktive ersetzt, so daß nun die Frage entsteht, wer das Subjekt von *τετύφλωκεν* und *ἐπώρωσεν* sei. Selbstverständlich ist die negative Antwort: es kann nicht identisch sein mit dem Subjekt von *ἰάσομαι*. Der Redende, der sich mit ich benennt, kann nicht in demselben Satz von sich in 3. Person reden. Als den Redenden aber hat Jo nicht, wie der Grundtext, den zum Propheten redenden Gott, auch nicht den durch den Propheten oder die Schrift redenden Gott, sondern zweimal (39. 42) den Propheten Jesaja genannt, und zwar mit um so größerem Nachdruck, als er durch *πάλιν* (39) die Identität des in diesem Spruch redenden Propheten mit dem schon v. 38 genannten Jesaja hervorhebt. Kann demnach nur Jesaja das Subjekt von *ἰάσομαι* sein, so kann das ungenannte Subjekt von *τετύφλωκεν* und *ἐπώρωσεν* nur Gott sein. Jesaja also hat gesagt, Gott habe Augen und Herzen seiner Volks- und Zeitgenossen erkenntnisunfähig gemacht, und zwar in der ausgesprochenen Absicht, daß das Volk sich auch in folge seiner, des Jesaja, Predigt nicht bekehre und er, der Prophet, durch seine Predigt ihm keine Heilung schaffe. Buchstäblich hat Jesaja das nicht gesagt; aber treuer und klarer als LXX hat der Ev den Grundgedanken der Stelle bewahrt, indem er das Ausbleiben einer heilsamen Wirkung der Predigt des Propheten auf seine Volks- und Zeitgenossen als etwas von Gott Gewolltes und durch eine von Gott über das Volk verhängte Verstockung Bewirktes darstellt. Noch deutlicher hat dies Mt getan, wenn anders Text und Sinn von Mt 13, 13—15 Bd I², 474 ff. richtig beurteilt worden ist. Auch darin stimmt Jo mit Mt überein, daß er in Jes 6, 9 f. mehr als eine historische Aussage über Zweck und Erfolg der Predigt Jesajas, nämlich eine Weissagung auf die prophetische Bezeugung Jesu unter seinen Volks- und Zeitgenossen erblickt. Deutlicher als Mr 4, 12; Lc 8, 10 hat nach Mt 13, 14 Jesus selbst die Erfahrung, die er mit seiner

Predigt in Israel zu machen hatte, als eine Wiederholung der von Jesaja gemachten Erfahrung und daher als eine vollkommene Erfüllung der in Jes 6, 9 f. enthaltenen Weissagung bezeichnet. Eben dies setzt Jo voraus, indem er das Unvermögen der Juden, an Jesus zu glauben, durch das Wort Jes 6, 9 f. begründet sein läßt. Weil dieses Wort eine über die Geschichte des Jesaja hinausweisende Weissagung ist, mußte es zur Erfüllung kommen. Und es hat sich in der Geschichte Jesu erfüllt. Was Jesaja dort gesagt hat, konnte und mußte auch Jesus sagen: „Gott hat die Augen meines Volks blind und sein Herz hart gemacht. Gott hat nicht gewollt, daß es sich bekehre und ich ihm Heilung bringe." Aus dem Streben, diesen Gedanken auszudrücken, erklärt sich auch mehr als eine Eigentümlichkeit in der Gestaltung des Citats. Da Jo vom Schluß des öffentlichen Wirkens Jesu auf dieses zurückblickt, war es das natürliche, die Verhärtung Israels, welche der Grund seines Nichtglaubens gewesen ist und zur Zeit des Ev noch immer war, durch die Präterita *τετ. κ. ἐπ.* auszudrücken; und da Jo hier nur von den Taten, nicht von der Wortbezeugung Jesu gesagt hatte, war es angemessen, die auf das Hören bezüglichen Worte des Jesaja fortzulassen. Die Taten sahen die Juden und sahen sie doch nicht; denn sie erkannten sie nicht als das, was sie ihnen sein sollten, als Zeichen, die auf die göttliche Sendung Jesu hinwiesen (6, 26 oben S. 327), und sie wirkten in ihrem verhärteten Herzen nicht, was sie wirken konnten und sollten, den Glauben. Daß aber Jesaja, welcher nicht durch die geringste Andeutung bekundet hatte, daß er dabei an einen zukünftigen Erlöser denke, dennoch eine auf Jesus abzielende Weissagung ausgesprochen habe, behauptet Jo ausdrücklich mit den abschließenden Worten *ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ* (41ᵇ cf AG 2, 30 f.). Damit ist ebensowenig gesagt, daß jenes Wort nicht auf die Zeit und die Berufsarbeit des Jesaja sich beziehe, als 8, 56 gesagt ist, daß Abraham nicht auf die Geburt eines leiblichen Sohnes gehofft und nicht an der Erfüllung dieser Hoffnung durch die Geburt Isaaks sich gefreut habe. Nur erschöpft ist die Tragweite jenes Wortes damit nicht. Daß aber Jesaja eine über sein eigenes Bewußtsein hinausragende und in der Geschichte Jesu sich erfüllende Weissagung aussprechen konnte, erklärt die diesem Urteil vorausgeschickte Bemerkung (41ᵃ), daß Jesaja die Worte gesprochen hat, als er seine, d. h. Jesu Herrlichkeit sah oder gesehen hatte. In der Vision, im Zustande der Entzückung, also unter der mächtigen Wirkung des prophetischen Geistes hat er jene Worte gesprochen.[57]) Daß aber Jo die Erscheinung der Herrlichkeit Jahveh's eine solche der Herrlichkeit Jesu nennt, erklärt sich nicht aus der seit der

[57]) Cf 1 Pt 1, 11 f. Formell vergleichbar ist auch Jo 11, 51.

Mitte des 2. Jahrhunderts in der christlichen Theologie herrschend gewordenen Lehre, wonach in allen Gotteserscheinungen der atl Zeit nicht der schlechthin überweltliche und unfaßbare Gott, sondern als dessen Stellvertreter der Logos den Menschen sich zu sehen und zu hören gegeben habe; denn trotz solcher Sätze wie 1, 18; 1 Jo 4, 12 bezweifelt Jo keineswegs, daß die atl Propheten ihres Gottes Stimme gehört und eine Gestalt ihres Gottes gesehen haben (5, 37 oben S. 307). Der noch nicht fleischgewordene Logos ist ebenso übersinnlich wie der Vater (1, 1 oben S. 49). Aber weil er von Ewigkeit Gott bei Gott ist und eine bei aller Spannung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch, zwischen Geist und Fleisch unverletzt bleibende Wesenseinheit mit ihm bildet (10, 30. 38), ist er auch an allen innerweltlichen Wirkungen und Erscheinungen Gottes beteiligt, und kann daher ebensogut gesagt werden: „wer Gott gesehen hat, hat Jesum gesehen", wie: „wer Jesum sieht, sieht den Vater" (12, 45; 14, 9 f.). Daß dies mit der sogen. Logoslehre nichts zu schaffen hat, beweist unter anderem das Vorkommen der gleichen Anschauung bei Pl (1 Kr 10, 4. 9 nach echter LA).

Wie die Beurteilung und Begründung des Unglaubens des jüdischen Volks nicht gemeint sei, ergibt sich erstens daraus, daß demselben jüdischen Volk, welches durch göttliches Verhängnis unfähig zum Glauben war, die Schaar der an Jesus gläubigen Jünger angehörte. Zweitens daraus, daß Jesus eben noch einen Haufen jüdischer Festbesucher dringend gemahnt hatte, die Zeit seiner Anwesenheit zu benutzen, um durch Glauben an das Licht Kinder des Lichts zu werden. Die Grenzen zwischen dem ungläubigen Volk und der gläubigen Jüngerschaft sind also noch offen oder fließend, und der Ev, der hier nicht Jesus reden läßt, sondern seine eigene Auffassung zum Ausdruck bringt, wußte, daß viele Myriaden von Juden, die zu Lebzeiten noch im Unglauben verharrten, in den folgenden 20—60 Jahren gläubig wurden cf AG 21, 20; Ap 7, 4—8; und wenn derselbe Jo Ap 2, 9; 3, 9 geschrieben hat, hat er es für möglich gehalten, daß solche, die 60 Jahre nach dem Tode Jesu noch zur Synagoge des Satans gehörten, in Zukunft zu besserer Erkenntnis gelangen werden. Die von Gott über die Nation verhängte Blendung und Verhärtung hindert also nicht, daß viele Glieder derselben Nation zur Erkenntnis des Heils gelangen. Sie ist aber auch nicht ein auf einzelne Personen geübter Zwang, welcher sie hinderte, zu glauben und selig zu werden, sondern eine Einwirkung auf die Nation als ein Ganzes, d. h. vor allem auf die Obrigkeit, durch welche die Nation vertreten ist und einheitlich handelt. Jo nennt nämlich als eine Ausnahme von der generellen Aussage in v. 37—41 nicht die an Jesus gläubigen und gelegentlich so begeistert und laut wie

beim Einzug (v. 12—18) zu ihm sich bekennenden Schaaren seiner Verehrer, sondern viele Mitglieder des Synedriums,[58]) welche zu einem gewissen Glauben an Jesus gekommen waren, aber in feiger Rücksicht auf die Jesu feindlich gesinnten Pharisäer (7, 47 f.; 9, 13—34; 11, 47 f.; 12, 19) und aus Furcht vor Ausschluß aus der Synagoge, welcher auf Betreiben der Pharisäer vom Synedrium als Strafe auf das offene Bekenntnis zu Jesus als Messias festgesetzt worden war (9, 22), also in letztem Grunde darum, weil sie das Ansehen bei den Menschen höher schätzten als die Ehre, die Gott gibt (5, 44), mit dem Bekenntnis zu Jesus zurückhielten (42. 43). Werden wir hiedurch an Männer wie Nikodemus und Joseph von Arimathäa erinnert (3, 1; 7, 50; 19, 38—42), so sehen wir gerade an diesen, daß ihr bis zum Tode Jesu anhaltendes Nichtbekennen[59]) noch nicht ihre endgiltige Stellungnahme bedeutet. Ihr, wenn auch noch der nötigen Entschiedenheit ermangelnder Glaube hebt sie allerdings über das von der Mehrheit des Volks und dem Volk in seiner obrigkeitlichen Vertretung gesagte *οὐκ ἐπίστευον* (37) empor, und insofern konnte der Hinweis auf solche Männer mit dem stark adversativen *ὅμως μέντοι*[60]) eingeleitet werden. Andrerseits ist gerade auch an ihnen zu sehen, daß nicht zufällige Entschlüsse von Menschen, sondern Gottes weltregierende Hand, welche die bösen wie die guten Menschen als ihre Werkzeuge handhabt, die Geschichte Jesu zum Ziele führt. Gott hat ebensowenig jene halbgläubigen Archonten ehrgeizig und charakterlos, wie einen Kajaphas und Judas gottlos gemacht. Aber er hat verhindert, daß sie, die so gesinnt waren, durch äußere Umstände und mächtige Eindrücke von gegenteiliger Wirkung zu einem offenen Bekenntnis getrieben wurden, wodurch die von Gott gewollte Verurteilung Jesu durch das Synedrium hätte verhindert werden können. Und was von der Obrigkeit gilt, gilt auch von dem Volk als einem Ganzen. Es fehlte unter den Juden von Anfang an nicht an dem Material, aus welchem eine die überwiegende Mehrheit des Volks umfassende Gemeinde des Messias Jesus hätte gebildet werden können (2, 23 f.; 3, 26; 4, 1. 45; 6, 14 f.; 8, 30 ff.; 12, 19). Aber es war anders beschlossen; und Jesus führte nur den Ratschluß Gottes aus, indem er auf eine oberflächliche Massenbekehrung seines Volks verzichtete und durch seine rücksichtslose Bezeugung der Wahrheit den Haß der Mehrheit und der Obrigkeit des Volks sich zuzog, welcher ihn in den Tod brachte.

5. Letzte öffentliche Bezeugung Jesu 12, 44—50.

---

[58]) Zu *τῶν ἀρχόντων* cf 3, 1; 7, 26. 48; AG 3, 17; 4, 8; 13, 27.

[59]) Neben dem Aor. *ἐπίστευσαν* fällt um so mehr das Imperf. *οὐχ ὡμολόγουν* ins Ohr, cf dagegen 1, 20.

[60]) Cf Kühner-Gerth II, 280, in der Bibel nur hier, *μέντοι* allein bei Jo 4mal, sonst im NT nur 3mal.

Wenn es auf den ersten Blick befremdet, daß nach dem Rückblick des Ev auf das gesamte öffentliche Wirken Jesu noch eine einzelne, mit lauter Stimme,[61]) also vor einer großen Hörerschaft, an einem öffentlichen Ort, ohne Zweifel im Tempel, gehaltene Rede Jesu folgt, so ist doch leicht zu erkennen, daß gerade diese Rede eine kaum entbehrliche Ergänzung des vorigen Abschnitts ist. Dort war nur von den Wundertaten Jesu als zum Glauben auffordernden, aber keinen Glauben in Israel bewirkenden Zeichen und Zeugnissen gesagt; in der folgenden Rede spricht Jesus von der bis in die Ewigkeit reichenden Bedeutung und Wirkung seiner Worte. Diesem Gedanken ist alles übrige untergeordnet. Einige Berührungen mit v. 35 f. machen es wahrscheinlich, daß diese Rede bald nach jener gehalten wurde. Zum Glauben an sich als das Licht hatte Jesus dort gemahnt. Jetzt versichert er, daß der Glaube, den er für sich in Anspruch nehme, letztlich seinem Auftraggeber gelte,[62]) und daß man diesen schaue, indem man ihn schaue (44 f.). Der Zweck seines Kommens in die Welt als ein Licht (8, 12; 9, 5) ist der, daß der an ihn Glaubende nicht in der Erkenntnislosigkeit und Heillosigkeit verharre, in welcher die Welt ohne seine erleuchtende Einwirkung sich befindet (46 cf 1, 4 f. oben S. 55 ff. 431 f.). Da das Hauptmittel, wodurch Jesus auf die in Finsternis befindlichen Menschen erleuchtend einwirken will, seine Rede ist, so kann er das Verhalten der Menschen, an welchen seine Berufsarbeit ihren Zweck nicht erreicht, nach ihrer Stellung zu seiner Rede charakterisieren. Er unterscheidet unter ihnen solche, die sein Wort zwar mit mehr oder weniger Zustimmung anhören, aber nicht bewahren (47 cf 8, 31. 51), und andere, die seine Person nicht gelten lassen und seine Worte überhaupt nicht annehmen (48). Weder über die Einen noch die Anderen will er der Richter sein (cf 8, 15), weil der Zweck seines Kommens überhaupt nicht das Richten, sondern das Retten der Welt ist (47 cf 3, 17 oben S. 203 f.). Es bedarf aber auch keines besonderen richterlichen Einschreitens Jesu gegen seine Verächter; denn sie haben an dem Wort, das er ihnen gesagt hat, ihren Richter,[63]) dessen Urteil sie am jüngsten Tage empfangen werden. So großes kann er seinem Worte zuschreiben, weil er in seiner Rede nicht eigene Gedanken ausspricht, sondern das Gebot ausführt, welches sein Auftraggeber ihm in bezug auf den Inhalt seiner Aussagen im einzelnen und seines Redens überhaupt gegeben hat (49). Da aber Jesus sich bewußt ist, daß an diesem Gebote Gottes, welches ihn reden heißt, aber auch die Hörer zum Gehorsam d. h. zu gläubiger Annahme des durch Jesus ihnen ge-

---

[61]) ἔκραξεν (44, D und die meisten Lat ἔκραζεν, e *clamat dicens*) cf 7, 28. 37.

[62]) Zur Form cf 7, 16, zur Sache 5, 23; 8, 19.

[63]) Cf zum Ausdruck 8, 50, zugleich auch zur Sache 5, 45.

brachten Wortes Gottes (8, 47; 3, 34) verpflichtet, ewiges Leben hängt (cf 6, 63; 8, 51), darum hält sich Jesus auch in allem, was er verkündigt, genau an die Art, wie der Vater zu ihm geredet und ihn zu reden geheißen hat (50).

V. Jesus im Kreise der Seinigen am Vorabend des Leidens c. 13—17.

1. Die Fußwaschung und die Entfernung des Verräters c. 13, 1—30. Als eine Überschrift über alles das, was in c. 13—17 von dem Reden und Handeln Jesu im Kreise seiner Jünger berichtet werden soll, dient der Satz: „Da er aber vor dem Passafest wußte, daß seine Stunde gekommen sei, daß er aus dieser Welt zum Vater gehe, hat Jesus, als einer, der die Seinigen, die in der Welt waren, geliebt hatte, [1]) sie bis ans Ende geliebt.“ Daß *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* zu *εἰδώς* gehört, ist den griech. Auslegern und denjenigen alten Übersetzern, welche ihre Auffassung deutlich ausdrücken, ganz selbstverständlich gewesen.[2]) Es ergibt sich dies in der Tat schon aus der Wortstellung; denn nur wenn *Ἰησοῦς* als das Subjekt der Hauptaussage vor *εἰδώς* stünde (cf Jo 6, 22; 12, 12), wäre die Beziehung der Zeitbestimmung auf den Hauptsatz formell möglich. [3]) Sie ist aber vor allem darum unmöglich, weil das Prädikat des Hauptsatzes seine eigene, mit *πρὸ τῆς ἑ. τ. π.* unverträgliche Zeitbestimmung bei sich hat. Hinter dem plusquamperfektisch gemeinten, auf die Zeit vor der Haupthandlung bezüglichen *ἀγαπήσας* kann *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* nur heißen: „er liebte sie bis ans Ende,“ er hörte nicht früher auf, sie zu lieben und ihnen seine Liebe zu beweisen, als bis der Tod seinem Leben und somit auch der bisherigen Weise seiner Liebesbetätigung ein Ziel setzte. [4]) Dieses beharrliche Lieben bis ans Ende kann aber doch nicht in demselben Satz durch eine weit vorangestellte [5]) Zeitbestimmung als ein vor das Passafest fallendes

---

[1]) Trefflich Luther „wie er hatte geliebet die Seinen“.

[2]) Chrys. *οὐ τότε εἰδώς, ἀλλ' ὅτι* (v. l. *ὅτε*) *ἐποίησεν ὅπερ ἐποίησεν πάλαι εἰδώς*. Thdr syr. 286f.; Cyr. II, 343, 4. Ss „vor den Azyma aber wußte Jesus, daß ihm seine Stunde gekommen war . . .; er liebte die Seinigen, die in dieser Welt waren, und bis zu Ende liebte er sie“. Ebenso konstruirt S¹ (nur עאדא דפצחא statt des von Ss im Jo überall gebrauchte פטירא cf Hjelt in Forsch VII, 1, 105, und vor dem ersten „er liebte“ ein „und“). Von den Lat ist namentlich e, welcher Jesus ausläßt, nicht anders zu verstehen, als: „Da er vor dem Passa wußte“.

[3]) Auch dann aber nicht notwendig cf Hb 1, 1 *πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας*.

[4]) Cf Mt 10, 22; 24, 13 = *ἄχρι τ.* Ap 2, 26; *ἕως τ.* 1 Kr 1, 8; *μέχρι τ.* Hb 3, 6. 14.

[5]) Nicht weniger als 24 Wörter stehen zwischen *πάσχα* und *εἰς τέλος*.

Handeln bezeichnet sein. Auch aus sachlichen Gründen ist dies unmöglich; denn selbst wenn Jo der Meinung wäre, daß Jesus am Nachmittag des 14. Nisan gestorben wäre, was sich bereits zu 12, 1 (oben S. 491) als unmöglich erwiesen hat, würde „das Ende“, bis zu welchem Jesus die Seinigen geliebt hat, in das Passahfest fallen cf Bd I, 682 A 45. Nur die vorgefaßte Meinung, die lediglich an 18, 28 eine scheinbare Stütze hat, konnte dazu verleiten, *πρὸ τ. ἑ. τ. π.* als Zeitbestimmung der Fußwaschung zu verstehen. Denn erstens gibt der syntaktisch regelrecht gebildete und zu Ende geführte Satz kein Recht, wie wenn ein Anakoluth vorläge,[6]) die Zeitangabe an der Spitze von v. 1 auf die v. 4ff. berichtete Handlung zu beziehen. Zweitens würde *πρὸ τ. ἑ. τ. π.* entweder heißen „unmittelbar vor dem Passa“[7]) und somit sagen, daß die Fußwaschung am Morgen oder Mittag des 14. Nisan stattfand, was mit v. 2. 4 (*δείπνου*, nicht *ἀρίστου* und v. 30 (*ἦν δὲ νύξ*) unverträglich wäre; oder es würde in der Bedeutung „schon vor dem Passa, nicht während desselben oder nach demselben“ Tag und Stunde der Fußwaschung völlig unbestimmt lassen. Den erstgenannten, stilistischen Gegengrund hat man dadurch zu entkräften versucht, daß man *εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς* als eine vorläufige, nur noch unbestimmt gehaltene Bezeichnung der Fußwaschung deutete. Es müßte dann *εἰς τέλος* natürlich nicht in dem Sinn von „bis ans Ende“, sondern in der Bedeutung „in endgiltiger, abschließender Weise“ gebraucht sein, was in der Bibel häufig genug vorkommt.[8]) Es läßt sich auch nichts dagegen sagen, daß *ἀγαπᾶν* nicht nur die Gesinnung der Liebe, sondern auch deren Betätigung oder genauer die in Handlungen sich äußernde Liebe bezeichnet.[9]) Aber neben *ἀγαπήσας*, womit die bis dahin in mannigfaltigster Weise den Jüngern be-

---

[6]) Daher ist c. 6, 22—24 nicht zu vergleichen. Daß das *εἰδώς* v. 3 eine Wiederaufnahme des *εἰδώς* v. 1 sein solle, ist nicht nur durch die wesentliche Verschiedenheit des Objekts des Wissens in beiden Sätzen ausgeschlossen, sondern vor allem dadurch, daß an den abgeschlossenen Satz von v. 1 durch *καί* eine ebenso regelrecht verlaufende neue Periode sich anschließt.

[7]) Für *πρὸ δείπνου* = unmittelbar vor der Mahlzeit“ cf Xenoph. Cyrop. V, 5, 39. Den Gegensatz bildet dann nicht *μετὰ τὸ δεῖπνον*, sondern *ἀπὸ δείπνου* Antiphon, orat. 1, 17. So auch wir mit Betonung des Substantivs anstatt des Pronomens „vor Tisch, vor Schlafengehn“. Cf Lc 11, 38, wo *πρῶτον* neben *πρὸ τοῦ ἀρίστου* nicht pleonastisch ist, auch Lc 22, 15, wo ja nicht die Möglichkeit, daß Jesus auch nach dem Leiden „dieses Passa“ feiern könnte, den Gegensatz bilden kann.

[8]) Cf Ps 74, 1; Job 20, 7. 28; 1 Chr 28, 9; 1 Th 2, 16; Barn. 4, 6; häufig bei Hermas (s. meinen Hirten des Hermas S. 492). Polyb. XII, 27, 3 einfach „ganz und gar“; Lc 18, 5 „schließlich, am Ende“.

[9]) Cf Rm 8, 37; Gl 2, 20; Eph 2, 4; 5, 2; 2 Tm 4, 10, besonders deutlich Lc 7, 47 verglichen mit v. 38. 45. 46. — Ign. ad Pol 2, 3 geradezu = küssen, wie *φιλεῖν*.

wiesene Liebe Jesu beschrieben ist, kann ἠγάπησεν, wodurch das bis ans Ende fortgesetzte gleiche Verhalten Jesu ausgedrückt wird, unmöglich eine bestimmte einzelne Liebestat bezeichnen, am wenigsten eine solche, von welcher der Leser bis dahin nichts gehört hat. Und wie könnte die Fußwaschung der letzte, endgiltige, abschließende Liebesbeweis Jesu genannt werden? Jedes Wort der Tröstung, Mahnung, Ermutigung, welches er an jenem Abend den Jüngern gesagt, das Fürbittegebet, das er für sie gesprochen hat (c. 17), der Schutz, den er ihnen gewährt (18, 8), die Überweisung seiner Mutter an Jo (19, 26), vor allem aber sein Sterben für die Freunde (15, 13) waren größte Liebesbeweise, wohingegen die Fußwaschung von Jesus unter einen ganz anderen Gesichtspunkt als den der Liebesbetätigung gestellt wird. Das Allerunglaublichste an diesen noch immer nicht ausgestorbenen Umdeutungen der so einfachen Worte war die Meinung, daß Jo hiedurch die syn. Chronologie der Leidensgeschichte korrigiren wolle. Denn eine solche Korrektur konnte doch nur bestehen in einer den bestimmten Zeitangaben der Syn. in bezug auf das letzte Mahl Jesu und der Jünger (Mt 26, 17. 20; Mr 14, 12. 17; Lc 20, 7, 14) mit gleicher Bestimmtheit und noch größerer Genauigkeit gegenübertretende Zeitangabe in bezug auf dieses letzte Mahl. Statt dessen hätte Jo eine Zeitangabe gewählt, welche Tag und Stunde völlig unbestimmt läßt; und diese bezöge sich gar nicht auf die von den Syn. angeblich falsch chronologisch bestimmte letzte Mahlzeit Jesu mit den Jüngern,[10]) sondern auf eine von den Synoptikern gar nicht berichtete Handlung, die Fußwaschung! Wie einfach dagegen und den sonstigen Angaben und Anschauungen des 4. Ev entsprechend ist der Gedanke, welcher sich ergibt, wenn man die Zeitangabe zu εἰδώς zieht. Schon vor dem Passafeste wußte Jesus, daß nun der Zeitpunkt seines Hinübergehens aus dieser Welt zum Vater gekommen sei. Wie er vor einem halben Jahr bezeugt hatte, daß das damals bevorstehende Hüttenfest nicht der dazu bestimmte Zeitpunkt sei, und angedeutet hatte, daß ein anderes Wallfahrtsfest dazu ausersehen sei (7, 6—8 oben S. 373), so hatte er 5 Tage vor dem Passa auf sein baldiges Begräbnis hingewiesen (12, 7 oben S. 496), und wahrscheinlich am folgenden Tage, jedenfalls aber noch vor Anbruch des Festes bezeugt, daß nun die Stunde seiner durch den Tod hindurchführenden Verherrlichung und Erhöhung zu Gott gekommen sei (12, 23. 27—32). Dieses den Ereignissen vorangehende Bewußtsein um das, was ihm bevorstehe, und um die Zeit, wann es geschehen solle, macht die

[10]) Daß das durch artikelloses δεῖπνον (v. 2) bezeichnete Mahl das letzte vor dem Tode Jesu sei, erfährt der Leser noch nicht aus v. 1, sondern erst ganz allmählich aus den Andeutungen in 13, 27. 36—38; 14, 19. 25—31; 16, 16ff.

Klarheit und Sicherheit begreiflich, mit welcher er den Ereignissen entgegenging und in sie eintrat.[11]) Hieraus erklärt es sich, daß er nicht mit sich selbst beschäftigt und von Sorge oder Angst um sein eigenes Schicksal hingenommen war, sondern den Seinigen die bisher ihnen zugewandte Liebe bis ans Ende bewahrte und bewies. Während er zum Vater im Himmel und damit zur Herrlichkeit geht, sollen sie in der Welt bleiben[12]) und sind darum seiner fürsorgenden und sie beschirmenden Liebe doppelt bedürftig. Und reichlich haben sie diese in den letzten Stunden friedlichen Beisammenseins mit dem Meister, aber auch noch darüber hinaus während seines Leidens und bis zu seinem letzten Atemzug erfahren. Indem Jo mit nachdrücklicher Betonung sagt, daß das den Ereignissen vorangehende Wissen Jesu um seinen jetzt bevorstehenden Hingang schon vor dem Passafest ihm eignete, sagt er auch, daß die im folgenden darzustellende mannigfaltige Erweisung der Liebe Jesu zu den Seinigen in die Zeit dieses Festes falle; denn ohne einen solchen bestimmten Gegensatz wäre die Zeitbestimmung müßig,[13]) und höchstens ein ἤδη, πάλαι oder dergleichen statthaft. Also fällt auch das Mahl, bei dessen Gelegenheit die Fußwaschung stattfand, in die Passazeit, d. h. es war ein Passamahl (s. oben S. 490f. zu 12, 1). Von der allgemeinen, alles was weiter von Jesu Reden und Handeln zu berichten ist, umfassenden Aussage (1^b) geht Jo mit einem auch sonst so von ihm gebrauchten καί[14]) zu dem Bericht von einem Einzelvorgang über. Von den drei, der nächstfolgenden Hauptaussage vorangeschickten Participialsätzen zeichnet der erste die äußere Situation, der zweite den bedrohlichen Hintergrund, der dritte das erhabene Bewußtsein, in welchem Jesus handelt. Da γίνεσθαι als Prädikat zu Namen von geselligen Zusammenkünften, festlichen Veranstaltungen und dgl. in der Regel nicht gerade den Anfang solcher Vorgänge im Gegensatz zu ihrem weiteren Verlauf oder

---

[11]) Cf vor allem 18, 4, wo εἰδὼς πάντα τὰ ἐρχόμενα ἐπ' αὐτόν nicht nur die überlegene Ruhe Jesu gegenüber der feindlichen Gewalt (v. 4—7), sondern auch seine Fürsorge für die Seinigen (v. 8—11) erklärt. Ferner cf 19, 28. Überrascht wurde Jesus auch sonst nicht durch das Schmerzliche, was er erleben mußte cf 6, 64. 70; 13, 18. Für den Gedanken eines zufälligen Unglücks, das ihn hinwegraffen könnte, hat seine Seele nie Raum gehabt cf 11, 9f. oben S. 471 und solche Stellen wie Mt 8, 26 Bd I^2, 358 und Lc 13, 32f.

[12]) Zu τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ ist zu suppliren ὄντας καὶ μένοντας. Es wäre nichtssagend, wenn man es auf die Vergangenheit, auf welche ἀγαπήσας hinweist, oder auf die noch bevorstehenden kurzen Stunden „bis zum Ende" Jesu beschränken wollte; denn während dieser Zeit ist auch Jesus noch in der Welt. Es umfaßt vor allem auch die fernere Zukunft, da Jesus nicht mehr, wohl aber seine Jünger in der Welt sind, cf die zeitlosen Präsentia ἔχετε 16, 32, εἰσίν 17, 11.

[13]) Cf 11, 55f.; 13, 19; Lc 1, 48; 2, 21; Gl 2, 12; 3, 23; Hb 11, 5.

[14]) Cf 1, 19 im Verhältnis zu 1, 6—8; ähnlich 2, 1 zu 1, 50f.; 2, 14 zu 2, 13; 4, 46^b zu 4, 45.

gar die Vorbereitungen dazu bezeichnet, sondern sagt, daß sie eintreten und stattfinden,[15]) so würde die ansehnlich bezeugte LA *δείπνου γινομένου*[16]) auch nicht sagen, daß die Fußwaschung zu Beginn eines Mahles, sondern nur daß sie bei Gelegenheit eines solchen stattfand. Andrerseits würde die LA *δ. γενομένου* auch nicht besagen, daß sie erst nach Vollendung des Mahles geschehen sei; denn *γίνεσθαι* bezeichnet auch nicht den ganzen Verlauf eines Vorgangs im Gegensatz zu seinem Anfang.[17]) Also nicht nach der LA, sondern nach dem weiteren Inhalt der folgenden Erzählung ist die Zeit der Fußwaschung zu bestimmen. Aus v. 4 aber ergibt sich, daß man sich bereits vorher zu Tische gelegt hatte; aus v. 23—26, daß nach der Waschung Jesus wieder mit den übrigen Tischgästen (*οἱ ἀνακείμενοι* 28) um den Tisch gelagert gewesen und das Essen der aufgetragenen Speisen fortgesetzt worden ist, und aus 14, 31, daß man erst viel später von der Tafel sich erhoben hat. Dazu kommt, daß das Waschen der Füße ebenso wie das der Hände dem Essen und Trinken voranzugehen pflegte.[18]) Wenn Jesus es nachholt, nachdem man sich schon zum Essen niedergelassen hatte, so wäre doch wunderlich, wenn er diese aus seinem freien Entschluß hervorgegangene Handlung an den Schluß der Mahlzeit verlegt hätte. Sachlich angemessener konnte daher *γινομένου* erscheinen; es kann aber eben deshalb auch schulmeisterliche Korrektur sein, weil *γενομένου* eher auf das Ende als auf den Anfang des Mahles hinzuweisen schien. Das Zweite, was zur Würdigung des folgenden Handelns und Redens Jesu dient, ist der Umstand, daß der Teufel in das Herz des Judas von Kariot bereits den Gedanken geworfen hatte, Jesum zu verraten.[19]) Ihn selbst

---

[15]) Cf Jo 2, 1; 10, 22; Mt 26, 2. Cf die Lexx. unter *ἀγορά, ἐκκλησία* u. a. Man kann auch nicht daraus, daß *γίνεσθαι* gewissermaßen als Passiv zu *ποιεῖν* dienen kann, folgern, daß *δεῖπνον γίνεται* heiße: ein Mahl wird vorbereitet, durch Bereitung und Auftischung der Speisen zubereitet; denn auch *δεῖπνον ποιεῖν* (12, 2) schließt die Abhaltung des Mahles mit ein.

[16]) So ℵ* B L X 01, von den Lat vielleicht r (*cum cena fieret*) d (gegen D), Orig. dessen Komm. bei 13, 2 wieder einsetzt: *γενομένου* die Masse der übrigen. Ss S¹ S³ Sh geben kein deutliches Zeugnis, wohl aber die Mehrheit der Lat *cena facta.* Ähnlich ist die Bezeugung für *γινομένης* oder *γενομένης* 21, 4.

[17]) Mr 6, 2 *γενομένου σαββάτου* heißt nicht nach Eintritt des Sabbaths d. h. nach Sonnenuntergang am Freitagabend; aber auch nicht nach Ablauf des Sabbaths, was heißen würde *διαγενομένου τοῦ σαββάτου* Mr 16, 1, sondern an einem Sabbath (daher cod. D *ἡμέρᾳ σαββάτων*).

[18]) Cf Lc 7, 44; Gen 18, 4; 1 Sam 25, 41; 1 Tm 5, 10, cf Orig. zu Jo 13 p. 427, 2; Dougtaei Anal. II, 52; Becker-Hermann, Charikles II, 247; Schlatter 125.

[19]) Für die LA (I) *ἵνα παραδοῖ (-δῷ) αὐτὸν Ἰούδας Σ. Ἰ.* in ℵ B L M X 01, b, Vulg, Kopt (dieser jedoch sehr frei „in das Herz dessen, der ihn verraten sollte, welches ist Judas S. J.") darf man schwerlich Orig. anführen; denn unermüdlich wiederholt dieser seine Deutung, wonach der Teufel den

hatte Jesus, lange ehe Judas diesen Gedanken gefaßt oder andere ihn desselben für fähig hielten, einen Teufel genannt 6, 70. Zur Zeit des letzten Mahles hatte er sich bereits den Hohenpriestern zum Verräter angeboten (Mt 26, 14—16; Mr 14, 10f.: Lc 22, 3—6). Einen letzten Schritt auf dem Wege des Verderbens hebt Jo 13, 27 hervor, zeigt aber zugleich daß Jesus von der Unabänderlichkeit der Entschließung des Verräters im voraus überzeugt war. Betrübt hat ihn dies wohl, aber das Bewußtsein, daß er nicht als ein Opfer menschlicher Treulosigkeit und Gewalt unterliegen, sondern in Kraft der die ganze Welt umfassenden und der Welt überlegenen Herrschermacht, die der Vater ihm verliehen hat, also als Sieger (16, 33) zu dem Gott hingehe, von welchen her er in die Welt gekommen war, ist ihm dadurch nicht verdunkelt worden. Jo aber bezeugt diese Stimmung Jesu wegen des Gegensatzes, den die Handlung Jesu zu ihr bildet. Er erweist seinen Jüngern den Dienst, welchen sonst Knecht oder Magd den Gästen ihres Herrn beim Eintritt in das Haus und, wenn es überhaupt geschah, was nicht immer nötig befunden wurde (Lc 7, 44), jedenfalls vor Beginn

---

Gedanken, den Herrn zu verraten, in das Herz des Judas geworfen habe (p. 225, 6; 428, 5—25; 447, 6—11. 17f. 29f.; 448, 14; 456, 15; 458, 31; 467, 32), welche die LA I nicht zuläßt. Wenn daher in der einzigen Hs dieses Komm.'s regelmäßig, besonders in den genaueren Citaten LA I sich findet (p. 426, 2; 428, 33; 437, 24f.; 441, 14; 458, 9; 464, 10. 32), so ist dies Korrektur eines Abschreibers nach der ihm geläufigen Recension (Hesychius?). LA I scheint sagen zu wollen, der Teufel habe den Gedanken gefaßt, daß Judas den Herrn verrate, was aber erstens statt *βεβληκότος* das Medium erfordern würde (s. die Beispiele für *βάλλεσθαι εἰς νοῦν* bei Wettstein z. St., Lösner p. 153 aus Philo, Krebs p. 155 aus Josephus), und zweitens die unglaubliche Vorstellung ergeben würde, daß der Teufel den Gedanken des Verrats, den er gleichsam in der Hand hatte, also bereits als Gedanken besaß, dann noch seinem eigenen Herzen eingeflößt habe. Der Gedanke des Ev ist jedenfalls getroffen durch die weiter verbreitete LA (II) *Ἰούδα Σ. Ἰ., ἵνα αὐτὸν παραδῷ*. So A D *Γ Δ Λ Π* etc., die griech. Kommentare, auch Orig. s. vorhin, Ss S[1] S[3] Sh, von den Lat z. B. f, auch a e, Spec. p. 694, 2 (diese jedoch mit einem wahrscheinlich aus 13, 27 geschöpften *se* vor oder hinter *immiserat* oder *misisset*). Von diesem glatten Text II aus ließe sich aber LA I nicht erklären, welche nur entstehen konnte, wenn der Name des Verräters, aber im Genitiv, ursprünglich hinter *ἵνα παρ. αὐτόν* stand, eine auch durch halbe Vertreter von II bezeugte Wortstellung z. B. ff[2] (*in cor Simonis Scariothi ut traderet eum Judas*). Das harte, doch aber nicht unmögliche Hyperbaton (cf Kühner-Gerth II, 601 A 2), wonach der zu *καρδίαν* gehörige Genitiv erst hinter dem kurzen Absichtssatz folgt, veranlaßte die Übersetzer, und diese mit vollem Recht, aber auch die meisten Diaskaenasten des griech. Textes, den Genitiv hinter *καρδίαν* zu stellen, und verleitete andere, den Genitiv *Ἰούδα* in den Nominativ *Ἰούδας* zu ändern und dadurch zum Subjekt von *παραδοῖ* zu machen, wenn nicht letzteres anfänglich nur eine mechanisch verursachte Verdoppelung des folgenden *Σ(ίμωνος)* war. — Neben den eigenen Namen des Verräters stellt Jo hier wieder wie 6, 71 (oben S. 367) den seines Vaters und die Angabe der Heimat beider (12, 4 wahrscheinlich nur letztere), nach D d e auch hier in der Form *Σίμωνος ἀπὸ Καρυώτου*, weil er 14, 22 einen anderen Apostel Judas zu erwähnen hatte.

des Mahles zu leisten pflegten.[20]) Wenn Jesus dies tut, nachdem man bereits um die Tafel Platz genommen hat, so erscheint dies um so mehr als eine Eingebung des Augenblicks und als ein frei gewählter Ausdruck seines Gedankens, ohne jede Veranlassung durch ein äußeres Bedürfnis. Bei welchem der Jünger Jesus mit dem Waschen der Füße angefangen hat, scheint dem Ev gleichgiltig zu sein. Dagegen ist es nicht ohne Bedeutung, daß bereits der Eine oder Andere ohne Widerrede sich dies hatte gefallen lassen, als Petrus es mit dem Verhältnis des Herrn zu ihm als einem seiner Diener (12, 26; 13, 13—16) unverträglich fand. Jesus betont einen anderen Gegensatz, der zwischen ihnen beiden besteht, nämlich zwischen ihm selbst, der mit vollem Bewußtsein handelt, und Pt, der, ohne diese Handlung jetzt schon zu verstehen, dagegen Einspruch erhebt. Aber weder durch den hierin enthaltenen Vorwurf der Unverständigkeit, noch durch den Hinweis auf die Zukunft, in welcher er das Tun Jesu verstehen werde (7), läßt sich Pt abhalten, seinen Widerspruch mit gesteigerter Heftigkeit zu wiederholen (8[a]). Erst als Jesus ihm droht: wenn er ihn nicht wasche, habe Pt „kein Teil“ d. h. keine Gütergemeinschaft mit ihm,[21]) überstürzt sich Pt im Widerruf seines Protestes und spricht das Verlangen aus, nicht nur die Füße, sondern auch Hände und Kopf von Jesus gewaschen zu bekommen (9). Pt hat also die drohende Warnung auf die Fußwaschung für sich bezogen, weil er ihren Sinn noch nicht begriff. Und doch hatte Jesus gewiß nicht ohne Absicht *ἐὰν μὴ νίψω σε*, nicht *τοῦς πόδας σου* gesagt. Der Erzähler und der christliche Leser kann nicht der Meinung sein, daß Jesus den Verlust aller Heilsgüter als Strafe für den unverständigen und hartnäckigen, aber doch aus guter Meinung hervorgehenden Protest des Jüngers gegen die Fußwaschung angedroht habe. Unter der Waschung durch Jesus, welche Bedingung der ewigen Seligkeit sein soll, kann allerdings nicht diejenige Reinigung verstanden werden, welche nach v. 10 alle Jünger mit Ausnahme des Judas bereits empfangen haben. Andrerseits aber kann nach dem Zusammenhang auch nicht ein Handeln Jesu gemeint sein,

[20]) S. A 18. Die umständlich beschriebenen Einzelheiten der Handlung (4. 5): das Ablegen der Oberkleider (zu *τίθησιν τὰ ἱμάτια* cf 10, 17 oben S. 453), das Umgürten des als Schurz zum Schutz des Unterkleides und zugleich als Handtuch dienenden linnenen Tuches (*λέντιον*, das lat. *linteum*, *διέζωσεν ἑαυτόν* = *περιεζώσατο* cf Lc 12, 37; 17, 8), das Eingießen des Wassers in das Waschbecken, das Waschen und Abtrocknen, veranschaulichen, daß Jesus sich ganz als aufwartenden Diener darstellte.

[21]) *μέρος* ebenso Ap 20, 6; 21, 8; 22, 19, sonst in der Bibel in diesem Sinn stets *μερίς* Lc 10, 42; AG 8, 21 (*μερὶς* u. *κλῆρος* cf Gen 31, 14 u. öfter = חלק ונחלה); Kl 1, 12 Anteil an einem auf mehrere zu verteilenden Gut (Erbgut, Landbesitz, Beute); mit *μετά τινος* 2 Kr 6, 15; Deut 10, 9 (hebr., nicht LXX); 18, 1 (auch LXX), rabbinische Beispiele bei Schlatter 126, nähert es sich dem Begriff von *κοινωνία μετά τινος* 1 Jo 1, 3.

welches mit der Fußwaschung nichts zu schaffen hätte. Jesus bedient sich vielmehr auch hier wieder eines zunächst rätselhaft klingenden Bildspruchs, in welchem der als Bild dienende äußere Vorgang mit dem dadurch abgebildeten Vorgang innerlich zusammenhängt.[22]) In deutlichem Gegensatz zu der von ebensoviel Unverstand als wohlgemeintem Eifer zeugenden Bitte des Pt sagt Jesus ihm: „Wer gebadet ist, hat nur noch nötig, sich die Füße zu waschen oder waschen zu lassen,[23]) denn er ist ganz rein; und (oder „auch") ihr seid rein, aber nicht alle" (10). Daß der Verräter die Ausnahme bilde, war nicht überflüssig zu bemerken (11), weil das *οὐ πάντες* auch noch auf andere Glieder des Kreises und sogar auf Pt hätte bezogen werden können. Auch so noch wäre ohne das überwältigend stark bezeugte *εἰ μὴ* (oder *ἢ*) *τοὺς πόδας* vor *νίψασθαι*[24]) dieser Satz hier sinnlos; denn, wenn die Jünger ganz rein sind, wie einer, der ein Vollbad genommen hat, und wenn sie in folge davon überhaupt keiner Waschung bedürftig wären, so hätte Jesus dem Pt nicht unter Androhung des Ausschlusses von der Seligkeit die Forderung stellen können, daß er sich in irgend welchem Sinne von ihm waschen lasse (8^b). Daran kann die pedantische Rücksicht auf den scheinbaren Widerspruch zwischen der behaupteten Reinheit des g a n z e n Menschen und der Bedürftigkeit desselben Menschen, seine F ü ß e zu waschen, nichts ändern. Es ist ja, wie schon Aug. trefflich ausführt, ein nur scheinbarer Widerspruch; denn das prädikative *ὅλος* entspricht unserem „im ganzen". Wer z. B. am Morgen ein Bad genommen

---

[22]) So auch v. 10. 14. Cf oben S. 169 ff. 254. 409. 440 f. 513 zu 2, 19; 4, 35; 8, 28; 9, 39—41; 12, 32.

[23]) Das Med. *νίψασθαι* heißt nicht nur sich waschen, sondern auch sich waschen lassen, von Orig. mehrmals sogar mit *ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ* verbunden p. 435, 35; 437, 18. Cf *βαπτίζεσθαι, ἀπολούεσθαι* AG 22, 16; 1 Kr 6, 11; 10, 2 (v. l.), so daß *ἐβαπτίζοντο* Mt 3, 6; Jo 3, 23; AG 8, 12 ebensogut und zwar wahrscheinlicher Med. als Pass. sein kann. Cf Blaß § 55, 2; Kühner-Gerth I, 108.

[24]) Sieht man ab von gleichgiltigen Varianten wie *εἰ μή* (B C* K . .) oder *ἤ* (A G M . .) und von vereinzelten Willkürlichkeiten wie Auslassung von *εἰ μή* oder *ἤ* (F H) oder Zusetzung von *μόνον* hinter *πόδας* (D, welcher überdies *τὴν κεφαλήν* vor *νίψασθαι* einschiebt, ferner Ss S[1]), so hat dieser Text an sicheren Zeugen gegen sich nur ℵ Ol (dieser om. auch *νίψασθαι*) und viele alte Hss der Vulg. Von geringem Wert sind die oft sehr freien Citate der Lat, welche den Spruch als Beweis gegen mehrmaliges Taufen anführen: Tert. bapt. 12 *qui semel lavit, non habet necesse rursum*; Optat. IV, 4; V, 3 viermal *qui semel lotus est, non habet necessitatem iterum lavandi;* Aug. epist. 44, 10 (gegen tract. 56, 3 in Joh.) u. a. Denn wie die sonst völlig unbezeugten Zusätze *semel* und *iterum* oder *rursum* im Dienst des beabsichtigten Beweises stehen, so hinderlich für diesen wären die ausgelassenen Worte *nisi pedes* gewesen. Ernstlich in Betracht könnte nur noch Orig. kommen, der abgesehen von dem vorgedruckten Text (p. 433, 9 *εἰ μὴ τοὺς πόδας*) innerhalb der Auslegung diese Worte stets fortläßt p. 435, 33; 436, 4; 440, 13. 16.

hat, dann im Verlauf des Tages, mit Sandalen angetan, staubige oder schmutzige Wege gegangen ist und gegen Abend zu einem Gastmahl sich begibt, besitzt im allgemeinen die Reinheit, die sich zu solcher Gelegenheit schickt. Eine Erneuerung des Vollbads ist für ihn kein Bedürfnis; wohl aber muß er die Füße von dem Staub oder Schmutz reinigen, der sich inzwischen bei seinen Wanderungen angesetzt hat. Das ist ein durchsichtiges Bild der Lage der Jünger in bezug auf Reinheit und Reinigungsbedürftigkeit. Sie haben eine Reinigung von dem Schmutz der Sünde erfahren, welche sie geschickt macht, mit Jesus zu Tische zu sitzen an diesem Abend und in der zukünftigen Welt (Lc 22, 30; Mt 26, 29; Ap 19, 9). Sie besitzen Sündenvergebung schon durch die Taufe des Jo, welche jedenfalls die ersten 6 Apostel, wahrscheinlich aber alle empfangen hatten, sodann in vollkommener Weise durch das im Glauben angeeignete Wort Jesu (15, 3). Dies macht aber nicht überflüssig, daß sie sich immer wieder von der Sünde, die sich ihnen auf ihrem Lebensweg anheftet, reinigen lassen (15, 2; Mt 6, 12). Diese Reinigung stellt die Fußwaschung symbolisch dar. Wenn Pt diesen Sinn der Handlung begriffen hätte, würde er sich nicht dagegen gesträubt haben. Daß er nach dieser Belehrung sich nicht länger gesträubt, aber auch nicht auf seiner übereilten Forderung einer Waschung von Haupt und Händen bestanden hat, erfahren wir nur mittelbar dadurch, daß die Handlung ohne weiteres Hindernis zu Ende geführt wird (12). Denn noch weniger als Judas kann Pt von dem *ἔνιψεν αὐτῶν τοὺς πόδας* oder dem *ὑμῖν* v. 12 ausgeschlossen gedacht werden. Wenn Jesus, nachdem er seinen Platz an der Tafel wieder eingenommen, die Jünger insgesamt fragt: „erkennt ihr, was ich euch getan habe“, und, ohne eine Antwort abzuwarten, sie über die Bedeutung der Handlung belehrt (13—17), so wiederholt oder vervollständigt er nicht die dem Pt erteilte Belehrung über die symbolische Bedeutung derselben, sondern bezeichnet sie als ein Vorbild, das die Jünger durch ein gleichartiges Handeln an andern (15), insbesondere aber unter einander (14) nachahmen sollen. Als ein zur Nachahmung verpflichtendes Vorbild muß es ihnen um so mehr gelten, wenn sie bedenken, daß es ihr Lehrer und Herr ist,[25]) der ihnen

[25]) Da *φωνεῖν* (13) nicht nennen heißt, was auch *διδάσκαλον καὶ κύριον* erfordern würde, sondern rufen, anrufen, oder herbeirufen, so ist *ὁ διδ. κ. κύρ.* Vokativ, wie *ὁ πατήρ* Mt 11, 26 cf Jo 20, 28. Wenn bei der Anrede von Vater und Mutter der aram. redende Palästinenser kein Possessivsuffix zu gebrauchen pflegt (Bd I², 436 A 40), so unterläßt er es doch nicht bei רַבִּי (= *διδάσκαλε* cf Jo 1, 38), auch wohl nicht bei מָרִי (mein Herr cf Philo c. Flacc. 6 und dazu Dalman Gr.² S. 152 A 3). SsS¹ haben hier רַבַּן מָרַן. Ob jedoch letzteres Wort (cf *μαραναθα* Einl I³, 216) dem *κύριε* (mit oder ohne *μοῦ*) entsprochen hat, oder ob das griech. *κύριε* selbst von den Galiläern gebraucht wurde (Einl I³, 45 a. E.), mag unentschieden

so eben wie ein Sklave gedient hat (13. 14[a]). Wie könnte einer, der sich als seinen Diener und Apostel oder Jesum als seinen Herrn und Auftraggeber bekennt, sich selbst für gleiche Dienstleistung zu hoch halten (16)! Selig preist Jesus die Jünger für den Fall, daß sie gemäß der Erkenntnis seines Tuns, die er jetzt bei ihnen voraussetzen kann, in Zukunft auch handeln (17). Nicht auf den letzten Satz v. 16, wird sich das zweimalige *ταῦτα* beziehen, aber schwerlich auch allein auf die Bedeutung der Fußwaschung als Vorbild, sondern vor allem auf die durch v. 8 und 10 enthüllte sinnbildliche Bedeutung, d. h. den Sinn der Handlung an sich. Dadurch ist auch erst der Sinn der von Jesus den Jüngern auferlegten Verpflichtung (14 *ὀφείλετε*) klargestellt. Wenn von ältesten Zeiten bis heute Würdenträger in Kirche und Staat sich eine Ehre daraus gemacht haben, je und dann das Gebot nach dem Buchstaben zu erfüllen,[26]) so ist es wohl selten in anderem Sinne geschehen, als daß dies eine sinnbildliche Handlung sein solle, wie sie es bei Jesus war. Man hat aber den Sinn des Symbols nicht erfaßt, wenn man darin nur einen Ausdruck demütiger Dienstwilligkeit gegen die Brüder, gleichviel welchen Standes, erblickt. Es handelt sich nach der authentischen Deutung Jesu um einen ganz besonderen Dienst, nämlich darum, dem Bruder, welcher sich im Stande der Jüngerschaft und im Besitz der Sündenvergebung befindet, behilflich zu sein zur Reinigung von den Sünden, mit welchen er sich gleichwohl befleckt hat. Daß nach v. 8[b] Jesus, nach 15, 2 Gott es ist, welcher diese auch für die Jünger immer wieder notwendige Reinigung vollzieht, wiederspricht dem nicht, daß die Jünger einander den gleichen Dienst erweisen sollen, den Jesus ihnen an jenem Abend im Sinnbild erwiesen hat. Gott und Jesus bewirken solche Reinigung nicht ohne Mitwirkung von Menschen, welche selbst der gleichen Reinigung bedürfen. Dieses Bewußtsein wird ihnen die Demut und die Selbstverleugnung einflößen, welche solcher Liebesdienst vor andern erfordert.[27]) — Wie Jesus v. 10 das Urteil, daß die Jünger rein seien, nicht aussprechen mochte, ohne zu sagen, daß es nicht ausnahmslos von allen Anwesenden gelte, so fügt er auch der Mahnung, das von ihm gegebene Vorbild nachzuahmen, und der Seligpreisung dessen, der darnach handelt, was beides zur Voraussetzung hat, daß die Jünger den Sinn der Handlung begriffen haben und willig sind, darnach zu tun, einen nur noch bestimmteren Hinweis auf die betrübende

---

bleiben. — Vor *καὶ ὑμεῖς* (14) haben D, a ff[2] l m r (nicht b e) Ss S[1] *πόσῳ μᾶλλον*.

[26]) Cf Orig. tom. 32, 12 p. 444, 31; anderes bei Bingham, Orig. eccl. vertit Grischovius IV, 394.

[27]) Man denke an die Fürbitte, an die gegenseitige Verzeihung, an seelsorgerliche Einwirkung cf 1 Jo 5, 16; Jk 5. 16. 19; Gl 6, 1 f. (Bd IX[2]. 269). — Mt 18, 15—35; Lc 22, 31 f.

Ausnahme in ihrem Kreise hinzu (18. 19). Zu den Worten „nicht in bezug auf euch alle sage ich (dies)“, bringt noch nicht das folgende *ἐγὼ οἶδα κτλ.* das Gegenteil, was durch ein *ἀλλά* davor ausgedrückt sein müßte, sondern erst der mit *ἀλλά* eingeleitete weitere Satz. Die asyndetisch und parathetisch [28]) dazwischen tretenden Worte *ἐγὼ οἶδα κτλ.* erklären und bestätigen vielmehr, daß Jesus bis dahin nicht von allen Jüngern geredet habe, sich also nicht der Täuschung hingebe, daß sie ausnahmslos alle sich die vorige Rede zu Herzen nehmen werden und können. Im Gegensatz zu anderen, die solcher Täuschung sich hingeben möchten, sagt er mit Nachdruck: „i c h kenne die, welche ich erwählte.“ Auch wenn die LA *τίνας* und nicht *οὕς* die ursprüngliche ist (s. A 20), hat Jesus sich hiemit nicht in bezug auf den Zeitpunkt der Apostelwahl, was *ᾔδειν* statt *οἶδα* erfordern würde, sondern in bezug auf die Gegenwart ein Wissen, eine den verborgenen Charakter betreffende Kenntnis der von ihm erwählten Personen zugeschrieben (cf oben S. 363 f. zu 6, 64). Trotzdem ist die Erinnerung an die Apostelwahl nicht müßig. Durch diese hat Jesus die Zwölf aus der Masse des Volks herausgenommen und hat sie seither in engster Gemeinschaft mit sich gehalten und beständig im Auge behalten; wie sollte er, der tiefblickende Menschenkenner (2, 24 f.; 6, 64. 70), nicht wissen, was für Leute sie sind, und was er an ihnen hat! Nicht auf diesen Zwischensatz, sondern über diesen zurück auf die verneinende Hauptaussage bezieht sich das folgende *ἀλλά*, welches daher ein den positiven Gegensatz zu *οὐ περὶ πάντων* einführendes „sondern“ sein wird. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn der durch *ἀλλ'* eingeleitete Hauptsatz, über das nebensätzliche *ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ* hinweg in *ὁ τρώγων κτλ.* sich fortsetzt.[29])

---

[28]) Das in BCD . . . fehlende, aber durch ℵAKΠ, SsS[1] Kopt . . ansehnlich bezeugte *γάρ* hinter *ἐγώ* drückt das logische Verhältnis richtig aus. Hinter *λέγω* konnte *ἐγώ* (Blaß klammert es ein) leicht ausfallen, ist aber einstimmig bezeugt und für den Sinn wesentlich. — *τίνας* (ℵBCLMOl, b Vulg *quos elegerim*) wird von Orig. tom. 32, 14 mit Recht für einen nachlässigen Ausdruck des Gedankens erklärt: „wer (oder was für ein Mensch) ein jeder von denen, welche ich erwählte, ist“; es sei Jesu nicht verborgen gewesen, daß dem Judas der Teufel damals schon den Gedanken an den Verrat eingeflößt hatte. Es wird daher das gleichfalls alte und weiter verbreitete *οὕς* (so auch SsS[1], e *quos elegi*) eine Emendation in diesem Sinn sein. Der hiesige Gebrauch von *τίνας* gehört wohl nicht zu den Fällen, wo *τίς = ὅστις* cf Buttmann S. 216 f.; Blaß 179, sondern ist eine auf Attraktion beruhende Ellipse = *τίνες εἰσὶν οὕς*. So auch 13, 12 *τί = τί ἐστιν ὅ*.

[29]) Hier kann *ἵνα ἡ γρ. πλ.* nicht wie 15, 25 eine durch *ἀλλά* eingeleitete, aus dem Vorigen zu ergänzende Ellipse sein, so daß *ἡ γραφή* eine voraufgeschickte Bezeichnung des folgenden Citats wäre. Denn erstens bieten die vorigen Sätze nicht das Material zu der dann erforderlichen Ergänzung: „sondern d i e s i s t g e s c h e h e n, damit das Schriftwort Ps 41, 10 erfüllt werde“. Zweitens sollte man erwarten, daß *ἡ γραφή* oder ein

„Nicht euch allen gilt meine Rede, sondern es hat, damit die Schrift erfüllt werde, der, welcher mit mir das Brot ist, seine Ferse gegen mich erhoben.“ Jesus citirt nicht einen einzelnen als Weissagung aufgefaßten Spruch, sondern kleidet seine Beschreibung der Lage, in welcher er sich dem anwesenden Verräter gegenüber befindet, in Worte aus Ps 41, 10 und erinnert daran, daß auch dieses Stück seines Schicksals in den Bildern des Leidens aller Frommen, welche die Schrift gezeichnet hat, weissagend im voraus dargestellt sei.[30]) Ein von arglistigen und schadenfrohen Feinden Umringter klagt Ps 41, 10: „Auch mein Friedensmann (d. h. mit dem ich in Frieden lebte), auf den ich vertraute, einer der mein Brot aß (d. h. mein Gast oder Tischgenosse war), hat die Ferse gegen mich erhoben (um mir einen Fußtritt zu versetzen)“.[31]) Gerade das zweite Versglied, auf dessen Verwertung Jesus sich beschränkt, entsprach so auffallend der Sachlage, daß es jedem Schriftkundigen in gleicher Lage in den Sinn kommen konnte. Wer aber wie Jesus und seine Apostel die Schrift und die Geschichte überhaupt nicht als ein wirres Gewebe vernunftloser Zufälligkeiten, sondern als das Werk der das Kleine wie das Große ordnenden Weisheit Gottes ansieht, wird überall da, wo er eine, das Bewußtsein der redenden und handelnden Menschen überragende, bedeutsame Kongruenz zwischen dem früheren Wort und dem späteren Ereignis wahrnimmt, auch Weissagung finden, welche sich erfüllt hat. Wenn dies Glauben voraussetzt, so wirkt dagegen die Erfüllung der mit klarem Bewußtsein und in deutlicher Rede ausgesprochenen Weissagung glaubenstärkend. Darum verkündigt Jesus schon jetzt,[32]) ehe es geschieht, den Jüngern, daß einer seiner Tischgenossen im Begriff stehe, ihn zu Boden zu stoßen, damit sie, wenn es geschieht, glauben,[33])

Äquivalent dafür, wenn es ein einzelnes Schriftwort einführen sollte, hinter *πληρωθῇ* stünde und diese Beziehung durch *ἡ λέγουσα* oder wenigstens ein *ὅτι* deutlich gemacht wäre (15, 25; 19, 24 cf 6, 31. 45; 7, 42; 8, 17; 10, 34; 12, 14; 19, 37, eine Ausnahme bilden nur 19, 24. 36). Es wird also *ἵνα ἡ γρ. πλ.* (cf 17, 12, wo gar kein Citat folgt), auf die hl. Schrift als Ganzes sich beziehen und wie *καθὼς εἶπεν ἡ γρ.* 7, 38 (cf Rm 15, 3; 1 Kr 1, 31; 2, 9) und *ἵνα τελειωθῇ ἡ γρ.* 19, 28 ein in den Hauptsatz *ἀλλ᾽ — ὁ τρώγων κτλ.* eingefügter Nebensatz sein.

[30]) Cf 15, 25; 19, 24, speciell in bezug auf den Verräter 17, 12; AG 1, 16—20. Für die Anschauung des Ev cf 11, 51 oben S. 487 f.

[31]) Jo übersetzt den hebr. Text genau, nur daß er statt *ἄρτον μου*, wodurch Jesus als der Gastgeber hätte bezeichnet sein können, der Situation entsprechend *μετ᾽ ἐμοῦ τὸν ἄρτον* schreibt. Cf Mr 14, 18 *ὁ ἐσθίων μετ᾽ ἐμοῦ*, Lc 22, 21. Völlig anders LXX *ὁ ἐσθίων ἄρτους μου ἐμεγάλυνεν ἐπ᾽ ἐμὲ πτερνισμόν.* Wieder anders Aquila und Symm. (Field II, 153).

[32]) *ἀπάρτι* hier „schon jetzt“ im Gegensatz zu „erst später“ cf Ap 14, 13, nicht „von jetzt an und weiterhin“ wie Jo 1, 51 (oben S. 141 A 64); 14, 7.

[33]) Kaum zu entscheiden ist, ob *πιστεύσητε* ℵ A D . ., oder *πιστεύητε* B C . . zu lesen sei. Ss dafür *γινώσκητε* oder *γνῶτε.* Zur Sache cf 2, 11. 22 da a uch die doppelte Beziehung auf die Schrift und das Wort Jesu).

daß Jesus es sei, d. h. der Verheißene und der Erfüller aller Verheißungen (19 cf 8, 24 oben S. 404f.). Für jetzt freilich mußte diese Enthüllung für die Jünger etwas erschreckendes haben. Die Tatsache, daß einer von ihnen, die Jesus zu Teilhabern seines Berufs erwählt und zu seinen bevollmächtigten Vertretern ernannt hat (4, 38; 6, 70; 13, 16), sich in einen arglistigen Feind seines Herrn und Meisters hat verwandeln können, könnte den Aposteln leicht die Berufsgewißheit und das Vertrauen auf Gottes Schutz und Segen bei ihrer Berufsarbeit rauben. Darum versichert ihnen Jesus aufs neue, was er ihnen früher zu ermutigendem Trost gesagt hat (Mt 10, 40; Lc 10, 16), daß wer seinen Gesandten annehme, ihn selbst und damit auch Gott, der Jesum gesandt hat, annehme (20). Während Jesus seine Apostel hiedurch vor einer Erschütterung ihres Vertrauens zu ihm und ihrer Berufsgewißheit zu bewahren bemüht ist (19—20), ist er selbst tief bewegt, aber nicht durch eine in der Schwachheit menschlicher Natur begründete Empfindung des Grauens oder Schreckens (so 12, 27), sondern durch den Geist,[34]) welcher ihm auch nach dem zweiten Hinweis auf den Verräter unter den Aposteln (18 cf. 10f.) noch keine Ruhe läßt, sondern ihn drängt, mit nochmaliger feierlicher Beteuerung deutlicher zu sagen, was jener schuldbeladene und arglistige Feind unter den Tischgenossen an ihm zu tun im Begriff stehe: „Einer von euch wird mich ausliefern" (21).[35]) Während die Jünger in ihrer Unwissenheit über den damit Bezeichneten erschrecken und verlegen sich gegenseitig anblicken (22),[36]) winkt Pt dem im Schoß Jesu, d. h. zur Rechten des Meisters liegenden Jünger zu, und in der Meinung, daß Jesus diesem früher oder eben jetzt genauere Mitteilung gemacht haben werde, bittet er ihn, zu

---

[34]) Cf 11, 33 oben S. 478 A 81. Dasselbe nur anders ausgedrückt Lc 4, 1; AG 4, 8; 6, 10; 7, 55.

[35]) Auch hier wie 6, 64. 71; 12, 4; 13, 2. 11; Mt 4, 12; Mr 1, 14 bezeichnet *παραδιδόναι* ohne Näherbestimmung durch einen Dat. (18, 30. 35. 36; Mt 5, 25; 20, 19) oder *εἰς* (Mt 17, 22; AG 8, 3) die Auslieferung an eine feindliche Gewalt oder in eine üble Lage. Daß dies durch Verrat geschehe, liegt nicht im Worte wie in *προδιδόναι* (Mart. Polyc. 6, 1); *προδότης* heißt Judas nur Lc 6, 16.

[36]) Am nächsten berührt sich hiemit Lc 22, 23, wohingegen Mt 26, 22; Mr 14, 19 eher mit der indirekt an Jesus gerichteten Frage des Pt Jo 13, 24 zusammentrifft. — Da der namenlose Jünger ebensowenig als die anderen weiß, wen Jesus meint, und ihn erst darum fragen muß (25), so lag es nahe, den offenbar urspr. Text von v. 24 *καὶ λέγει αὐτῷ· εἰπέ, τίς ἐστιν περὶ οὗ λέγει* (BCILX, Orig. p. 460, 18; 461, 13; 463, 15. 24, cf b, der nur om. *de quo dicit*, Vulg om. *dic*) demgemäß mannigfaltig zu ändern, z. B. a q *dicens* (q *et dixit*): *interroga, quis* (qui) *est de quo dicit*; e (hinter *Petrus* sofort) *ut cognosceret a Jesu, de quo dixisset*; die meisten Griechen (A D etc., auch Ol), Ss S¹ S³, Kopt, Goth *πυθέσθαι τίς ἂν εἴη* (D + *οὗτος*) *περὶ οὗ λέγει* (ohne *καὶ λέγει αὐτῷ* davor). So auch ℵ (nur *ἔλεγεν*), dahinter aber den ganzen Text von BC.

sagen, von wem Jesus rede (24). Da dieser es selbst nicht weiß, lehnt er sich, ohne weitere Umstände (*οὕτως*) mit unbedenklicher Vertraulichkeit an die Brust Jesu,[37]) offenbar um seinem Ohr näher zu sein und leise flüsternd ihn fragen zu können: „Herr, wer ist es" (25), worauf Jesus ihm, wie man annehmen muß, gleichfalls flüsternd antwortet: „Der ist es, für den ich den Brocken eintauchen und ihm geben werde" (26). Der Artikel bei *ψωμίον* setzt voraus, daß Jesus das abgebrochene Stück Brot, welches er dem Verräter geben will, bereits in der Hand hält, also auch unmittelbar auf das Wort die Tat folgen läßt. Für den namenlosen Jünger, vielleicht auch für Pt war Judas, der Sohn Simons von Karioth, durch die Darreichung des Bissens an ihn als der Verräter gekennzeichnet. Er selbst konnte, auch wenn er das Zwiegespräch zwischen Jesus und dem geliebten Jünger nicht gehört hatte, nun nicht mehr zweifeln, daß Jesus ihn durchschaut habe, wenn er dies nicht schon bei den Worten in v. 10. 18f. gemerkt hatte. Wenn der Ev dazu bemerkt: „und nach dem Bissen, da (in diesem Augenblick) ging der Satan in jenen ein",[38]) will er eine Steigerung über das 13, 2 Gesagte ausdrücken. Der Ausdruck könnte von Besessenheit verstanden werden (Mt 12, 45; Mr 5, 12f.; 9, 25), und darin gleicht die Seelenverfassung des Judas, welche Jo beschreiben will, wirklich derjenigen von Besessenen, daß er von diesem Augenblick an und bis zu geschehener Tat nicht mehr schwankte zwischen Gedanken, welche ihm der Teufel eingab, und solchen, die aus seiner besseren Vergangenheit herstammten, sondern ein willenloses Werkzeug des Argen war. Dem entspricht es, daß Jesus ihn auffordert, mit dem, was er zu tun im Begriff stand, nicht länger zu zögern (27).[39]) Daß keiner der Tischgenossen, also

---

[37]) Für *ἀναπεσών* (BCKLXΠ*, Orig. beharrlich, alle Lat *recumbens*, wie v. 12 cf auch Goth), welches an 21, 20 cf Polykrates bei Eus. h. e. V, 24, 3 eine starke Stütze hat, wurde früh *ἐπιπεσών* eingeführt (א*ADΓΔ etc., SsS¹S³ נפל, anders wie v. 12), weil *ἀναπίπτειν* hier nicht wie v. 12; 6, 10; Mt 15, 35; Lc 22, 14 etc. = *ἀνακλίνεσθαι* und *κατακλίνεσθαι* Mt 8, 11; Lc 7, 36; 13, 29; 24, 30 heißen kann: sich zum Essen auf den Diwan oder auch den Boden niederlassen. In der Tat findet doch auch hier die eigentliche Bedeutung „sich zurücklehnen" Platz cf A 43. — Das *οὕτως* (BCE ..), ganz wie 4, 6 oben S. 232 A 10, wurde teils in *οὗτος* verschrieben (KSG ..), was allenfalls vor, aber nicht hinter *ἐκεῖνος* möglich wäre (Kühner-Gerth I, 650), teils getilgt (אADΠ, Lat, SsS¹S³). Die Varianten zu v. 26 sind meist ohne sachliche Bedeutung. Als sicher darf gelten *Ἰσκαριώτου* (nicht -*τῃ*), wenn man nicht auch hier mit D *ἀπὸ καρυώτου* lesen will, s. oben zu 6, 71.

[38]) *τότε* (om. אDLOl, abc, aber nicht e) bei Jo meistens = nun oder dann erst, nicht früher 2, 10(?); 7, 10; 8, 28; 11, 14; 12, 16; 19, 16; 20, 8. Ob Jo dabei Lc 22, 3 im Auge hat (s. oben S. 466f. zu 11, 1), und die dortige Zeitangabe berichtigen will?

[39]) Berl. griech. äg. Urk. 926, 2 *ὅσα δέεται γενέσθαι . . . ἐν τάχει γενέσθω*. Eine Hs X hat *ἐν τάχει* (Ap 1, 1; 22, 6) statt *τάχιον* (Hb 13, 19. 23). Dieselbe Variante 1 Tm 3, 14.

auch der geliebte Jünger und Pt nicht verstanden, auf was für ein Geschäft des Judas diese Worte abzielten (28), ist wohl begreiflich; denn auch denen, welche jetzt wußten, wer der Verräter sei, konnte es unglaublich scheinen, daß Jesus ihn geradezu aufgefordert haben sollte, seine böse Absicht so bald als möglich auszuführen. Vielleicht sind Jo und Pt vorerst nicht über das Nichtverstehen hinausgekommen, und gehörten sie nicht zu denjenigen (*τινές*), welche im Hinblick auf das Amt des Judas als Verwalter der gemeinsamen Kasse (cf 12, 6) vermuteten, Jesus erinnere ihn an einen schon früher erteilten Auftrag, sei es etwas zu kaufen, dessen Jesus und die Jünger zum Fest noch bedurften,[40]) sei es den Armen eine Gabe zuzuwenden (29). Nach diesen Zwischenbemerkungen kehrt Jo zu dem in v. 27 erreichten Moment der Geschichte zurück (30). Nachdem Judas den Bissen genommen hat, erträgt der Entlarvte nicht länger mehr das Beisammensein mit Jesus und seinen Getreuen. Als er den Saal verließ, „war es Nacht“. Das ist keine äußerliche Zeitangabe, wie sie etwa 13, 2 (cf Mt 26, 20) oder 14, 31 oder 18, 1 am Platz gewesen wäre, sondern dient dazu, die Vorstellung zu erwecken, daß Judas, indem er aus dem erleuchteten Festsaal in das draußen herrschende Nachtdunkel hinaustritt (cf Mt 8, 12; 22, 13), auch aus der segensreichen Nähe des Lichts, das er gehaßt hat (Jo 3, 18f.), sich hinwegbegibt und der geistigen Finsternis verfällt. Die Nacht um ihn her ist ein Bild der heillosen Finsternis in seinem Innern (cf 11, 10; 12, 35; Lc 22, 53).

Es bleibt noch die Frage, wer der Namenlose in v. 23—25 sei.[41]) Vor allem hätte nie bezweifelt werden sollen, daß er im

---

[40]) Hieraus ist nicht zu schließen, daß das ganze Fest mit Einschluß des Passamahls noch bevorstand; denn man konnte an jedem der folgenden 7 Tage etwas nötig haben, was man vor dem Abend des 14. Nisan anzuschaffen versäumt hatte. Daß Judas noch in der Nacht etwas kaufen solle, war mit *τάχιον* nicht gesagt, war aber jedenfalls möglich. Denn mit Sonnenuntergang am 14. Nisan begann der 15., der erste Tag der *ἄζυμα*. Am Nachmittag dieses Tages, Freitags d. 15. Nisan, kauft Joseph von Arimathäa ein Leichentuch (Mr 15, 46), und nach dem Begräbnis bereiten die Weiber Salben, bis mit Sonnenuntergang der Sabbath anbrach, während dessen sie diese Arbeit ruhen ließen (Lc 23, 56). Gesetzlich gestattet war also nach dem hierin unanfechtbaren Zeugnis der Syn. an diesem, von Sonnenuntergang d. 14. bis Sonnenuntergang d. 15. Nisan verlaufenden Freitag das Kaufen und jede auf das Begräbnis bezügliche Handarbeit. Auch in der ersten nächtlichen Hälfte dieses 1. Tags der Azyma wird es an Gelegenheit zum Kaufen in Jerusalem nicht gefehlt haben cf Mt 25, 6. 9f. Bd I^2, 671, zumal in dieser Nacht zahllose Passatischgesellschaften von je 10—20 Teilnehmern (Jos. bell. VI, 9, 3) nach Schluß des Mahles auseinandergingen und, so weit sie das Mahl nicht im eigenen Hause gehalten hatten, die Straßen belebten.

[41]) Cf oben S. 10. 25; Einl II^3, 478f. 488 A 10—12. 490f.; dort auch über die ungeschichtliche Angabe des Hebräerev.'s, wonach Jakobus der

Kreise der 12 Apostel zu suchen sei. Denn in Übereinstimmung mit Mt 26, 20: Mc 14, 17; Lc 22, 14. 30 bezeugt auch Jo, daß an dem letzten Mahl, das Jesus gehalten, nur seine 12 Apostel teilgenommen haben. Er setzt voraus, daß allen Tischgenossen der Aposteltitel zukomme (13, 16): er weist auf ihre Sendung, auf welcher der Titel *ὁ ἀπόστολος* (הַשָּׁלִיחַ, aram. שְׁלִיחָא) beruht (13, 20; 17, 18 cf 4, 38; 20, 21), und auf ihre Erwählung (13, 18; 15, 16), durch welche sie alle, mit Einschluß des Judas, 12 an der Zahl, aus der viel größeren Schaar der Jünger ausgesondert worden sind (6, 70 cf 6, 60. 66 ff.). Innerhalb der Zwölfzahl aber nimmt der Namenlose eine besondere Stellung dadurch ein, daß von ihm das *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* gilt (23), ein Ausdruck, welcher, abgesehen von dem Nachtrag (21, 7. 20), ebenso noch einmal 19, 26 und mit der Änderung in *ὃν ἐφίλει ὁ Ἰ.* 20, 2 wiederkehrt. Der letztere Ausdruck bezeichnet deutlicher als der erstere die im Gemüt empfundene Zuneigung, auf welcher die persönliche Freundschaft und der vertraulichere Verkehr mit diesem und nicht jenem Menschen beruht. Eine solche hegte Jesus zu diesem Jünger, wie zu den Geschwistern in Bethanien (11, 3. 11. 36). Sie war aber nicht ein bloßer Affekt, sondern eine im Willen Jesu wurzelnde, auf bewußter Wertschätzung der Eigenart dieses Jüngers beruhende Bevorzugung desselben, d. h. ein *ἀγαπᾶν*.[42]) Daß dieses individuelle Verhältnis Jesu zu einem Jünger vor dem anderen die Liebe zu allen (13, 2) nicht beeinträchtigte, bedarf ebensowenig eines Beweises, als daß überhaupt persönliche Freundschaft zu dem einen oder anderen Menschen kein Zeichen von launenhafter Parteilichkeit oder von Mangel an aufopfernder Menschenliebe ist. Bestand aber ein solches Verhältnis zwischen Jesus und diesem Jünger, so war es auch am Platz, hier daran zu erinnern; denn die damit gegebene besondere Vertraulichkeit erklärt es, daß Pt bei ihm Kenntnis von Geheimnissen voraussetzte, welche Jesus den übrigen Jüngern noch nicht enthüllt hatte. Auch daß er, selbstverständlich von Jesus dazu aufgefordert, den Platz unmittelbar neben dem Meister und zwar an seiner rechten Seite eingenommen hatte,[43]) war schon ein Aus-

---

Bruder Jesu am letzten Mahle teilgenommen hätte, cf GK II, 700 f.; Forsch VI, 277 f.

[42]) Cf K. Horn, Abfassungszeit, Geschichtl. u. Zweck von Jo 21 S. 167 ff. und unten zu 21, 15—17.

[43]) Genaue Angaben über die damals bei den Juden Palästinas übliche Tischordnung und sonstige Einrichtung festlicher Mahlzeiten fehlen uns. Was gelegentlich zu Tage tritt, beweist aber, daß im allgemeinen die bei Griechen und Römern üblichen Formen eingeführt waren (Becker-Rein, Gallus II, 204 ff.; Becker-Hermann, Charikles II, 244 ff.; Mau, bei Pauly-Wissowa IV, 1205 f.; Lightfoot, horae p. 836. 1095; Wettstein zu Lc 14, 8; Jo 13, 23). Wie bei jenen war auch bei den Juden längst das Sitzen auf Stühlen verdrängt durch das Liegen auf Sofas (*κλίνη*, *lectus*, daher *ἀνακλίνεσθαι, ἀνακεῖσθαι,* seltener *κατακλίνεσθαι*). Mit dem linken Arm auf ein

druck der freundschaftlichen Zuneigung Jesu zu ihm und erleichterte es andererseits, daß er die auch ihm fehlende Aufklärung, ohne Aufsehen zu erregen, sich verschaffen konnte. Daß er aber später noch zweimal als der von Jesus geliebte Jünger bezeichnet wird, erklärt sich aus demselben Grund, welcher die Verschweigung des Namens veranlaßt hat. Es war die einzig mögliche Form, um die Identität der Person in 13, 23; 19, 26; 20, 2 auszudrücken, wenn einmal das einfachere Mittel der Namennennung nicht angewandt werden sollte. Daß aber der Ev, welcher so nebensächliche Personen wie Malchus (18, 10) und Joseph von Arimathäa (19, 38) mit Namen nennt, den Namen des Jesu so besonders nahestehenden Apostels an den genannten drei Stellen [44]) unterdrückt, findet nur darin seine befriedigende Erklärung, daß es ihm widerstrebt, sich selbst mit seinem nackten Namen in die Erzählung der ihm heiligen Geschichte einzuführen. Es bestätigt sich dadurch nur, was sich schon aus 1, 40 f. ergeben hat; ebenso das andere Ergebnis der zu jener Stelle S. 131 f. vorgetragenen Erwägungen, daß nur einer der beiden Söhne des Zebedäus und, da der im J. 44 hingerichtete Jakobus aus chronologischen Gründen nicht der Vf des Ev sein

---

Kissen oder, am linken Ende der *κλίνη*, auf deren Lehne gestützt und mit dem Oberkörper angelehnt, die rechte Hand zum Ergreifen der Speisen und Trinkgefäße frei haltend, lag man zu Tische. Den zur Linken sitzenden Tischnachbar hatte man daher mehr im Rücken als neben sich und lag, abgesehen von dem aufgestützten Oberkörper mit seiner Rückseite nahe dem Schoß desselben (*ἐν κόλπῳ* Lc 16, 22 f.; Jo 1, 18; 13, 23; Plin. epist. IV, 22, 4 *Vejento proximus atque etiam in sinu recumbebat.* Jo hatte also den Platz zur Rechten Jesu. Dies war aber kein Ehrenplatz, cf Westcott, The holy bible with comm., N. Test. II, 194 (a. 1880). Anders als beim Sitzen auf Stühlen (Mt 20, 21. 23; Hb 1, 3. 13; GK II, 673: nach den Marcioniten sitzt Paulus zur Rechten, Marcion zur Linken Christi) verhielt es sich mit der Tischordnung. Sowohl in bezug auf die Aufstellung der *κλῖναι*, als die Reihenfolge der Plätze auf der einzelnen *κλίνη* ging „die Rangordnung von links nach rechts oder, nach antikem Sprachgebrauch, von oben nach unten" (Mau). Darnach ist auch Lc 14, 7—10 cf Mt 23, 6 zu verstehen. Die nur römische Sitte in bezug auf den Eckplatz des *lectus medius* zur Rechten (*locus consularis*) kommt für Jerusalem nicht in Betracht. Hat Jesus, was eine sehr gebräuchliche Anordnung war, mit zwei Jüngern auf einer *κλίνη* gelegen, so möchte man wissen, wer über ihm d. h. links von ihm lag. Das Zuwinken des Pt macht es unwahrscheinlich, daß dies Pt war; es müßte denn Jo zufällig den Kopf gewendet und an Jesus vorbei den Pt angeschaut haben. Bei der gewöhnlichen hufeisenförmigen oder bei der als Sigma bezeichneten halbmondförmigen Aufstellung der Tische gab es auch kein eigentliches Gegenüber der Tischgenossen. Die innere Seite der so oder so aufgestellten Tische blieb frei für die Bedienung. Wahrscheinlich hat also Pt auf einer andern *κλίνη* und an einem anderen Tisch gelegen, welcher rechtwinklig an den Tisch anstieß, an welchem Jesus mit Jo und vielleicht einem dritten (Jakobus Zebedäi?) lag. Ob die *φιλονεικία*, von welcher Lc 22, 24 ff. berichtet, sich auch auf die Platzwahl bezog, und ob das Wort Jesu Lc 22, 26 hiebei bestimmend wirkte, wage ich nicht zu entscheiden. Cf zu dem dortigen *ὁ νεώτερος* oben S. 18 A 23.

[44]) Daß 18 15 nicht dazu gehört, s. unten z. St.

kann, daß nur der Apostel Jo der hier wie dort namenlos eingeführte Jünger sein kann. Denn, wenn der von Jesus besonderer Freundschaft und Vertraulichkeit Gewürdigte zu den Dreien gehört haben muß, welche nach aller sonstigen Überlieferung den engsten Kreis der Vertrauten um Jesus bildeten,[45]) Pt aber durch Jo 13, 24f.; 20, 2ff. und Jk aus dem eben genannten Grunde ausgeschlossen sind, so bleibt nur Jo übrig. Ist er der Erzähler im 4. Ev, so muß man bewundern, wie sorgfältig er es vermieden hat, seine Person hervortreten zu lassen. Während er vergleichsweise unbedeutende Anlässe benutzt, einen Andreas, Philippus, Judas Jakobi, die nicht zu jenem engsten Kreise gehörten, zu erwähnen,[46]) schweigt er, abgesehen von der stummen Andeutung in 1, 35—41, bis 13, 22 völlig von sich, den die Syn. so oft an hervorragender Stelle genannt haben und der nach dem 4. Ev als einer der beiden ersten Jünger und als der Vertrauteste Jesu mehr als irgend ein Apostel von sich zu erzählen gehabt hätte. Er führt sich nur dreimal als mithandelnde Person ein, wo er es nur dann hätte unterlassen können, wenn er überhaupt auf die Erzählung der bedeutsamen Ereignisse verzichten wollte, an denen er beteiligt war. Das ist das Gegenteil von Selbstgefälligkeit. Eine solche kann auch nur ein gründlich verdorbener Geschmack in dem *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* 13, 23 finden; denn abgesehen davon, daß, wie gezeigt, gerade dieser Ersatz des Namens durch den Zusammenhang wohl veranlaßt war, kann der bescheidenste Mensch von sich sagen, wenn dies wahr ist, daß ein Größerer ihn seiner Freundschaft gewürdigt habe, so gut wie der Frömmste in aller Demut die Liebe Gottes preisen kann, die er vor anderen in seinem Leben erfahren zu haben sich bewußt ist. Nur wenn Jo sich als den charakterisiert hätte, welcher Jesum geliebt, also mehr als andere Jünger ihn geliebt habe (21, 15), wäre dies ein unschönes Selbstlob.

2. Die Abschiedsrede 13, 31—14, 31. Die Befreiung der Gemüter durch den Weggang des Verräters kommt sofort in dem gehobenen Ton der folgenden Reden zum Ausdruck, welche durch 13, 33; 14, 2—4. 25—31 als das eigentliche Abschiedswort Jesu an seine Jünger gekennzeichnet sind. Es kann sich nicht auf die 13, 1—30 berichteten Handlungen und Reden, sondern nur auf die ganze bisherige Bezeugung Jesu beziehen, wenn er beginnt: „Jetzt ward der Menschensohn verherrlicht, und Gott wurde in ihm verherrlicht (31).“ Die Gegenwart, von welcher

---

[45]) Mt 17, 1; 26, 37; Mr 5, 37; 9, 2; 14, 33; Lc 8, 51; 9, 28 cf Mr 10, 35; 13, 3; Lc 9, 49. 54; 22, 8; 2 Pt 1, 16—18.

[46]) 1, 40. 43—48; 6, 5—9; 12, 21f.; 14, 8f. 22. Bedeutsamer tritt trotz nur einmaliger Erwähnung Nathanael hervor (1, 45—50 cf 21, 2) und der öfter erwähnte Thomas (11, 16; 14, 5; 20, 26—29 cf 21, 2).

aus betrachtet die Verherrlichung Jesu, in und mit welcher allemal auch eine Verherrlichung Gottes gegeben ist (11, 4: 12, 28 cf 9, 3 f.), als ein abgeschlossenes Ganzes von vergangenen Ereignissen erscheint, ist zugleich im Gegensatz zu der Zukunft betont, in welcher Gott auf Grund seiner eigenen, durch die vollendete Berufstätigkeit Jesu bewirkten Verherrlichung, nun auch seinerseits Jesum an sich selbst, d. h. ihn als Person verherrlichen wird und zwar in allernächster Zeit (32).[1]) Unter dieser nahebevorstehenden Verherrlichung Jesu kann nur die durch den Tod hindurchgehende Erhöhung zur überweltlichen Gemeinschaft mit Gott verstanden werden, welche 12, 28 (cf v. 23. 32) ähnlich mit der bisherigen Verherrlichung Gottes durch Jesus als deren Kehrseite verknüpft ist. Während es mit Jesus von einer *δόξα* zur anderen geht (2 Kor 3, 18), ist für die Jünger mit der bevorstehenden Verherrlichung Jesu eine schmerzliche Trennung von ihm gegeben. Nur hier im Ev mit dem zärtlichen *τεκνία*[2]) sie anredend, sagt er ihnen nicht nur, daß er nur noch kurze Zeit bei ihnen sein werde, sondern auch daß sie ihn suchen, also vermissen werden, und daß sie, wie er es vor ihren Ohren schon mehrmals den Juden gesagt hat (7, 34; 8, 21), ihm nicht dahin folgen können, wohin er geht (33). Um so mehr werden sie dann, wenn er nicht mehr als der sichtbare Mittelpunkt ihren Kreis beherrscht und zusammenhält, darauf angewiesen sein, in gegenseitiger Liebe treu zueinander zu halten. Darum gibt er ihnen jetzt dieses Gebot und bezeichnet es als ein neues. Neu könnte nicht das Gebot der Nächstenliebe d. h. der Liebe zu jedem Menschen, mit dem einer als seinem Nächsten sich berührt, mit Einschluß der Feinde[3]) heißen, wohl aber das der Bruderliebe, welche die Jünger untereinander zu einer Gemeinde verbindet und sie auch der draußenstehenden Welt als die Jüngerschaft Jesu kennzeichnen soll (35). Neu ist dieses Gebot erstens dadurch, daß die Liebe an der von Jesus gesammelten Jüngerschaft ein neues Gebiet und neue Objekte ihrer

---

[1]) Die Worte *εἰ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ* fehlen zwar in ℵ*BC*DL, a b c ff² . . (Tert. Prax. 23 kann man nicht dafür anführen), ist aber sehr früh bezeugt (Ss, obwohl dieser sehr frei übersetzt, S¹Sh, e Vulg, Sah Kopt, Orig. und die Mehrzahl der griech. Hss von A an) und konnte leicht als zu wortreich erscheinen, während es das logische Verhältnis zwischen der früheren und zukünftigen Verherrlichung richtig ausdrückt. — Kaum zu entscheiden, aber auch unwesentlich ist, ob *ἐν αὐτῷ* oder *ἐν ἑαυτῷ* bevorzugt wird s. oben S. 177 A 29. Jedenfalls aber ist das Reflex. nicht auf das Subjekt *ὁ θεός* (so schon Tert. Orig. u. a.), sondern auf das Objekt *αὐτόν* zu beziehen.

[2]) So nur noch 5 oder 7 mal im 1 Jo, nicht Gl 4, 19. Cf *παιδία* Jo 21, 5. Auch *τέκνα* bei Jo nie als Anrede im Munde Jesu.

[3]) Cf Mt 5, 43—47; 19, 19; 22, 37 f.; Mr 12, 28—34; Jk 2, 8. Die Unterscheidung der *ἀγάπη* und der *φιλαδελφία* 2 Pt 1, 7. Über altes und neues Gebot 1 Jo 2, 7 f.

Betätigung gefunden hat; und zweitens dadurch, daß für diese besondere Betätigung der Liebe die von Jesus den Jüngern bewiesene Liebe das Maßgebende ist. Sie ist also dankbare Erwiderung der erfahrenen Liebe Jesu und zugleich Erfüllung des Zwecks aller Liebeserweisung Jesu gegen seine Jünger. Dies sagen die Worte *καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς, ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους* (34). Als hierauf Pt, der noch an dem Wort von v. 33 hängen geblieben ist, fragt, wohin Jesu gehe, wendet dieser auf ihn jenes allen Jüngern geltende Wort an, jedoch mit dem Unterschied, daß er diesmal ausdrücklich sagt, was auch v. 33 die Meinung war, daß die für Pt wie alle Jünger bestehende Unmöglichkeit, dem Meister auf dem Wege, den er jetzt gehen wird, zu folgen nur für jetzt gelte. Damit ist schon gesagt, daß sie ihm später dahin folgen werden oder doch die zeitweilige Trennung von Jesus wieder aufgehoben werden wird. Indem aber Jesus dies dem Pt besonders sagt und, im Unterschied von dem allgemeiner gehaltenen Wort in v. 33, nur diesem in so direkter und positiver Form (*ἀκολουθήσεις δὲ ὕστερον*), so muß damit mehr gemeint sein, als die allgemeine Wahrheit, daß der Diener Jesu schließlich von ihm auch nicht räumlich getrennt sein soll (12, 26 oben S. 507). Denn diese läßt die Frage offen, ob der Jünger denselben Weg zur überweltlichen Gemeinschaft mit Gott gehen wird, den Jesus ihm voran geht, nämlich den Weg durch den Tod zur Herrlichkeit bei Gott, oder ob Jesus seinerseits der zeitweiligen Trennung ein Ende machen und den Jünger, ohne daß dieser den Tod erlebte, mit sich vereinigen wird.[4]) Dem Pt weissagt Jesus das Erstere. Um so näher lag die Frage des Pt, warum es ihm unmöglich sein solle, durch sofortige Nachfolge auf dem Todesweg die schmerzliche Trennung von Jesus zu vermeiden; ist er doch bereit, sein Leben für ihn hinzugeben, d. h. hier nach dem Zusammenhang mit ihm zu sterben. Mit dem Ausdruck seiner Verwunderung über dieses todesmutige Bekenntnis leitet Jesus die alles Selbstvertrauen des Pt vernichtende Weissagung ein, daß der jetzt so mutig redende Bekenner vor dem Hahnenschrei in der Frühe des kommenden Morgens ihn dreimal verleugnen werde (38).[5]) Dreimal hat nach dem vorliegenden Bericht Pt das Wort ergriffen (6, 24. 36). Jetzt verstummt er; nur noch von anderen Jüngern hören wir weiterhin, daß sie dem Herrn ins Wort gefallen sind (14, 5. 8. 22). Auf sie alle konnte das letzte Wort Jesu an Pt entmutigend wirken, sollte dies aber nicht

---

[4]) Mt 16, 28. Cf unten zu 21, 19—23 und Einl II³, 56 zu 2 Pt 1, 14.

[5]) Auch hier nähert sich Lc 22, 33 f. dem Jo, indem er die Ankündigung der Verleugnung auf die Erklärung der Todesbereitschaft des Pt folgen und beides während des Mahles geschehen läßt, während Mt 26, 34 f.; Mr 14, 30 f. beides in umgekehrter Ordnung nach dem Aufbruch vom Mahle verlegen.

tun. Darum war die Mahnung am Platz: „Nicht beunruhigt werden soll euer Herz“ (14, 1).[6]) Jesus, der selbst bekannt hat, daß die Vergegenwärtigung seines bevorstehenden Sterbens seine Seele für einen Augenblick in unruhige Bewegung versetzt habe (12, 27 cf 13, 21), will doch seine Jünger vor solchen Erschütterungen bewahrt wissen, aus welchen sofort wieder sich zurechtzufinden, wie er es vermochte, ihnen die Kraft fehlt. Die bloße Aufforderung, sich durch die bevorstehenden Ereignisse nicht beunruhigen und verwirren zu lassen, würde sie nicht davor bewahren, wenn nicht weitere Erwägungen sich anschlössen, welche geeignet waren, ein Gegengewicht gegen die verwirrenden Eindrücke des Todesleidens und des Verschwindens Jesu aus dem Bereich der Sichtbarkeit zu bilden. Eine solche Erwägung bringen bereits die Worte *πιστεύετε εἰς τὸν θεόν, καὶ εἰς ἐμὲ πιστεύετε.* Die chiastische Wortstellung legt den Ton auf den Gegensatz von *εἰς τὸν θ.* und *εἰς ἐμέ.* Schon darum ist nicht daran zu denken, daß das zweimalige *πιστεύετε* im einen Fall Imperativ, im anderen Indikativ sein sollte,[7]) eine im Griechischen unhörbare Unterscheidung, die so leicht durch andere Ausdrucksweise unmißverständlich ausgedrückt werden konnte. Indikativ aber kann das doppelte *πιστεύετε* nicht sein; denn, abgesehen davon, daß man eine an *ταρασσέσθω* asyndetisch sich anschließende Verbalform, welche dies zuläßt, ohne weiteres gleichfalls als Imperativ verstehen wird, könnte die Anerkennung des tatsächlich vorhandenen Glaubens der Jünger die Warnung vor dem *ταράσσεσθαι* weder verstärken noch motiviren; und unverständlich bliebe die gegensätzliche Betonung des Glaubens an Gott und des Glaubens an Jesus. Wir haben vielmehr wiederum zwei durch *καί* verbundene Imperative vor uns, deren erster eine Forderung ausspricht, deren Erfüllung das durch den zweiten bezeichnete Geschehen zur Folge haben wird.[8]) Der Sinn ist kein wesentlich anderer, als wenn im zweiten Satz *πιστεύσετε* stünde,[9]) oder wenn der erste Satz durch ein vorgeschobenes *εἰ* geradezu als Vordersatz vom folgenden Nachsatz unterschieden wäre cf v. 7. Fällt es den Jüngern schwer, angesichts der Preisgebung Jesu an die feindlichen Gewalten ihren Glauben an ihn festzuhalten, so

---

[6]) Unglaubwürdig sind die entbehrlichen, aber auch für niemand anstößigen Zusätze in D a c d *καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ,* Ss, Diat. arab. (Ciasca p. 80): „und dann sagte Jesus“ (Diat. + ihnen). Ziemlich alt ist auch der Zusatz *μηδὲ δειλιάτω* hinter *καρδία* (X, wenige Min, e, Hil.), ist aber aus 14, 27 entlehnt.

[7]) Die alten Lat, S^1S^3 durchweg zweimaliges *credite*, cf Thdr, Cyr. (undeutlicher Chrys.). Dem Sinn nach kaum verschieden *credite . . et in me creditis* Ss, a. Dagegen Vulg *creditis . . . et in me credite*, cf Orig. frg. zu Jo 1, 12 Preuschen S. 489 *ἐπεὶ πιστ. εἰς τ. θ. καὶ εἰς ἐμὲ πιστ.*

[8]) Cf 1, 46; 7, 52; 11, 34; s. oben S. 127 A 36; 137 A 54; 169 und Bd I^2, 442 A 53.

[9]) Cf 1, 39; 2, 19; Mt 7, 7; Lc 10, 28; Gl 5, 16; 6, 2 (Bd IX, 269).

sollen sie nur den Glauben an Gott festhalten. Damit ist auch ihr Glaube an Jesus gesichert. Für sie, denen Gott durch Jesus sich offenbart hat, steht und fällt mit dem Glauben an Gott auch der Glaube an Jesus und umgekehrt cf 12, 44. Nur wenn sie an Gott und aller durch Jesus ihnen vermittelten Erfahrung der Liebe und Macht, der Nähe und Gegenwart Gottes irre würden, könnten sie darum, weil Jesus am Kreuz hängt und im Grabe liegt, aufhören an Jesus zu glauben. Daher wird der Glaube an Gott, auf welchen der Fromme auch in tiefster Not nicht verzichten kann, den Jüngern dazu helfen, die schwerste Prüfung ihres Glaubens an Jesus, welche ihnen jetzt bevorsteht, zu bestehen. Wenn schon das so verstandene doppelte *πιστεύετε* ermutigend wirken soll, so ergibt sich von da aus ein natürlicher Übergang zu den v. 2—4 bezeugten Wahrheiten, welche die Jünger in ihrem Schmerz um die bevorstehende Trennung von Jesus zu trösten vermögen. Da Jesus oft genug von seinem Fortgang aus der sichtbaren Welt geredet hatte als von einer Rückkehr in die obere Welt, aus welcher er vom Vater her in diese Welt gekommen sei,[10]) so konnte er auf das richtige Verständnis der Worte rechnen: „In dem Haus meines Vaters sind viele Wohnungen". Der unsichtbare und darum nicht anders als überweltlich vorzustellende Wohnsitz Gottes ist zunächst für Jesus, den von dorther in diese Welt gekommenen Sohn Gottes, die Heimat, das Vaterhaus, in welches er zurückkehrt, indem er die sichtbare Welt verläßt. Er ist der einzige Mensch, der ein unveräußerliches und niemals verlorenes Anrecht auf das Wohnen in diesem Hause Gottes besitzt;[11]) aber er will und soll nicht der Einzige bleiben, der dort seine bleibende Wohnung findet, sondern alle, denen er zur Gotteskindschaft und Freiheit verhilft, gehören dahin. Der Gedanke, daß dies im göttlichen Ratschluß begründet sei (cf Mt 25, 34), nimmt hier die dem Bilde vom Hause entsprechende Form an, daß in dem jenseitigen Hause Gottes viele Wohnstätten seien, also Wohnung für viele Insassen vorhanden sei. Wenn dieser Satz überhaupt einer Begründung bedürfte, würde er eine solche jedenfalls nicht in den Worten finden: *εἰ δὲ μή, εἶπον ἂν ὑμῖν*, wenn man diese vom folgenden absondert und dahin versteht: „wenn es aber nicht viele Wohnungen im Hause meines Vaters gäbe, würde ich euch eben dies sagen oder gesagt haben". Denn abgesehen davon, daß dieser Satz durch *γάρ* statt durch *δέ*

[10]) Cf 3, 13f.; 6, 62; 8, 21—28 cf 13, 1. 3; 16, 5. 28; 17, 5. 11. 13.

[11]) Cf 8, 35, obwohl dort nicht wie hier der Gegensatz vom Diesseits und Jenseits obwaltet, sondern das bleibende Wohnen im Hause Gottes ein bildlicher Ausdruck für die durch nichts aufzuhebende Lebensgemeinschaft mit Gott ist. Cf oben S. 385 zu 7, 29. Auch die Betrachtung des jüdischen Tempels als des Vaterhauses Jesu (2, 16; Lc 2, 49) bietet einen Anknüpfungspunkt für die Vorstellung eines Tempels Gottes im Himmel als des unverlierbaren Wohnsitzes der Seligen Ap 3, 12; 7, 15 cf Ps 23, 6.

angeknüpft sein müßte, würde er den absurden Gedanken voraussetzen, daß alles, was Jesus nicht ausdrücklich verneint habe, eben damit von ihm bezeugt sei. Es muß also *εἶπον ἂν ὑμῖν* Einleitung zu *ὅτι πορεύομαι ἑτοιμάσαι τόπον ὑμῖν* sein.[12]) Dies ist aber auch darum notwendig, weil das zwar nicht einstimmig, aber doch überwiegend bezeugte *ὅτι* kein „weil" oder „denn" sein kann. Die so eingeleiteten Worte könnten selbstverständlich nicht die als Zwischensatz aufgefaßten, so aber sinnlosen Worte *εἰ — ὑμῖν*, aber auch nicht die Hauptaussage *ἐν τῇ οἰκίᾳ — εἰσίν* begründen. Denn, daß Jesus hingeht, um den Jüngern einen Platz im Himmel zu bereiten, wäre eher ein Beweis dafür, daß noch nicht die geeigneten Wohnräume für sie im Himmel vorhanden seien, als dafür, daß dort Wohnungen genug bereit stehen. Dazu kommt, daß v. 3, wie sich zeigen wird, voraussetzt, daß Jesus vorher das Hingehen zum Zweck der Bereitung einer Wohnstätte für die Jünger nicht sowohl behauptet, als vielmehr in irgend einem Sinn und Maß abgelehnt hat. Also können die Worte *ὅτι πορεύ.* nicht grammatisch selbständig und logisch unbedingt sein. Sie hängen vielmehr von dem hypothetischen *εἶπον ἂν ὑμῖν* ab; *ὅτι* ist recitativ zu fassen oder nach einigen Zeugen zu streichen. Wenn nicht, wie Jesus bezeugt, viele Wohnungen im jenseitigen Hause seines Vaters vorhanden wären, würde er den Jüngern sagen: ich gehe hin, eine Stätte euch zu bereiten. So sagt er nicht und will er nicht sagen; er verzichtet auf diesen anscheinend sehr wirksamen Trostgrund, weil er fest davon überzeugt ist, daß in seinem Vaterhaus, in das er jetzt zurückkehrt, Wohnungen genug, Wohnungen auch für seine Jünger und für alle Kinder Gottes vorhanden, also längst hergestellt und eingerichtet sind.[13]) In gewissem Sinn kann und muß Jesus allerdings sagen, daß er hingehe, um den Seinigen eine Wohnstätte in seines Vaters Haus zu bereiten; denn erst dadurch, daß er dorthin geht und dort Wohnung nimmt, wird der Himmel auch für seine Jünger ein Vaterhaus, in dem sie als Söhne Gottes Aufnahme und Wohnstätte finden. Diese Seite der Sache faßt der Vordersatz *καὶ ἐὰν* (oder *κἂν*) *πορευθῶ καὶ ἑτοιμάσω*

---

[12]) Die alten Versionen sind in bezug auf die Satzkonstruktion teilweise zweideutig, da sowohl syr. ד (Ss $S^1 S^3$ Sh) als lat. *quia* (Vulg, b) beiden Bedeutungen von *ὅτι* entsprechen kann. Doch ist die recitative Auffassung desselben wahrscheinlich gemeint. Daher erklärt sich auch die Auslassung von *ὅτι* in ΝΓΔΛ etc., a e f q δ, Goth, wodurch die richtige Konstruktion, welche schon Orig. frg. p. 560 als selbstverständlich ansah, aufgedrängt, die gegenteilige aber geradezu ausgeschlossen wurde.

[13]) *ἑτοιμάζειν τόπον* auch Ap 12, 6; 1 Chron 15, 1, Übersetzung von הֵכִין, cf auch Schlatter 129. Mit anderen mehr oder weniger ähnlichen Objekten Mt 20, 23; 22, 4; 25, 34. 41; Lc 2, 31; 1 Kr 2, 9; Hb 11, 16, wo allemal nicht die Ausschmückung oder Zurüstung von etwas bereits Vorhandenem zu einem besonderen Zweck (so Ap 9, 7: 19, 7; 21. 2), sondern die Herstellung gemeint ist.

τόπον ὑμῖν[14]) als zukünftige Möglichkeit ins Auge. Nicht das *πορεύεσθαι* oder *ὑπάγειν* für sich, welches längst und immer wieder unbedingt und als sofort eintretend behauptet wird, sondern dieses samt dem diesmal parataktisch statt wie v. 2 im Infinitiv hinzutretenden *ἑτοιμάσαι τόπον* wird in die Form einer hypothetischen Aussage gekleidet, und zwar darum, weil Jesus vorher eben diesen Zweck seines Hingangs verneint hatte. Es wird also ganz so wie 8, 14 im Gegensatz zu 8, 13 = 5, 31 und 8, 16 im Gegensatz zu 8, 15 eben das, was in gewissem Sinne verneint war, sofort wieder in anderem Sinne behauptet. Denn ohne daß *ἐάν* seine formale Bedeutung aufgäbe oder mit der von *ὅταν* vertauschte (cf auch 3, 12; 6, 62; 12, 32), wird eine zukünftige Tatsache, deren Eintritt gar keinem Zweifel unterliegt, in einem Bedingungssatz mit *ἐάν* als eine bloße Möglichkeit hingestellt, weil die Aussage nur in einem durch den Zusammenhang der Rede oder die Natur der Dinge beschränkten Sinne zutrifft oder der Wirklichkeit entspricht. Schon dieser Vordersatz bringt eine Steigerung über den Trost von v. 2. Wenn gegenüber der Versicherung, daß in dem himmlischen Wohnhaus des Vaters Jesu Wohnungen auch für sie vorhanden seien, die Jünger das Gefühl beschleichen mochte, daß wohl für Jesus, den von oben Gekommenen, aber nicht für sie, die Erdgeborenen (8, 23; 3, 13. 31), der Himmel ein Vaterhaus sei, so mußte sie die Aussicht beruhigen, daß Jesus ihnen dort die Stätte bereiten, also alles das, was ihnen den Himmel noch als ein fremdes, unbekanntes Land erscheinen ließ, hinwegräumen und ihnen den Eingang in die überweltliche Gemeinschaft Gottes ermöglichen werde. Das soll ihnen ein Trost sein für den Fall, daß sie, wie es dem Pt in Aussicht gestellt war (13, 36), Jesu auf dem Wege durch den Tod zum Wohnsitz des himmlischen Vaters folgen werden. Aber darüber hinaus geht die Verheißung, daß es dabei nicht sein Bewenden haben wird. Wenn Jesus hingegangen, also von seinen in der Welt verbleibenden Jüngern hinweg zu Gott gegangen sein und ihnen in dem angegebenen Sinn den Himmel zum Vaterhaus gemacht haben wird, kommt er auch wieder und wird sie in seine Gemeinschaft ziehen, damit auch sie da seien, wo er ist (3). Unter *πάλιν ἔρχομαι* kann jedenfalls hier im Gegensatz zu dem wiederholten und unzweideutigen *πορεύεσθαι*[15]) nichts

[14]) Vielleicht mit D *κἄν* statt *καὶ ἐάν* zu lesen. Cf die verwandte Stelle 8, 14; dagegen 8, 16 *καὶ ἐὰν . . δέ*. — *καί* vor *ἑτοιμάσω* (so auch Ss) om. A E G . ., S^1, aus Mißverstand. D gibt v. 3 wie v. 2 *ἑτοιμάσαι*, natürlich ohne *καί*.

[15]) Mit dem Zusatz *πρὸς τὸν πατέρα* 14, 12. 28; 16, 28 (hinter *ἀφίημι τὸν κόσμον*), ohne diesen Zusatz 16, 7 (wechselnd mit *ἀπελθεῖν*); mit *ὑπάγειν* wechselnd 14, 2—5; auch 7, 35 statt des von Jesus mit bezug auf seinen Fortgang aus der Welt gebrauchten *ὑπάγειν* 7, 33; 8, 14. 21; 14, 28^a; 16, 5; cf 13, 3 mit dem Zusatz *πρὸς τὸν θεόν* = *μεταβῇναι ἐκ τοῦ κόσμου πρὸς τὸν πατέρα* 13, 1.

anderes verstanden werden, als die dem Hingang aus der sichtbaren Welt zu Gott im Himmel gegensätzlich entsprechende rückläufige Bewegung, ein Wiedereintritt Jesu in die sichtbare Welt, also eben das, was nach gemeinapostolischem, auch 1 Jo 2, 28 vorliegendem Sprachgebrauch als ἡ παρουσία τοῦ κυρίου (Einl II³, 57 A 6), von der Kirche im Gegensatz zu der Menschwerdung als zweiter Advent oder Wiederkunft des Herrn benannt worden ist. Erst dieses Ereignis bringt die durch Jesus zu bewirkende Wiedervereinigung der bis dahin in der Welt verbliebenen und dadurch von ihm getrennten Gemeinde mit ihrem Herrn und die volle Verwirklichung der schon 12, 26 allen Dienern Jesu gegebenen Verheißung. Während also v. 2—3ª im Anschluß an das letzte Gespräch mit Pt (13, 36—38) denjenigen Jüngern gilt, welche in der Nachfolge Jesu durch den Tod zur Herrlichkeit und Seligkeit ihres Herrn eingehen sollen, und diesen das Ziel ihres Erdenlebens in trostreichem Licht zeigt,[16]) gilt die Verheißung v. 3ᵇ der Jüngerschaft insgesamt, welche auf Erden fortbestehen soll, bis der Herr wiederkommt. Von diesem Ausblick auf das Ende des Verhältnisses zwischen Jesus und seiner Jüngerschaft, kehrt die Rede mit den Worten καὶ ὅπου ἐγὼ ὑπάγω οἴδατε, καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε[17]) zu dem durch den nächstbevorstehenden Fortgang Jesu und die dadurch geschaffene Lage der Jünger zurück. Ist ἐγώ vor ὑπάγω echt, so ist es aus dem Gegensatz zu den Jüngern zu verstehen, deren etliche durch den Tod ihm dahin folgen werden. Um das Schicksal Jesu handelt es sich in dem ersten Satz. Obwohl er nicht ausdrücklich gesagt hatte, wo seines Vaters Haus, in das er jetzt zurückkehrt, stehe, konnte er doch voraussetzen, daß die Jünger aus schier zahllosen früheren Zeugnissen das Ziel seines Hingangs kennen. Nicht das Grab oder das Totenreich, nicht die Länder der Hellenen (7, 35), noch irgend ein anderer Ort der sichtbaren Welt, sondern der überweltliche Wohnsitz Gottes, die überirdische Höhe, aus welcher er in diese Welt herabgekommen (3, 13. 31; 6, 32—62; 8, 23), ist das Ziel seines Hingangs, der Ort, zu dem er jetzt bald wieder erhoben werden wird. Um sein

[16]) Cf Ap 14, 13 ἀπάρτι: schon jetzt, nicht erst bei und nach der Parusie sind sie selig. Das Sterben ist für sie nicht mehr der Tod cf Jo 8, 51; 11, 25 f. Bezeichnend aber für den urchristlichen Charakter der Reden im 4. Ev ist, daß die vorher Dahinsterbenden als Ausnahmen von der Regel erscheinen. Einzelne sterben, die Jüngerschaft lebt fort, bis der Herr kommt cf Mt 16, 18—28.

[17]) Abgesehen von dem sonst sehr stark bezeugten ἐγώ vor ὑπάγω, welches durch Homoiotel. leicht ausfiel und von den Übersetzern teilweise nur nicht ausgedrückt wurde (doch z. B. von S³), ist dieser Text namentlich durch die Versionen gesichert: Ss S¹ S³ Sh (dieser „auch den Weg kennt ihr“), die meisten Lat von e bis Vulg. (nicht ar) mit unwesentlichen Varianten, sowie die Mehrzahl der Unc u. Min. Dagegen ℵ B C* L Q X 01 κ. ὅπου ἐγὼ (om. L X) ὑπάγω (+ οὐκ 01) οἴδατε τὴν ὁδόν.

Schicksal können die Seinen unbesorgt sein, müßten sich sogar darüber freuen, wenn sie selbstloser Liebe fähig wären (14, 28; 16, 5). Aber nicht sowohl um sein Schicksal, als um die Lage, in welche sie durch die Trennung von Jesus versetzt werden, ist ihnen bange. Darum liegt ihnen die Frage nahe nach dem Wege, auf dem man dahin gelange, wo Jesus fortan sein wird. Aber auch auf diese Frage sollten sie die Antwort haben. Als den Weg zu dem Ziel, das Jesus nun bald erreichen wird, hatte er ihnen die selbstverleugnende und dienstbereite Nachfolge seiner selbst genannt (12, 25 f.) und hatte angedeutet, daß diese Nachfolge einzelne von ihnen durch ein um Jesu willen erduldetes leibliches Sterben hindurch zur Herrlichkeit bei Gott und zur Gemeinschaft des Lebens mit dem erhöhten Meister führen werde (13, 36 oben S. 541). An solche Worte erinnert sie der Satz *καὶ τὴν ὁδὸν οἴδατε*. Gegen das zwiefache *οἴδατε* von v. 4 erhebt Thomas in demselben Ton finsterer Entschlossenheit, den wir von 11, 16 her an ihm kennen, entschiedenen Widerspruch (5). Die erste Voraussetzung Jesu verneint er geradezu: „Herr, wir wissen nicht, wohin du ziehst"; die zweite stellt er noch rücksichtsloser als unbegreiflich oder gar unvernünftig hin mit der Frage: „und wie kennen wir den Weg", d. h. wie sollten wir, die wir nicht einmal das Ziel deines Hingangs kennen, den Weg kennen, auf welchem wir dir dahin folgen könnten![18]) Dunkel liegt vor ihm und gewiß nicht vor ihm allein unter den Jüngern die Zukunft Jesu und seiner Jünger; er weiß keine Antwort auf die Frage, wie man aus der Welt zu Gott, durch den Tod zum Leben kommt. Jesus belehrt ihn, daß diese trostlose Unkenntnis in einem Mangel der Erkenntnis des lebendig vor ihnen stehenden Meisters begründet sei (6—7). Sich selbst nennt er den Weg, aber auch die Wahrheit und das Leben. Ebenso wie 11, 25 und auch aus ähnlichem Anlaß wie dort identifizirt Jesus sich mit den Gütern, nach welchen der Jünger in banger Ungewißheit ausschaut, weil diese Güter in seiner lebendig gegenwärtigen Person vorhanden, gleichsam verkörpert und durch den Anschluß an ihn für die anderen Menschen erreichbar sind. Auf den Weg zu Gott und zum Leben, welcher dem Thomas unfindbar und ungangbar schien, bezog sich dessen unmutige Frage. Darum steht unter den Prädikaten, die Jesus sich gibt, *ἡ ὁδός* voran; und die überragende Bedeutung dieser Aussage zeigt sich auch daran, daß an diese erste, nicht an die zweite oder dritte Aussage der weitere Satz sich anschließt: „niemand kommt zum Vater,

---

[18]) Neben (*καὶ πῶς*) *οἴδαμεν τὴν ὁδόν* (B C*, a), oder *τὴν ὁδὸν οἴδαμεν* (D, b d e m Tert.) erscheint die früh verbreitete LA *δυνάμεθα τὴν ὁδὸν εἰδέναι* (Ss mit dem Zusatz „welcher es ist") als pedantische Emendation. Zur Form cf v. 9[b].

wenn nicht durch mich".[19]) Weil Jesus in einer unauflöslichen Lebensgemeinschaft mit Gott steht, Gott mit, bei und in ihm ist, wie er in und bei Gott, so braucht man nur an ihn sich zu halten, um zu Gott zu kommen, und man soll sich seiner als des Mittels bedienen, um zu Gott zu kommen. Er ist aber auch die Wahrheit in Person. Das wesentlich Wissenswerte, die Gedanken und Absichten Gottes in bezug auf die Menschheit, deren Erkenntnis jedem Menschen unentbehrlich ist, wenn er im Leben und Sterben der Welt überlegen und der Gemeinschaft mit Gott gewiß werden und bleiben will, das hat in der durch Wort und Tat sich darstellenden Person Jesu einen klaren und glaubwürdigen Ausdruck gefunden. Wer diese Offenbarung im Glauben sich aneignet und festhält, gewinnt und besitzt die befreiende und beseligende Wahrheit cf 8, 31 f.; 1 Jo 2, 27 f. Die Jünger Jesu sollten nicht trostlos über ihre Unwissenheit klagen, wie Thomas. Wem aber Jesus der Weg zu Gott und die begriffene Wahrheit geworden ist, d. h. wer durch seine Vermittlung zur Übereinstimmung mit dem Willen Gottes und zur Erkenntnis der wesentlichen Wahrheit gekommen ist, hat das Leben nicht mehr nur vor sich, als das Ziel eines langen und unbekannten Weges, sondern besitzt das Leben, welches ewig währt (5, 24; 1 Jo 3, 14); denn dieses dem Tod und allem Argen in der Welt überlegene Leben ist in der Person Jesu erschienen und für die Glaubenden greifbar geworden cf 11, 25; 1, 4; 1 Jo 1, 2. Das ewige Leben, die Erkenntnis der Wahrheit, die Gemeinschaft mit Gott hängt also ab von der richtigen Stellung zu Jesus. Daß die Jünger diese eingenommen haben, stellt Jesus v. 7 nicht in Frage, sondern setzt es, entsprechend dem Zweck der Rede, die Verzagten zu ermutigen, und dem optimistischen Urteil in v. 4, vielmehr voraus, zumal nach der richtigen LA *εἰ ἐγνώκατε ἐμέ*.[20]) Wenn sie, was er nicht bestreiten will, ihn erkannt haben, werden sie auch den Vater Jesu erkennen. Die religiöse Unkenntnis, von welcher das Wort des Thomas nicht nur ein Bekenntnis, sondern auch ein tatsächlicher Beweis war, muß und wird in der Zukunft mehr und mehr der Gotteserkenntnis weichen, welche aus der den Jüngern eignenden Erkenntnis Jesu sich ergibt und dem Keim nach in und mit ihr gegeben ist. Den durch das Fut. *γνώσεσθε* entstehenden Schein, als ob den Jüngern die Gotteserkenntnis noch völlig fehlte, während sie die Erkenntnis Jesu besitzen, beseitigen die Worte: „und von jetzt an (d. h. schon jetzt, nicht erst in späterer Zukunft, cf 13, 19; Ap 14, 13), er-

---

[19]) Nicht bloß von der Türe, sondern auch vom Wege wird *διά* c. gen. gebraucht Mt 2, 12; 8, 28.

[20]) So ℵ D*. a b c d e ff² m q, Novat. Hil. Vict. Aug., auch wohl Ss (der aber ein „nicht" einschiebt); die übrigen *εἰ ἐγνώκειτέ με*, die meisten von ihnen auch *ἂν ᾔδειτε* oder *ἐγνώκειτε ἂν* im Nachsatz statt *γνώσεσθε*.

kennt ihr ihn (meinen Vater) und (wir würden sagen: ja) ihr habt ihn gesehen". Daß man in der gläubigen Anschauung Jesu eine mittelbare Anschauung[21]) von Gott gewinne, hatte Jesus nach 12, 45 auch öffentlich ausgesprochen. Philippus verneint dies auch nicht mit der Schroffheit des Thomas, sondern gibt durch die Bitte: „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns", d. h. so wollen wir uns zufrieden geben (8), dem Gedanken Ausdruck, daß Jesus ihnen zu einer unmittelbareren Anschauung Gottes, einer Theophanie, wie solche den Patriarchen und Propheten gewährt worden waren, verhelfen müsse, damit alle ihre Zweifel zerstreu würden. Nun erst bricht Jesus in die Klage darüber aus, daß diet lange Zeit des Verkehrs mit den Jüngern diesen nicht zu der Erkenntnis seiner Person verholfen habe, welche dem Phil. seine Bitte verwehrt haben würde (9). Das in dem Anschauen Jesu beschlossene Schauen des Vaters ist freilich nicht ein solches, welches als ausschließender Gegensatz zum Glauben diesen überflüssig machen würde, sondern vollzieht sich vielmehr durch den Glauben. Daher die Frage: „Glaubst du nicht, daß ich im Vater bin und der Vater in mir ist?" (10^a cf 10, 38)[22]). Seine Jünger zu diesem Glauben zu führen, dienten in erster Linie die Worte, die Jesus im Verlauf der langen Zeit seines Verkehrs mit ihnen geredet hat und noch redet. Sie bezeugen insofern die unlösbare Lebenseinheit Jesu und Gottes, als der verständnisvolle Hörer erkennt, daß das nicht Worte sind, wie ein Mensch aus eigenem Antrieb sie hervorbringt, daß vielmehr der in Jesus wohnende Vater seine Werke ausrichtet (10^b). Während man erwartet, daß der Verneinung *ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐ λαλῶ* die Behauptung gegenübertrete: „sondern was der Vater mich lehrt oder reden heißt" (cf 12, 49; 7, 16; 8, 28), oder, wenn ein stärkerer Ausdruck gebraucht werden sollte: „sondern der in mir wohnende

---

[21]) Im Unterschied von der jedem auf Erden lebenden Menschen außer Jesus, auch den Propheten versagten unmittelbaren Anschauung Gottes 6, 46; 1, 18; 1 Jo 3, 2, s. auch oben S. 307. 519 zu 5, 37; 12, 41.

[22]) Der Text von v. 10 u. 11 ist schwer genau festzustellen. Ss beginnt *οὐ πιστεύετε* (entsprechend dem Plural *ἐγνώκατε* in Sd v. 9 cf Forsch I, 206) und om. *τὰ ῥήματα κτλ.* bis zum Schluß von v. 11, was aber in einem Frg. von Sc erhalten ist. — v. 10 a. E. wurde das auffällige, aber sinnvolle *αὐτοῦ* hinter *τὰ ἔργα* (so ℵBD, Kopt, Hilar.) teils gestrichen (Tert., e, Vulg. Sh) teils durch *αὐτός* (LX), dem dann andere die natürlichere Stelle vor *ποιεῖ* gaben (ANQ . .), teils durch *ταῦτα* (ScS^1S^3) ersetzt. Bei den Lat. verbreitete sich weit (z. B. a b ff^2, aber nicht e) die Erweiterung *ipse loquitur et opera, quae ego facio, ipse facit.* Ähnlich Blaß. — Für das sehr stark bezeugte (auch wie es scheint durch ScS^3) *αὐτά* hinter *ἔργα* v. 11 a. E. bietet B *αὐτοῦ,* was auf das letzte *ὁ πατήρ* sich beziehen würde, Ol *ταῦτα,* om. manche Übersetzer (S^1Sh, Kopt, q r Tert.) u. wenige Min wie 157. Es ist doch nicht überflüssig. „Die Werke selbst" heißt auch „die Werke an sich", abgesehen von den Worten, mit welchen Jesus seine Wesenseinheit ausdrücklich bezeugt.

Vater redet durch mich" (cf Mt 10, 20), überrascht der Gedanke, daß der in Jesus wohnende Vater seine Werke tue, seine Wirksamkeit ausübe. Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß es sich um Jesus als den Redenden handelt, daß also auch das Reden Jesu ein Mittel und Werkzeug ist, wodurch Gott sein Werk treibt. Dies gilt von allem Wirken Jesu (cf 9, 4; 4, 34; 5, 36), aber auch von seiner Lehrtätigkeit und wird von dieser hier mit einer Innigkeit, wie bis dahin noch nicht, ausgesagt. Der in dem redenden und lehrenden Jesus wohnende Vater ist das eigentliche Subjekt dieses menschlichen Redens. Eben darum aber ist dieses Reden auch nicht ein bloßes Reden, sondern ein machtvolles Wirken, und zwar ein Wirken Gottes selbst. Worte wie Ps 33, 9 gelten auch von dem durch Jesus redenden Gott. Durch das Wort Jesu macht der Vater geistlich und leiblich Tote lebendig, geistlich und leiblich Blinde sehend (5, 19—30; c. 9 u. 11). Wenn die Jünger ihm, der es ihnen so oft und mannigfaltig bezeugt hat, also ihm auf sein Wortzeugnis hin nicht glauben können, daß er im Vater und der Vater in ihm ist, lebt, redet und wirkt, sollen sie dies um der Werke selbst willen glauben, d. h. wegen der von ihm ausgehenden, seine Wesenseinheit mit Gott bezeugenden Wirkungen, die niemand in Zweifel ziehen kann. Was Jesus seinen Gegnern, die sein Wortzeugnis als Selbstüberhebung und Lästerung verwarfen, als ein geringstes Zugeständnis abforderte (10, 37f.; 5, 36), muß er jetzt auch von seinen verzagten Jüngern fordern und will sich vorläufig damit begnügen. Nach diesen durch die Einreden des Thomas und Philippus veranlaßten, eine milde Rüge enthaltenden Worten, geht Jesus zu Verheißungen über, welche jedes bitteren Beigeschmacks entbehren und ganz darnach angetan sind, den gesunkenen Mut der Jünger zu heben.

Sowohl an die Forderung des Glaubens, welche Anfang und Ende des Abschnitts v. 1—11 bildet, als an die Erwähnung seiner Werke anknüpfend, versichert er seinen Jüngern unter feierlicher Beteuerung, wer an ihn glaube, werde dieselben Werke tun, die er selbst bisher tut, ja sogar größere Werke als diese, und er begründet diese Verheißung dadurch, daß er jetzt zum Vater hingehe, also durch eben das, was die Jünger so mutlos macht. Was ihnen nur als ein schmerzlicher Verlust erscheint, bringt ihnen großen Gewinn. Nach 10, 16—18; 12, 23—32 cf 3, 14f.; 11, 52 bildet die durch den Tod hindurchführende Erhöhung Jesu zu Gott für ihn selbst die Voraussetzung einer gesteigerten Wirkung auf die Menschenwelt. Jetzt hören wir, daß er diese durch seine Jüngerschaft ausüben wird. Wie er durch sein gesamtes bisheriges Wirken das längst im Gang befindliche Werk Gottes fortsetzt und vollendet (4, 34ff.; 5, 36; 9, 3f.), und zwar so daß Gott darum nicht aufhört zu wirken, sondern vielmehr durch Jesus wirkt (14, 10),

so sollen die Jünger sein noch unvollendetes Werk nach seinem Hingang fortsetzen und vollenden, und zwar so, daß Jesus nicht aufhört zu wirken, sondern vielmehr durch sie als seine Diener und Werkzeuge fortwirkt. Von da aus ist es auch zu verstehen, daß sie größeres als Jesus wirken werden. Taten wie die c. 2, 1—11; 6, 1—21; c. 9 und 11 berichteten können in bezug auf ihre staunenswerte Wunderbarkeit nicht überboten werden, ebensowenig die Geistesmacht, welche Jesus in seiner Lehrtätigkeit bewiesen hat. In dieser Beziehung bleibt das Wort 13, 16 in Kraft. Aber es handelt sich nach dem Zusammenhang auch nicht um einzelne Formen der Tätigkeit, sondern *τὰ ἔργα* bezeichnet wie v. 10 nur die gesamte Wirksamkeit Jesu in ihrer Mannigfaltigkeit. Diese soll sich in einer gleichartigen Tätigkeit seiner Jünger in erweitertem Umfang und insofern in größerem Maßstab fortsetzen und vollenden. Inwiefern dafür der Hingang Jesu zum Vater die Vorbedingung sei, zeigt der Fortgang der Rede. Als erste Folge des Hingangs Jesu und zugleich Vorbedingung der großartigen Wirksamkeit der Jünger nennt der durch *καί* unmittelbar an *πορεύομαι* sich anschließende und wohl noch dem vorigen *ὅτι* untergeordnete Satz eine neue Art des Gebetes der Jünger: das Beten im Namen Jesu (13—14)[23]. Schon aus dem Zusammenhang mit v. 12 sowie aus der zweimaligen Anwendung des bis dahin im 4. Ev sowenig wie bei den Syn. vorkommenden *αἰτεῖν ἐν τῷ ὀνόματί μου* ist zu entnehmen, was 16, 23f. cf 15, 7 ausdrücklich gesagt wird, daß die Jünger bis dahin noch nicht so gebetet haben, aber nach dem Hingang Jesu so beten sollen und werden. Wie sie Jesum manchmal seinen Vater in Bitte und Danksagung haben anrufen hören, so haben auch sie nach der Sitte der Väter und nach der Anweisung Jesu zu Gott als ihrem Vater gebetet. Sich dabei ausdrücklich auf Jesus zu berufen, Gott als den Gott und Vater Jesu anzurufen und ihr Recht, als Kinder Gottes Gott ihren Vater zu nennen, im Gebete auf ihr Verhältnis zu Jesus zu gründen, lag ihnen fern, solange er der sichtbare Mittelpunkt ihres Kreises war und in täglichem Ver-

---

[23]) Der Ausfall von v. 14 in X, einigen Min, b, fuld. (ob aus Sd), Ss (Sc? s. Burkitt append. p. 539), Sh, Arm, ist nicht wie der Ausfall von 13[b] (von *ἵνα δοξ.* an) u. 14 in ⊿* durch Homoiotel. entstanden, sondern absichtliche Tilgung einer scheinbaren Tautologie. Andrerseits zeigt sich die Neigung, die Unterschiede zwischen v. 13 u. 14 zu verwischen. Hinter *αἰτήσητε* (oder *αἰτῆτε* BQ) v. 13 sind schwach bezeugt *τὸν πατέρα* Min 33, Nonnus, manche Hss der Vulg., *ab eo* b, *ab illo* c, *μέ* einige Min, dagegen v. 14 stark genug *μέ* ℵBEHOlUΓ⊿, viele Min, S^1S^3, cf Vulg, Goth, nur ganz vereinzelt *τὸν πατέρα* Min 249, *a patre meo* ff^2, om. ADG ... u. die älteren Lat. Ferner ist das für v. 13 gar nicht bezeugte *ἐγώ* vor *ποιήσω* in v. 14 durch ℵD, die Mehrzahl der Unc u. Min, a d e f ff^2 q (unrichtig Tschd.) δ, S^1S^3, Goth gegenüber dem aus v. 13 dafür eingesetzten *τοῦτο* (ABL ..., c g Aug., Vulg Kopt) gesichert.

kehr ihr religiöses Leben bestimmte.[24]) Wie aber nach seinem Hingang an die Stelle des leiblich anwesenden Meisters der Name Jesu d. h. Jesus, sofern er Inhalt des Glaubens und Gegenstand des Bekenntnisses der Jünger ist und bleibt, der Sammelpunkt der Jüngerschaft wurde (Mt 18, 20; Bd. I³, 474), so war es auch natürlich, daß das Bewußtsein, durch Jesus in ein ohne ihn nicht zustande kommendes Verhältnis zu Gott versetzt zu sein, durch ausdrückliche Erinnerung an ihn, durch Berufung auf ihn und somit durch Nennung seines Namens im Gebet zum Ausdruck komme. Wie sehr sich dies von selbst versteht, zeigt sich auch darin, daß Jesus dies den Jüngern nicht gebietet — auch 16, 23 f. nicht —, sondern als selbstverständlich voraussetzt, daß sie nach seinem Hingang so beten werden. Unter dieser Voraussetzung verheißt Jesus, daß jedes solche Gebet seiner Jünger Erhörung finden werde. Während aber das Gebet im Namen Jesu, wie schon dieser Ausdruck sagt, und der Mangel einer gegenteiligen Angabe in v. 13 zeigt, als ein unter Berufung auf Jesus an Gott gerichtetes Gebet vorgestellt ist, lautet der verheißende Nachsatz doch nicht: „das wird Gott euch gewähren“ oder „das werdet ihr empfangen, das wird geschehen“ (cf Mt 7, 7—11; 18, 14; Jk 1, 5; Eph. 3, 20), sondern „das werde ich tun“. Es wird also hier nicht eigens als etwas neues gelehrt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt, daß der zu Gott erhöhte Jesus an der weltregierenden Tätigkeit des Vaters, in welcher auch alle Erhörung menschlicher Bitten inbegriffen ist, vollen Anteil hat, so daß seine Jünger alle Gaben, welche sie auf ihr im Namen Jesu an den Vater gerichtetes Gebet empfangen, als Gaben Jesu ansehen dürfen. Damit ist auch schon die neue Aussage vorbereitet: „wenn ihr mich in meinem Namen um etwas bitten werdet, werde ich es tun“ (14). Ohne die gut bezeugten Pronomina *μέ* hinter *αἰτήσητε* und *ἐγώ* vor *ποιήσω* (s. A 23) wäre dies eine müßige Wiederholung von v. 13. Jesus setzt vielmehr voraus, daß das unter Berufung auf ihn an Gott gerichtete Gebet der Jünger zugleich auch ein an ihn gerichtetes Gebet sein oder je und dann in ein solches übergehen werde. Und wie sollte es anders sein! Für

---

[24]) Nicht gleichbedeutend, aber doch vergleichbar ist, daß die Bezeichnung oder auch Selbstbezeichnung Gottes nach den längst verstorbenen 3 Erzvätern (Ex 3, 6. 15 f.; Mt 22, 32), oder nach den Vätern überhaupt (Deut 1, 21; Jos 18, 3; Judc 2, 12; 2 Chr 28, 9. 25) oder nach David (2 Reg 20, 5; 2 Chr 34, 3; Jes 38, 5) auch in die Gebetsanrede aufgenommen wurde: 1 Reg 18, 36; 2 Chr 20, 6; Dan 2, 23; im Achtzehnergebet paläst Recension bei Dalman, Worte Jesu I, 300: „Gepriesen seist du, Jahveh, Gott Davids“, cf Didache 10, 6. In der Nennung der gewesenen Empfänger von Gottes Verheißungen und Gnaden liegt allemal eine Erinnerung an diese Offenbarungen, eine Bitte an Gott, seiner früheren Gnadenerweisungen zu gedenken (2 Chr 6, 42; Lc 1, 54 f. 72 f.) und ihnen gemäß mit den Nachkommen zu verfahren, zugleich aber auch ein Motiv des Glaubens an die Erhörung des Gebetes.

seine Jünger soll und wird Jesus ja nicht ein der Vergangenheit angehöriger Herr sein, sondern der zu Gott erhöhte, lebendig fortwirkende, an der Weltregierung und, wie schon v. 13 gesagt war, an allem Tun, wodurch Gott ihre im Gebet ihm vorgetragenen Wünsche erwidert und verwirklicht, beteiligte Sohn Gottes. Es wäre daher eine Unnatur, wenn sie in ihrem Gebet sich damit begnügten, in Rückbeziehung auf das, was er auf Erden für sie und andere gewesen ist und gewirkt hat, seinen Namen zu nennen, und nicht vielmehr ihren Glauben zum Ausdruck brächten, daß er als der Lebendige bei Gott gegenwärtig sei und mit dem Vater zugleich ihre Gebete höre und erhöre. Zumal für die persönlichen Jünger Jesu, die sich daran gewöhnt hatten, in jeder Verlegenheit fragend und bittend an ihn sich zu wenden, war die Anbetung des zu Gott erhöhten Jesus unter der Voraussetzung ihres Glaubens an seine Lebendigkeit und seine Erhöhung zu Gott unvermeidlich. Für den Fall aber, daß sie, wie Jesus voraussetzt, nicht nur in seinem Namen dem Vater, sondern auch ihm selbst ihre Bitten vortragen, gibt er ihnen das Versprechen, daß auch er selbst, wie das betonte „ich“ (*ἐγώ*) sagt, ihre Bitten verwirklichen werde. Sowohl die Voraussetzung als die Verheißung Jesu hat in der apostolischen Gemeinde vielfältige Bestätigung gefunden.[25])

Von dem Gebet als einem Mittel zu großartigster Wirkung wendet sich Jesus zum Handeln selbst. Da es sich dem Zusammenhang nach um die Bedingungen der wirksamen Fortsetzung des Lebenswerks Jesu durch die Jünger handelt, so wird der Satz „wenn ihr mich liebt, werdet ihr meine Gebote bewahren“ (15), dessen Gegenstück v. 21[a] einen Redeteil abschließt, nicht als eine allgemeine Ermahnung[26]) zu einem den Geboten Jesu entsprechen-

---

[25]) Cf meine Skizzen[3] S. 271—308. 385—389. Während im NT nur spärliche Andeutungen davon vorliegen, daß man in dem an Gott gerichteten Gebet sich regelmäßig auf Jesus berief oder gar die Formel *ἐν τῷ ὀν. Ἰ. Χρ.* anwandte (cf Kl 3, 17 wird unter den Worten, die ebenso wie die Taten „im Namen Jesu“ geschehen sollen, besonders hervorgehoben das *εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ πατρὶ δι᾽ αὐτοῦ,* cf Eph 5, 20; Phl 2, 10; Hb 4, 16; 10, 19—22; 13, 15), finden wir die Anbetung Jesu als wesentliches Merkmal der Zugehörigkeit zur Gemeinde 1 Kr 1, 2; Rm 10, 12f. (cf AG 2, 21); 2 Tm 2, 22; AG 9, 14. 21; 22, 16; Beispiele AG 7, 59f.; 2 Kr 12, 8. Da alle Wundertaten als Glaubenstaten und Gebetserhörungen angesehen wurden, weist allerdings jedes hiebei gebrauchte „im Namen Jesu“ (AG 3, 6. 16; 4, 10; 16, 18; Mr 16, 17) auf ein Beten im Namen Jesu zurück. Daß dies aber zugleich eine Anrufung Jesu selbst war, sieht man AG 9, 34; Jk 5, 14f. Jesus tut, was man in seinem Namen erbittet. Daß das „im Namen Jesu“ auch in einem an Jesus selbst gerichteten Gebet Platz finden kann, zeigen Formeln wie „um deines Namens willen“ im Gebet an Gott Ps 25, 11; 31, 4; 79, 9.

[26]) *τηρήσετε* (BL) entspricht besser als *τηρήσατε* (AD . . ., Ss Sc S[1] S[3] etc.) oder *τηρήσητε* (ℵ Ol) dem Charakter dieses Redeteils cf das je zweimalige *ποιήσει* v. 12 und *ποιήσω* v. 13. 14, auch die Futura v. 16. 18. 20.

den frommen und sittenreinen Lebenswandel aufzufassen sein. Jesus spricht vielmehr die Erwartung aus, daß die Jünger, wenn anders sie ihn lieben, in ihrem Berufswirken seine in bezug hierauf ihnen erteilten Aufträge und Anweisungen im Gedächtnis behalten und als Richtschnur ihrer Tätigkeit im Herzen und Gewissen bewahren werden.[27]) Auch dies ist neben dem Gebet im Namen Jesu eine unerläßliche Vorbedingung für die Erfüllung der Verheißung v. 12. Aber wie werden sie ohne den Meister, dessen Wort voller Geist und Leben (6, 63. 65) sie bis dahin auf Schritt und Tritt geleitet hat, diese Bedingung erfüllen? Hierauf gibt die zwischen die zusammengehörigen Aussagen über das Bewahren seiner Gebote (15, 21) gestellte Verheißung eines anderen *παράκλητος* (16—20) die Antwort. Dieses in der griech. Literatur spät und spärlich auftretende Wort[28]) muß im Leben gebräuchlicher gewesen sein, da es den Juden in hebr. und aram. Rede als Fremdwort geläufig war[29]) und daher auch von Jesus in der aram. Form פרקליטא gebraucht worden sein wird. Ursprünglich ist es wohl im passiven Sinne gemeint gewesen und bedeutete wie *advocatus*[30]) den zu Hilfe gerufenen Beistand, unter anderem auch den Rechtsbeistand im Gericht. Es ist aber nie wie jenes statt des dafür gebräuchlichen *συνήγορος* (opp. *κατήγορος*) regelmäßiger Titel des Advokaten und insbesondere des Verteidigers des Angeklagten vor Gericht gewesen, sondern allgemeiner des zu Gunsten eines andern Redenden,

[27]) Cf den Gebrauch von *ἐντολή* 10, 18; 12, 49; 14, 31 (*ἐνετείλατο*); 15, 10. Das Gebot der alles gegenseitige Wohlverhalten umfassenden Liebe 13, 34; 15, 12 ist nicht davon ausgeschlossen, aber auch dieses wird unter den Gesichtspunkt des Eindrucks und der Einwirkung der Jüngerschaft auf die Welt gestellt 13, 35; 15, 5ff. — *τηρεῖν* in LXX für שָׁמַר neben häufigerem *φυλάσσειν*, aber nicht, wie dieses sehr oft, „beobachten, befolgen“ mit dem Objekt „Gebot, Gesetz“ (so Tob 14, 9 Vat; Mt 19, 17 cf 1 Kor 7, 19), sondern „bewahren“, was man hat (Prov 19, 16 *ὃς φυλάσσει ἐντολήν, τηρεῖ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν*), z. B. Gehörtes und Gelerntes im Gedächtnis bewahren Prov 3, 1. 21. So bei Jo 14, 21 *ἔχειν καὶ τηρεῖν* cf v. 23. 26; 15, 7, auch 8, 52 cf 8, 31, überall in der Ap, z. B. *τ. ἄχρι τέλους* 2, 26.

[28]) Die überall angeführten ältesten Beispiele (Demosth. 19 in. p. 341 und Bion um 300—250 v. Chr. bei Diog. Laert. IV, 50) stehen in der ganzen vorchristlichen Literatur völlig vereinsamt.

[29]) Cf Krauß, Lehnwörter I, 210; II, 496; Buxtorf, Lex. rabb. und Jastrow s. v.

[30]) So übersetzten es manche alte Lat, z. B. Tert. Prax. 9 im Citat nach Jo 14, 16 (aber sofort daneben mehrmals *paracletus*, und oft in anderen Schriften, auch in Wiedergabe von Jo 16, 13 jej. 10), ferner a c e m q 14, 16, a (mit dem Zusatz *est autem paracletus ille spir. s.*) m q 14, 26; e q r 15, 26, e m q 16, 7; Cypr. ep. 55, 18; dom. orat. 3 nach 1 Jo 1, 2; Novat., auch tract Orig. p. 212, 13; aber auch *consolator* z. B. r 14, 16. 26; 16, 7, m 15, 26; dagegen *paracletus* b Vulg überall, vereinzelt 15, 26; 16, 7 auch a. Auch alle Syrer (außer Sh) transscribiren nur פרקליטא, so auch Sd cf Ephr. Moes. 225 zu 16, 7 im Rückblick auf 14, 16, welcher hinzufügt *i. e. consolatorem*, was dem Interpretament bei Thdr syr. p. 307, 24, bei Ischodad, Harris, Frg. of Ephrem p. 86 und bei Barhebr. p. 19, 1 מבאינא entspricht.

des Fürsprechers.[31]) Von da aus erklärt es sich auch, daß für das allgemeine Sprachbewußtsein mit *παράκλητος* nicht die Vorstellung des *παρακεκλῆσθαι*, sondern des *παρακαλεῖν* sich verband, gleichviel, ob es sich um Verhältnisse handelt, die mit einem Gericht sich wenigstens vergleichen lassen, oder solche, von denen dies nicht gilt.[32]) Die Bedeutung von *παράκλητος* = *παρακαλῶν* sprachlich unmöglich zu nennen, beruht auf Unkenntnis der griech. Wortbildung[33]) und Mißachtung des tatsächlichen Sprachgebrauchs

---

[31]) Demosthenes (s. A 28) nennt *παράκλητοι* der Verhandlung beiwohnende Freunde des Angeklagten, welche durch ihre stürmischen Bitten (*δεήσεις καὶ σπουδαί*) die Richter zu Gunsten des Angeklagten zu stimmen suchen. Das Wort entspricht genau nur dem lat. *precator* oder auch *deprecator* cf Usener, Arch. f. lat. Lexikogr. 1885 S. 230. Bion sagt einem lästigen Schwätzer, der ihn um seine Hilfe anspricht, er wolle ihm gefällig sein, wenn er *παράκλητοι* zu ihm schicke, selbst aber fern bleibe. Cf auch Dio Cass. 46, 20, 1 *δοῦλοι παράκλητοι*. Ob Griechen *advocatus* mit *παράκλητος* übersetzt haben, wie Lateiner dieses durch jenes (s. A 30), weiß ich nicht. Für *advocatus fisci* findet sich *συνήγορος τοῦ ἱερωτάτου ταμείου* u. dgl. cf Magie, De Roman. juris publici sacrique vocc. sollemnibus in Graec. serm. conversis, Leipzig 1905 p. 113.

[32]) Wenn 1 Jo 2, 1 von Christus in bezug auf die Versündigungen der Christen gesagt wird *παράκλητον ἔχομεν*, so zeigt das hinzutretende *πρὸς τὸν πατέρα*, daß *παρ.* eine auf Gott gerichtete Betätigung Christi ausdrückt. Orig. de orat. 10, 2 erklärt den Ausdruck offenbar richtig *εὐχόμενος ὑπὲρ τῶν εὐχομένων καὶ συμπαρακαλῶν τοῖς παρακαλοῦσιν*. Daß wir Christum um seinen Beistand, seine Fürsprache bitten oder gebeten haben, ist dadurch nicht einmal angedeutet. Wenn Clem. quis div. 25 Jesus nennt *τὸν τῆς σῆς συνήγορον καὶ παράκλητον ψυχῆς*, so zeigt die Voranstellung des aktiven *συνήγορος*, daß auch *παρακλ.* eine Bezeichnung einer von Jesus uns zu gute geübten Tätigkeit und Einwirkung auf Gott ist. Vollends klar ist dies, wenn von Leistungen des Menschen gesagt wird, daß der Mensch an ihnen einen *παρακλ.*, an Übertretungen dagegen einen *κατήγορος* habe. So Aboth IV, 11, cf dieselbe Gegenüberstellung von פרליטא und קטיגוריא Targ. Job 33, 23 und an manchen anderen Stellen der jüdisch. Literatur. Auch Clem. Rom. II Cor. 6, 9 *τίς ἡμῶν ἔσται παράκλητος, ἐὰν μὴ εὑρεθῶμεν ἔργα ἔχοντες κτλ.*. Dies wird nun auch auf den Geist angewandt Tert. jej. 13 *paracletus id est advocatus ad exorundum judicem dicitur*. Anderwärts, wo das griech. Wort nicht zur Seite steht (c. Marc. IV, 15 ed. Vindob. III, 465, 12) fühlt Tertullian das Bedürfnis, die Inkongruenz zwischen dem Pass. *advocatus* und seiner aktiven Deutung durch das vielleicht von ihm geschaffene *advocator* zu beseitigen, indem er Gott nennt *divitum aspernatorem . . . mendicorum advocatorem*. Cf das von LXX wahrscheinlich neu geschaffene *παρακλήτωρ* Job 16, 2. Die Vorstellung eines Gerichtsverfahrens fehlt völlig. Während Gott die Reichen verschmäht und von sich abweist, lädt er die Bettler zu sich ein, spricht ihnen zu, tröstet, ermutigt sie. Auch zu Didache 5, 2 *πλουσίων παράκλητοι, πενήτων ἄνομοι κριταί* ist trotz des Gegensatzes von *κριταί* nicht an Vertretung vor Gericht, sondern an freundlichen Zuspruch, schmeichelhafte Behandlung zu denken cf Jk 2, 1—4. S. übrigens A 34 und Einl I², 45.

[33]) Cf Kühner-Blaß II, 289. Aktive und passive oder nur aktive Bedeutung haben bei den Klassikern Verbaladjektive auf *-τός* nicht nur von Deponentia (*μεμπτός, δυνατός, ἀδύνατος*), sondern auch von transitiven und

besonders bei den Juden. Bei diesen heißt *παρακλ.* nicht nur der, welcher für den Einen bei dem Andern Fürsprache einlegt, sondern überhaupt der, welcher einem andern zuredet, ihn berät und in seinem Wollen und Handeln zu bestimmen sucht.[34]) So auch in der Rede Jesu. Indem er den Geist, welchen der Vater auf seine Bitte den Jüngern schenken werde, einen anderen Parakleten nennt, bezeichnet er sein eigenes, bisher und bis zu seinem Hingang bestehendes Verhältnis und Verhalten zu den Jüngern als dasjenige eines Parakleten. Nun liegt aber auf der Hand, daß Jesus sich in diesem Verhältnis nicht als ein von den Jüngern um seinen Beistand gebetener Rechtsbeistand angesehen haben kann. Nicht sie haben ihn, sondern er hat sie erwählt und berufen (15, 16; 2 Pt 1, 3). Aber auch nicht unter dem Gesichtspunkt, daß er ein aus eigenem Antrieb sie vor Gott vertretender Fürsprecher gewesen sei, wie es der zu Gott erhöhte Jesus ist (1 Jo 2, 1), läßt sich die Stellung, welche bisher Jesus zu den Jüngern eingenommen hat, betrachten. Gewiß wird in seinem Gebetsleben die Fürbitte für sie nicht gefehlt haben; aber gerade die vorliegende erste Stelle des 4. Ev, wo davon die Rede ist (14, 16), sagt, daß er nach seiner Erhöhung darin fortfahren wird. In dieser Beziehung also bedarf er keines Stellvertreters oder bedürfen die Jünger nach seinem Hingang keines anderen Parakleten. Aber auch die Tätigkeit des Parakleten, wie sie hier und in den folgenden Reden beschrieben wird, läßt sich nicht als die eines Fürsprechers oder Rechtsbeistandes vor Gott oder gegenüber der Welt charakterisiren. Die diesen Redeabschnitt umschließenden Sätze 14, 15. 21[a] sagen nichts von Verschuldungen der Jünger und Anklagen gegen die Jünger, deretwegen sie einer

---

intransitiven Aktivis (*μενετός, πιστός, ῥυτός, περίρρυτος, τλητός, ὑποπτός, λαλητός* cf Einl I[3], 45); besonders häufig solche mit *α* privat. wie *ἄγνωστος, ἄπρακτος*).

[34]) Außer dem schon A 32 Beigebrachten ist an Folgendes wieder zu erinnern. Die jüdischen Übersetzer Aquila und Theodotion übersetzen Job 16, 2 das ganz unzweideutige מנחמים (Tröster) mit *παράκλητοι*, wo LXX *παρακλήτορες*, Symmachus *παρηγοροῦντες* haben. Philo gebraucht das Wort nicht nur im Sinn von Fürsprecher (de Jos. 40, c. Flacc. 3. 4 mehrmals; vita Moys. III, 14), sondern auch von Ratgeber, Lehrmeister (mundi opif. 6 „Keines Parakleten — denn wer existirte außer ihm — sondern seiner selbst allein sich bedienend, erkannte Gott, daß er wohltun müsse"), cf Lösner, Observ. e Philone p. 153f. Dazu kommt der nicht zweifelhafte Sinn von 1 Jo 2, 1; ferner diejenigen alten Übersetzer, welche *παρακλ.* durch *consolator* übersetzen (s. A 30, so auch Sh p. 51. 55 zu 14, 16; 16, 7 מנחמן); endlich die sprachkundigen Ausleger und Theologen: Orig. (s. A 32); Eus. theol. eccl. III, 5, 11 ed. Klostermann p. 161, 26ff. *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας τὸ παράκλητον πρὸς τὸ παρακαλεῖν αὐτοὺς καὶ παραμυθεῖσθαι . . . ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸ διδάξαι αὐτοὺς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν κτλ.* Thdr syr. p. 307f. in seiner ausführlichen Darlegung stellt das Lehren voran und ordnet diesem die Stärkung und Ermutigung in Versuchungen und Leiden unter. Die entscheidenden Gründe aber für diese Deutung liegen im Zusammenhang der Rede Jesu s. oben im Text.

Entschuldigung vor dem Richter oder einer Freisprechung durch den Richter, also auch eines *παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα* im Sinne von 1 Jo 2, 1 bedürften. Es handelt sich vielmehr darum, daß die Jünger nach dem Fortgang ihres Meisters nicht aufhören, seine Gebote im Gedächtnis zu behalten und in Liebe zu ihm seine Anweisungen in ihrem Berufswirken zu befolgen (oben S. 554). Bis dahin ist Jesus ihr *διδάσκαλος* gewesen, der ihnen als seinen Schülern sagte, was wahr und recht sei, und ihr *κύριος*, der ihnen als seinen Knechten unermüdlich Anweisung gab, sie mahnte und anfeuerte, seinen Willen und ihre Pflicht zu tun (13, 13). Das wird nun ein Ende haben; statt seiner, der in diesem Sinne ihr Paraklet gewesen ist, soll es fortan der Geist tun, welchen der Vater auf die Bitte Jesu ihnen geben wird. Die erste, dann mehrmals wiederholte unbildliche Benennung dieses seines Nachfolgers und Vertreters, *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* (17 cf. 15, 26; 16, 13) weist ja auch nicht auf eine in Versündigungen oder sittlicher Schwäche, sondern auf eine zunächst im Mangel an Erkenntnis begründete Bedürftigkeit der Jünger. Solange sie den, welcher die Wahrheit in Person ist (6), als ihren Lehrer bei sich hatten, sahen und hörten, war die Wahrheit ihnen jederzeit nahe. Damit sie ihnen nicht mit dem Lehrer zugleich entschwinde, bedürfen sie eines anderen Lehrers. Vor allem als Lehrer, welcher die Lehrtätigkeit Jesu fortsetzt und weiterführt, wird der Paraklet auch 14, 26; 16, 12—15 dargestellt. Trotzdem wird er nicht (*ἄλλος*) *διδάσκαλος*, sondern *παράκλητος* genannt. Jenes würde erstens die irrige Vorstellung nahelegen, als ob der Geist auch eine andere und andersartige Lehre bringen sollte, während es gerade gilt, die von Jesus den Jüngern gegebenen Gebote, Worte und Wahrheiten ihnen unauslöschlich einzuprägen und verständlich zu machen (14, 15. 24. 26; 16, 13—15). Zweitens handelt es sich ja nicht um theoretische Mitteilung von Erkenntnissen, sondern darum, die in Jesus verkörperte und durch ihn als Lehrer verkündigte Wahrheit so in Herz und Gewissen der Jünger einzupflanzen, daß sie ihnen zu einem unveräußerlichen Element ihres Lebens, zu einer ihr Wollen und Handeln bestimmenden Macht werde. Ein *διδάσκειν* mit solchem Zweck und Erfolg ist aber ein *παρακαλεῖν*. „Trösten" ist eine sehr ungenügende Übersetzung.[35]) So heißt vielmehr alles an Herz und Gewissen des Hörers sich wendende Reden mit der

---

[35]) Dies wäre *παραμυθεῖσθαι* Jo 11, 19. 31; 1 Th 5, 14: dasselbe neben und hinter *παρακαλεῖν* 1 Th 2, 12 cf ebenso die Substantiva Phl 2, 1; 1 Kr 14, 3. *Παρακαλεῖν, παράκλησις* (beides in den joh. Schriften nicht zu finden) kann als der weitere Begriff auch die Tröstung der Betrübten und Trauernden mit umfassen Mt 2, 18 (LXX); 5, 4 (al. 5); 2 Kr 1, 4; 7, 6. 7. 13; 1 Th 4, 18. Einfach bitten, zu einem bestimmten äußeren Tun auffordern, Mt 8, 5 und oft in Syn. und AG; 1 Kr 16, 12; 2 Kr 8, 6, auch von der Bitte an Gott Mt 26, 53; 2 Kr 12, 8.

Absicht, seinen Willen zu bestimmen: bitten, etwas zu tun; ermuntern, anfeuern. Es ist daher eine passende Bezeichnung der Rede des geisterfüllten Propheten und des auf Bekehrung der noch unbekehrten oder auf Stärkung des Glaubens und Erhebung der Gemüter der bereits bekehrten Hörer abzielenden Predigers.[36]) Ein Paraklet in diesem Sinne war Jesus bisher den Jüngern; ein solcher wird ihnen in Zukunft der Geist der Wahrheit sein, welchen der Vater auf Jesu Bitten ihnen geben wird. Während Jesus nach wenig Jahren ihnen entrissen wird, soll dieser andere Paraklet für immer bei ihnen bleiben oder mit ihnen sein.[37]) Nur die Jünger können und werden ihn empfangen, nicht die Welt; denn er will als das, was er ist, erkannt sein. Dazu aber fehlt der Welt die Voraussetzung, welche die Jünger besitzen (17). Daß in der verneinenden Aussage über die Welt dieser nicht nur das Erkennen, sondern auch das Schauen des Geistes abgesprochen, den Jüngern aber nur das Erkennen desselben zugesprochen wird, erklärt sich daraus, daß die Welt ihr Erkennen und Anerkennen von einer sinnlichen Wahrnehmung abhängig macht, deren Gegenstand der übersinnliche Geist als solcher nicht ist, und daher ihn überhaupt nicht erkennt, wohingegen die Jünger ihn zwar auch nicht schauen, aber doch erkennen oder vielmehr erkennen werden,[38]) wenn sie ihn empfangen haben, weil er bei ihnen bleibt und in ihnen sein wird. Also an den inneren Wirkungen des Geistes, die sie erfahren, werden sie ihn erkennen cf 3, 8. Über diesen Abschnitt der Zukunft hinweg, in welcher die Jünger ohne die sichtbare Gegenwart Jesu an dem ihnen beiwohnenden unsichtbaren Geist einen zweiten Parakleten haben werden, führen die Worte *οὐκ ἀφήσω ὑμᾶς ὀρφανούς, ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* (18). Obwohl *ἀφιέναι* an sich heißen könnte „weggehend zurücklassen“ und daher auch „sterbend hinterlassen“,[39]) so bedeutet es doch hier wie überall, wo es mit doppeltem Akk. vorkommt, „jemand in dem Zustand, worin er sich befindet, belassen“.[40]) Es ist also vorausgesetzt, daß die Jünger eine Zeit lang wie verwaiste Kinder in der Welt dastehen werden, und verneint, daß Jesus sie für immer in diesem Zustand belassen werde. Wenn sie ohne Frage durch die Ent-

[36]) Lc 3, 18; AG 2, 40; 11, 23; 15. 32; 1 Kr 14, 3. 31; 2 Kr 6, 1; Hb 13, 22. Auch Gott durch die Schrift Rm 15, 4 f.; Hb 12, 5 und durch den Prediger 2 Kr 5, 20.

[37]) Ob *μένῃ* (AD . . und die meisten jüngeren Zeugen) oder *ᾖ* (אB, Sc Ss S[1], die Lat vor Vulg), ist unwesentlich, da *εἰς τὸν αἰῶνα* auch letzterem den gleichen Sinn gibt; ebenso die sehr schwankende Stellung des Worts.

[38]) Durch die Futura *ἐρωτήσω, δώσει* (16), *ἔσται* (17, dafür *ἐστίν* B D*) erhalten auch die dazwischen stehenden Präsentia futurischen Sinn. Ebenso v. 18—20.

[39]) Mr 12, 19—22 neben *καταλείπειν* und mit diesem wechselnd, Lc 20, 31 v. l., auch Jo 14, 27.

[40]) Mt 23, 38; Lc 13, 35 (Bd I[3], 651 A 89); Hb 2, 8 cf Mt 24, 2; Lc 19, 44.

rückung Jesu aus der sichtbaren Welt in diesen Zustand versetzt werden, so läge der Gedanke nahe, daß Jesus sie alsbald durch die Sendung des Parakleten, der gleichsam als ihr Vormund seine Stelle bei ihnen vertreten soll, den Zustand der Verwaistheit aufhebe. Statt dessen aber stellt Jesus neben die negative Aussage die positive, daß er selbst zu seinen Jüngern komme. Hierunter kann jedenfalls nicht die Sendung des Parakleten verstanden werden; denn dieser ist v. 16 als ein anderes Subjekt von Jesus scharf unterschieden und bisher durch nichts angedeutet, daß er in einem engen Verhältnis zu Jesus stehe, welches, wenn auch in übertreibendem Ausdruck, als Identität aufgefaßt werden könnte. Ebensowenig kann mit dem Kommen Jesu ein Wiederkommen gleich nach dem Tode und noch vor der Erhöhung zu Gott, also ein vorübergehendes Wiedererscheinen des Auferstandenen gemeint sein. Denn, wenn Jesus damit so zu den Seinigen käme, daß ihre Verwaistheit aufgehoben würde, bestünde auch kein Bedürfnis mehr für die Sendung eines anderen, ihn ersetzenden und vertretenden Parakleten, welche doch erst nach dem Hingang Jesu zu Gott, also nach seiner Entrückung aus der sichtbaren Welt geschehen soll und, wie wir hinzufügen dürfen, geschehen ist. Also bezeichnet das hiesige *ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς* ebenso wie das *πάλιν ἔρχομαι* v. 3 die endgiltige Rückkehr Jesu aus der oberen Welt zu seiner auf Erden lebenden Gemeinde, seine Parusie. Bis dahin also sind sie Waisen in der Welt trotz der Einwohnung des Parakleten in ihnen. Obwohl diese die Jünger in der Erkenntnis weiter führen wird (16, 12—15) und sie zu einer Erfüllung der Gebote Jesu befähigt, deren sie vorher noch nicht fähig waren, ist er doch nicht in jeder Hinsicht ein voller Ersatz für den leibhaftig unter den Jüngern weilenden Jesus, und mit seiner Sendung ist das Ziel, zu welchem die Jüngerschaft gelangen soll, noch nicht erreicht. Es wird erst erreicht durch die Parusie Jesu (cf 14, 3. 28; 1 Jo 3, 2). Hienach will auch v. 19—21 verstanden sein. Wenn es im Gegensatz dazu, daß binnen kurzem die Welt Jesum nicht mehr sieht, d. h. ihn nicht mehr, wie bisher, sehen wird (s. A 38), von den Jüngern heißt, daß sie ihn sehen werden, so könnte es scheinen, daß damit Erscheinungen des Auferstandenen angekündigt seien. Der Schein wird verstärkt, wenn man *ὅτι ἐγὼ ζῶ* als Grundangabe hinzuzieht.[41]) Wenn durch das Lebendigsein Jesu begründet sein sollte, daß die Jünger ihn sehen werden, so würde auch folgen, daß sie ihn alsbald zu sehen bekommen, nachdem er wieder lebendig geworden oder auferstanden ist (cf 10, 17 f.; Ap. 1, 18). Die Unrichtigkeit dieser Verbindung und Abgrenzung der Sätze ergibt sich aber sofort daraus, daß *ἐγώ*, welches bei dieser Verbindung

[41]) Ss hat diese gewöhnliche Verbindung unmöglich gemacht, indem er *καί* statt *ὅτι* setzt.

sinnlos wäre, im Gegensatz zu dem folgenden ὑμεῖς steht, daß also auch καὶ ὑμεῖς ζήσετε dem ὅτι untergeordnet ist. Wenn aber schon das Causalverhältnis der ersten Satzhälfte zu v. 19ᵃ unklar genannt werden müßte, so wäre vollends nicht abzusehen, wie die zukünftige Lebendigkeit der Jünger einen Grund dafür abgeben soll, daß sie den Auferstandenen zu sehen bekommen. Denn in dem Sinn, in welchem Jesus durch die Auferstehung lebendig geworden ist, sind dies die Jünger ja damit noch keineswegs. Ihr Lebendigwerden gehört dem letzten Tage an (6, 39. 40. 44. 54) und könnte daher keinesfalls ein Grund dafür sein, daß ihnen alsbald nach der Auferstehung Jesu Erscheinungen desselben zu teil werden. Jesus sagt vielmehr in einem selbständig neben 19ᵃ tretenden Satz: „Weil ich lebe, werdet auch ihr leben". Dadurch, daß im Vordersatz das, wie vorher θεωρεῖ, θεωρεῖτε futurisch gemeinte Praes. ζῶ und erst im Nachsatz das wirkliche Fut. ζήσετε (v. l. ζήσεσθε) steht, ist auch mindestens angedeutet, daß beides nicht zeitlich zusammenfällt. Während Jesus am 3. Tage nach seinem Tode (2, 19; 20, 1 cf 19, 31) auferstanden und wieder lebendig ist, werden die Jünger erst „am letzten Tage" zum vollen Leben gelangen und somit, insoweit sie vorher gestorben sind, auferstehen. Dann auch erst werden sie ihn im vollen Sinn und auf die Dauer wiedersehen (1 Jo 3, 2). Denn der wieder auf Erden erschienene Menschensohn wird sie wie alle Toten aus den Gräbern rufen (5, 29). Daß dieses Lebendigwerden der Jünger und dieses Schauen des vorher auch für sie unsichtbar gewesenen Jesus (cf Lc 17, 22) ein einmaliges, für alle Jünger gleichzeitiges, also mit der Parusie eintretendes Ereignis sein soll, zeigt auch der Satz: „An jenem Tage werdet ihr erkennen, daß ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch" (20). An einem und demselben Tage wird jenes ζήσετε und dieses γνώσεσθε eintreten und zwar am Tage der Parusie, an welchen jeder christliche Leser durch das solenne ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ erinnert wurde.[42]) An diesem Tage erst werden die Jünger nicht nur das Ineinandersein des Vaters und des Sohnes, welches schon vorher ein Gegenstand des Glaubens und des annähernden Verständnisses für sie ist oder sein soll (10, 38; 14, 10 f.), sondern auch die analoge innige Lebensgemeinschaft zwischen Jesus und ihnen selbst (cf 6, 56; 15, 4—7; 17, 11. 21—26) erkennen. Den Geist, den sie empfangen sollen, werden sie an seinen Wirkungen, die sie zu erfahren bekommen, seit sie ihn empfangen haben, auch als eine neue Kraft von oben erkennen (cf 14, 17 oben S. 558). Daß sie aber durch

[42]) Auch ohne daß ἐκείνῃ so wie hier und Mt 24, 36; Mr 13, 32; Lc 17, 31; 2 Th 1, 10 im Zusammenhang deutlich vorbereitet wäre, bezeichnet der Ausdruck den Tag der Parusie und des Gerichts Mt 7, 22; Lc 10, 12; 2 Tm 1, 12. 18; 4, 8, den „großen Tag Gottes" Ap 16, 14. Bd I², 313 A 36.

denselben in eine reale Lebensgemeinschaft mit Jesus versetzt sind, bleibt für sie ein Gegenstand des Glaubens, bis sie Jesum wiedersehen und von ihm zu vollem Leben gebracht werden. Nachdem v. 14—20 gezeigt ist, wodurch ihnen das Festhalten und Erfüllen der Gebote des ihren Blicken entschwundenen Jesus möglich sein wird, nämlich durch den stärkenden und ermutigenden Zuspruch des ihnen beiwohnenden Parakleten und in Kraft der damit gegebenen Lebensgemeinschaft mit dem unsichtbaren Meister, kehrt Jesus v. 21 zu dem Gedanken von v. 13 zurück. Während er aber dort das Bewahren seiner Gebote als eine selbstverständliche Äußerung der Liebe zu ihm dargestellt hatte, nennt er hier den Besitz und die treue Bewahrung seiner Gebote das Merkmal, woran man seinen Liebhaber erkennt und von jedem, der dies nicht ist, unterscheiden kann. Nur der in diesem Sinne ihn tätig Liebende wird vom Vater geliebt werden, und auch Jesus seinerseits wird ihm seine Liebe beweisen und wird sich ihm sichtbar machen. Also als ein Lohn der in beharrlicher Befolgung der Gebote Jesu bewiesenen Liebe zu Jesus erscheinen die Auszeichnungen, welche dem treuen Diener Jesu von Seiten des Vaters (cf 12, 20) und Jesu selber zu teil werden sollen. Es können daher auch mit *ἐμφανίσω αὐτῷ ἐμαυτόν*, wie mit *θεωρεῖτέ με* (19), nicht die Erscheinungen des Auferstandenen gemeint sein, geschweige denn irgend welche Wirkungen des Parakleten, sondern nur die Erscheinung des vom Himmel zur Erde wiederkehrenden Jesus. Daß er dabei auch der feindseligen Welt für einen Augenblick als Richter erscheinen wird (cf 19, 37; Ap 1, 7), ist damit ebensowenig verneint, als durch v. 19^{b}, daß er auch den Jüngern eine Zeit lang unsichtbar sein werde. Daß hier, wo es sich um die Belohnung der treuen Diener Jesu handelt, von der Bedeutung der Parusie für die Welt abgesehen wird, ist wohl begreiflich, obwohl einer der Jünger sofort sein Befremden hierüber äußert (22). Es ist der nur von Lc unter diesem Namen unter den 12 Aposteln mitaufgezählte und als Sohn, oder nach einer anderen grundlosen Annahme als Bruder, eines gewissen Jakobus näherbezeichnete, von Jo ausdrücklich von dem Judas aus Karyot unterschiedene Apostel Judas,[43]) welcher fragt:

[43]) Lc 6, 16; AG 1, 13 cf Forsch VI, 344. Er nimmt die Stelle des Mt 10, 3; Mr 3, 18 Thaddaeus oder Lebbaeus Genannten ein. Sc hat Jo 14, 22 *Judas Thomas* ohne *οὐχ ὁ Ἰ.*, ebenso Ss nur *Thomas*, was aus den gnostischen Thomasakten stammt, in welchen Thomas mit dem Bruder Jesu Judas identificirt und im Anschluß an die Bedeutung seines Namens *Δίδυμος* für einen Zwillingsbruder Jesu, nämlich für einen gleichzeitig mit diesem geborenen Sohn Josephs erklärt wird cf Forsch VI, 346 ff. Über andere Konfusionen ebendort S. 292 f. A 3; N. kirchl. Ztschr. 1901 S. 743; Grundriß[2] S. 85. — Daß Jo diesen Judas ausdrücklich vom Verräter unterscheidet, obwohl der Leser dessen Abwesenheit schon 13, 30 erfahren hat, und daß er ihm nicht einen der durch Mt und Mr überlieferten Namen gibt, wo-

„Herr, was ist denn geschehen,[44]) daß du dich uns sichtbar machen wirst, und nicht der Welt?“ Er findet dies mit seinen Erwartungen, also wohl auch mit früheren Aussagen Jesu über seine Parusie unvereinbar, wonach er als König und Richter aller Welt erscheinen wird,[45]) und drückt seine Verwunderung hierüber durch die Frage aus, ob denn neuerdings ein Ereignis eingetreten sei, welches eine Änderung der Absicht Jesu rechtfertigen könnte. Jesus gibt keine direkte Antwort, macht aber auch den Fragenden nicht irre in seiner Voraussetzung, daß Jesus von seiner Parusie geredet habe, sondern wiederholt im wesentlichen die dem Judas befremdliche Aussage von v. 21, nur daß die dem Mißverständnis ausgesetzte Verheißung (*ἐμφανίσω κτλ.*) diesmal durch die andere ersetzt wird: „zu ihm werden wir (der Vater und ich) kommen und werden Wohnung bei ihm nehmen“ (23). Das ist das Ziel der Vollendung, zu welchem die Gemeinde kommen soll (Ap 21, 3. 22 f.). Daß dieses weder durch die Erscheinungen des Auferstandenen, noch durch die Sendung des Parakleten erreicht wird, bedarf keines Beweises. Den grundlegenden Anfang dazu bildet die Tatsache, daß der Sohn Gottes im Fleisch als einer Stiftshütte unter dem Menschen Wohnung nahm (1, 14); den Abschluß bringt die Wiederkunft Jesu zu seiner Jüngerschaft auf Erden. Dazwischen liegt der Hingang Jesu zum Vater im Himmel, wohin ihm die vorher dahinstrebenden Jünger folgen werden (13, 36; 14, 2), und die Sendung des Parakleten, welcher die auf Erden fortlebende Jüngerschaft befähigen wird, nach den Geboten ihres der Sichtbarkeit entrückten Meisters ihre Aufgabe zu erfüllen, bis er wiederkommt. Eine Antwort auf die Frage des Judas liegt doch darin, daß die aus der Liebe zu Jesus sich ergebende Bewahrung seines Wortes, welches nicht sein, sondern seines Vaters Wort ist (24 b cf 7, 16; 12, 49), die unerläßliche Bedingung ist, unter welcher der Einzelne das der Jüngerschaft gesteckte Ziel erreicht (23). Darum kann die Welt, welche ihn haßt, und können die treulosen Jünger, welche ihn nicht lieben und darum auch seine Worte nicht bewahren (24 a), an der schließlichen Vereinigung der Jüngerschaft mit Gott und Jesus keinen Anteil haben (Ap 21, 8). Ihnen wird Jesus in dem Sinne, wie es v. 21 b gemeint war, sich nicht sichtbar machen. In diesem Sinne werden die Feinde Jesu

---

durch jede Verwechselung ausgeschlossen wäre, setzt voraus, daß er den Lesern unter dem Namen Judas bekannt war, was wiederum (s. oben S. 467 zu 11, 1) darauf hinweist, daß diese das Ev oder beide Bücher des Lc kannten.

[44]) Zu dem gut bezeugten, von den älteren Lat, auch von Ss Sc (diese nur *τί ἐστιν*) nur nicht ausgedrückten *καί* vor *τί γέγονεν* cf 9, 36; Mr 10, 26, ist gut griechisch cf Kühner-Gerth II, 247, 3 = unserem vulgären: „was ist denn passirt“?

[45]) Cf zum Ausdruck 7, 4, zur Sache Mt 16, 27; 24, 30; 25, 31; 2 Th 1, 7—10; 2, 8; Ap 1, 7; 19, 11—16.

und die treulosen Jünger weder Jesum noch Gott, weder das Gottesreich noch das Leben zu sehen bekommen, sondern nur die echten Jünger und Kinder Gottes, cf Jo 3, 3. 36; 1 Jo 3, 2. 6; Mt 5, 8.

Nachdem an die Stelle der Gebote Jesu (15. 21) der allgemeinere Begriff seines Wortes und seiner Worte (23. 24ª cf 10) und zuletzt die eben jetzt von den Jüngern angehörte Rede getreten ist (24ᵇ), bezeichnet Jesus eben diese als den Schluß seines Redens mit den Worten: „Dies habe ich zu euch geredet, während ich (noch) bei euch weile“ (25),[46]) um dem gegenüberzustellen, was sein Nachfolger und Stellvertreter, der Paraklet ihnen sagen wird, welchen der Vater, weil auf die Bitte Jesu (16), auch in seinem Namen senden wird (26). Es wird aber zweierlei unterschieden, was der heilige Geist, wie der Paraklet diesmal appositionsweise genannt wird, den Jüngern zu sagen hat. Es geht nämlich nicht an, auch auf das erste *πάντα* hinter *διδάξει* den Relativsatz zu beziehen. Denn es wäre dann sowohl dieses *πάντα* als das erste *ὑμᾶς* überflüssig; und das, was Jesus den Jüngern gesagt hat, wäre ein sehr sonderbares Objekt des Lehrens für den Parakleten. Er könnte die Worte Jesu nur etwa erläutern; dies müßte aber, wenn es gesagt wäre, hinter *ὑπομνήσει* stehen. Erstens wird der Geist sie alles lehren, selbstverständlich nur alles das, was ihnen zu wissen für ihr persönliches Leben und ihr berufliches Wissen not tut (cf. 16, 13; 1 Jo 2, 20. 27). Es bildet dies den Gegensatz zu dem im einzelnen stets nur fragmentarischen, in seiner Gesamtheit unvollständigen Lehren Jesu (cf 16, 12). Zweitens wird er sie an alles, was Jesus ihnen gesagt hat, erinnern, eine Verheißung, deren großartige Erfüllung uns vor allem in den Evv vor Augen liegt. Hierauf läßt Jesus seinen Abschiedsgruß folgen (27) oder doch ein an den üblichen, beim Abschied wie bei der Bewillkommnung üblichen Gruß der Semiten sich anlehnendes Abschiedswort. Wie ein jetzt aus dem Leben Scheidender hinterläßt er ihnen Friede als ein Erbgut.[47]) Was er ihnen damit anwünscht, ist nichts geringeres als sein eigener Friede, die befriedigte und

---

[46]) Cf Lc 24, 44, auch das abschließende *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν* 1 Jo 5, 13.

[47]) Zu *ἀφίημι* in diesem Sinn cf oben S. 558 A 39. — Als Abschiedsgruß wird שָׁלוֹם und *εἰρήνη* meist in der Formel „Gehe hin in Friede“ gebraucht 1 Sam 1, 17; 20, 42, entsprechend hebr. לְ oder בְּ mit *εἰς εἰρήνην* oder *ἐν εἰρήνῃ* Mr 5, 34; Lc 7, 50; Jk 2, 16; in Anlehnung hieran Lc 2, 29; 1 Kr 16, 11. Als Schlußgruß der Briefe *εἰρήνη σοί, ὑμῖν* 3 Jo 15; Eph 6. 23; 1 Pt 5, 14, daran sich anlehnende Vota Gl 6, 16; 1 Th 5, 23; Hb 13, 20. — Die Vergleichung mit dem *εἰρήνην διδόναι* der Welt läßt keinen Zweifel daran, daß Jesus mit dem zweimaligen *δίδωμι* und schon vorher mit *ἀφίημι εἰρήνην* sich an das aram. יְהַב שְׁלָמָא oder hebr. נָתַן שָׁלוֹם der Juden seiner Zeit sich anlehnt. Hebr. u. aram. Beispiele bei Jastrow p. 1579. 1586; Schlatter 131 „die Formel war üblich“. So auch שָׁאַל בִּשְׁלוֹם, im AT mit לְשָׁלוֹם, aber nicht in diesem Sinn.

befriedigende Verfassung der Seele, welche er selbst in allem Kampf sich bewahrt (cf 13, 1. 3 oben S. 524 f. 527) und nach jeder Erschütterung seines Gemütes durch die von außen an ihn herantretenden Vorstellungen eignen Leides und fremder Sünde alsbald wieder gewinnt (12, 27 f.; 13, 21. 31). Nicht so, wie die Welt „Friede gibt“ (A 47), d. h. nicht in der gedankenlosen und wirkungslosen Art, wie die Weltmenschen die üblichen Grußformeln zu gebrauchen pflegen, sondern in lebendigem Bewußtsein der Bedeutung des bedeutungsvollen Grußes und in der Zuversicht, daß sein Friedensgruß nicht wirkungslos von ihren Herzen appralleu werde (Mt 10, 13), grüßt er sie jetzt zum Abschied mit dem Friedensgruß. Nicht verwirrt werden soll ihr Herz (cf 14, 1) durch das Schreckliche, was sie nun bald miterleben sollen, und nicht feige soll es den Mut verlieren.[48]) Ermutigend sollte schon das für sie sein, daß er von seinem Fortgehen nicht geredet hat, ohne zugleich sein Wiederkommen zu ihnen anzukündigen (28[a]). Sie sollten aber auch nicht nur an sich, sondern auch an ihn denken. Daß sie das nicht tun (cf 16, 5 f.), ist ein Zeichen von Mangel an Liebe zu ihm. Darum muß er ihnen, ols ob sie ihn nicht liebten,[49]) sagen: „Wenn ihr mich liebtet, würdet ihr euch darüber freuen, daß ich zum Vater gehe.“ Warum dies für die, welche ihn wahrhaft lieben, ein Grund zur Freude sein müßte, wird durch *ὅτι ὁ πατὴρ μείζων μου ἐστίν* nur kurz angedeutet. Da er ein schlechthin von Gott abhängiger Mensch ist, welcher sich jedenfalls jetzt nicht mit Gott gleichstellen kann und will (5, 18 f.), so muß ja mit seiner Erhöhung zu dem im Himmel thronenden Gott, seinem Vater, für ihn eine Verherrlichung gegeben sein (12, 23. 32; 13, 32), deren die Jünger sich freuen sollten. Daß dies für sie selbst keineswegs nur einen Verlust, sondern auch Gewinn bedeutet (14, 12 ff.; 16, 7), bleibt hier außer Betracht. Ein drittes, was sie vor der Verzagtheit in den kommenden Tagen bewahren sollte, ist dies, daß Jesus ihnen es, d. h., das was ihnen schrecklich erscheint, schon jetzt, ehe es geschieht, gesagt hat, und zwar zu dem Zweck, damit sie wenigstens dann, wenn es eintritt, zum Glauben gelangen d. h. im Glauben nicht erschüttert, sondern bestärkt werden (29 cf 13, 19). Zu vielem Reden ist keine Zeit mehr; denn der Herrscher der Welt kommt, ist im Anzug. Da schon 12, 31 gesagt war, daß in dem Leidenskampf Jesu ein Kampf nicht nur mit der Welt, sondern auch mit Satan, ihrem

[48]) Cf Ap 21, 8 *τοῖς δειλοῖς . . . ὁ θάνατος ὁ δεύτερος.* Cf Mt 8, 26; 2 Tm 2, 7.

[49]) Um dies zu mildern, schrieben D* H L Ol *ἀγαπᾶτε* (cf 15 *ἐὰν ἀγαπᾶτέ με*) statt *ἠγαπᾶτε.* Stärker bezeugt (ℵ* Γ Δ und die meisten. auch Ol, aber nicht die Syrer und die besten Lat, wie b c e ff² . ., auch nicht Iren. II, 28, 8 Tert. Prax. 14; Cypr. test. III, 58) ist *μοῦ* hinter *ὁ πατήρ.* — Ganz vereinsamt steht Ss, dem Blaß folgt, mit *ὃς μείζων μου ἐστίν.*

Herrscher, ausgefochten werden soll, konnte dies Wort nicht anders verstanden werden, als daß die weltlichen Mächte, die vom Satan beherrschten, ihm als Werkzeuge dienenden Menschen (cf. 13, 2. 27; 6, 70; 8, 44) jetzt zum tätlichen Angriff auf Jesus sich anschicken und dem friedlichen Beisammensein Jesu mit den Seinigen gewaltsam ein Ende machen würden, wenn Jesus ihnen nicht zuvor käme. Der Hinweis auf den mächtigen Weltbeherrscher im Hintergrund der bevorstehenden Ereignisse könnte die Jünger aufs neue mit Grauen erfüllen, anstatt sie zu ermutigen. Damit das nicht eintrete und sie nicht dem Gedanken sich hingeben, es handle sich um einen Kampf von zweifelhaftem Ausgang, welchem Jesus sich vielmehr entziehen sollte, fügt Jesus hinzu: „Und an mir hat er (zwar) nichts;[50]) aber damit die Welt erkenne, daß ich den Vater liebe und so, wie er mir auftrug, handle, erhebt euch, laßt uns von hier aufbrechen (31).“ Im Unterschied von anderen Menschen, in welchen der Weltherrscher etwas vorfindet, was ihm verwandt ist, von ihm herrührt und als sein Eigentum betrachtet werden kann, woran er darum auch mit seinen Versuchungen anknüpfen und eine Aussicht auf Erfolg gründen kann, sowohl dann wenn er mit Gewalt droht, als wenn er mit Scheingütern lockt, ist in Jesus nichts vorhanden, worauf er bei seinen Angriffen einen Anspruch an ihn und eine Aussicht auf den Sieg gründen könnte. Insofern könnte Jesus ihm ein *ὕπαγε σατανᾶ* zurufen, wie er denn wirklich Augenblicke erlebt hat, in welchem er diese Möglichkeit erwog. Aber der Gedanke an seine Berufsaufgabe oder an den Auftrag Gottes und der Wille, diesen Auftrag in Liebe zum Vater und im Gehorsam gegen Gott auszuführen, hat ihn bisher davon abgehalten, dieser Erwägung eine Folge zu geben.[51]) Darum entzieht er sich auch jetzt nicht dem mörde-

---

[50]) Neben der LA I *οὐκ ἔχει οὐδέν* (so alle Lat außer a d, auch Ss S[1] Sh, S[3] im Text mit ולא מדם am Schluß, am Rand LA II) ist eine LA II als Verdeutlichung und wegen ihrer sehr variirenden Form verwerflich: *α*) *οὐδὲν τῶν αὐτοῦ* (oder *αὐτοῦ*) *εὑρίσκει* Sd (Moes. 223. 236, die griech. Form bei Epiph. haer. 66, 66 Dindorf III, 93, 5 aus manichäischer Quelle cf Forsch I, 206); *β*) *εὑρίσκει οὐδέν* Orig. in Jo XX, 31 u. öfter, aber l l. XX, 36 LA I; *γ*) *εὑρήσει οὐδέν* K*Π*, wenige Min., Hippol. (kleine Schriften 165, 9); *δ*) *εὑρεῖν* angehängt an LA I Dad. — Vor *καὶ οὐδὲν κτλ.* ist stark zu interpungiren, denn dieser Satz ist ungeeignet, das *οὐκέτι πολλὰ λαλ.* zu begründen, steht also nicht mehr unter *γάρ*; leitet vielmehr zu v. 31 über. — Zu *ἀλλά* hier wie sonst auch nach negativem Satz „aber“, nicht „sondern“ s. oben S. 121 f. A 26. 27. Der durch *ἀλλ' ἵνα* eingeleitete Satz kann natürlich nicht aus dem Satz *καὶ ἐν ἐμοὶ κτλ.*, aber auch nicht aus dem weiter zurückliegenden Satz *ἔρχεται γὰρ κτλ.* vervollständigt werden; denn aus dem Herankommen des Weltfürsten kann die Welt durchaus nicht erkennen, daß Jesus in Liebe zum Vater dessen Gebot erfüllt. Der Finalsatz findet vielmehr seinen Nachsatz in *ἐγείρεσθε κτλ.*, vor welchem daher nur schwach zu interpungiren ist, cf den nicht ganz gleichen Fall 13, 18 oben S. 532.

[51]) 12, 27; 10, 18; 8, 29 cf Mt 26, 39—42. 53.

rischen Angriff des Weltherrschers; und wenn er dabei sein Leben verliert, wird es ihm nicht geraubt, sondern er gibt es willig dahin (10, 18). Dies soll aber auch die Welt daran erkennen, daß er mit seinen Jüngern dem Feind und seinen Werkzeugen, welche meinen, durch List und Gewalt sich seiner bemächtigen zu können, freiwillig entgegengeht.

3. Die fortdauernde Lebens- und Liebesgemeinschaft der Jünger mit Jesus 15, 1—17. Da Jesus die Aufforderung, sich von der Tafel zu erheben, an die Jünger nicht richten konnte, ohne selbst aufzustehen, und da diese selbstverständlich sein Beispiel und Wort sofort befolgt und auch zum Verlassen des Saales wenigstens sich angeschickt haben, so kann jedenfalls nicht zwischen 14, 31 und 15, 1 die Stiftung des Abendmahls fallen. Denn diese setzt voraus, was auch von allen Berichterstattern bezeugt ist, daß die Tafel noch nicht aufgehoben war.[1]) Ist andrerseits nicht daran zu denken, daß Jo die Einsetzung des Abendmahls, welches längst eine feststehende Feier der Gemeinde war, und auf welches er selbst seine Leser in c. 6 so unzweideutig hingewiesen hatte (oben S. 354 ff.), durch ein absichtsvolles Verschweigen aus dem Geschichtsbild der Leser habe tilgen wollen, so muß anerkannt werden, daß der Ev seiner sonstigen Gewohnheit entsprechend auch in seinem Bericht über den Vorabend des Todes Jesu, wie zu Anfang 13, 2, so noch an anderen Stellen schweigend über bedeutsame Ereignisse hinweggegangen ist, die er damit weder für unrichtig noch für unwirklich erklären wollte. So kann auch zwischen c. 14 und 15 Wichtiges ausgelassen sein; nur für die Stiftung des Herrenmahles ist hier und überhaupt hinter 14, 31 kein Raum. Es bleibt nur die Wahl zwischen den Stellen vor 13, 4 oder 13, 21 oder 13, 30^{b} oder 14, 25. Die Gründe, warum die letzte Möglichkeit die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, würden nur in einer umfassenden Untersuchung und Darstellung der Leidensgeschichte ihren rechten Platz finden.[2]) Der einzige Schluß, zu welchem uns 14, 31 berechtigt, daß Jesus die folgenden

---

[1]) Mt 26, 26; Mr 14, 22 *ἐσθιόντων αὐτῶν*. Im ältesten Bericht 1 Kr 11, 25 beweist die zeitliche Bestimmung der Darreichung des Kelches *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*, daß Jesus wenigstens das Brot *ἐν τῷ δειπνῆσαι* gereicht hat, ohne doch auszudrücken, daß der Kelch erst gereicht worden sei, nachdem man sich von der Tafel erhoben hatte. Aus den gleichen Gründen ist auch die Vermutung von Spitta, Z. Gesch. u. Liter. des Urchrist. I, 186 f. unannehmbar, daß vor 15, 1 ein Bericht über die Abendmahlsstiftung ausgefallen sei, wenn man nicht mit demselben S. 168 ff. auch annehmen will, daß c. 15 u. 16 ursprünglich vor 13, 31^{b} gestanden haben, wofür es an ausreichenden Gründen fehlt.

[2]) Exegetisch bedenklich ist die zweite Möglichkeit wegen des engen sachlichen Zusammenhangs von 13, 10. 17—19 mit 13, 21—27 und der Anknüpfung des letzteren Abschnitts durch *ταῦτα εἰπών*, ähnlich auch die dritte Möglichkeit wegen der Anknüpfung durch *ὅτε οὖν ἐξῆλθεν* 13, 30^{b}.

Reden nicht mehr bei Tische liegend, sondern stehend oder allenfalls auch im Gehen gesprochen hat. Er könnte, nachdem alle sich von der Tafel erhoben, noch eine Weile im Saale oder auch im Hofraume des Hauses stehen geblieben sein, und durch irgend etwas veranlaßt seinem Abschiedwort die folgenden Reden hinzugefügt haben. In dem 17, 1 vergegenwärtigten Augenblick befindet er sich unter freiem Himmel (s. unten z. St.), aber noch nicht jenseits des Kidron (18, 1). Wir können den Ort der Reden in c. 15—17 nicht mit Sicherheit bestimmen. Es muß auch dahingestellt bleiben, ob ein äußerer Gegenstand, etwa ein an einer Wand des Hofraums seine Zweige ausbreitender Weinstock, oder vorangegangene Reden, wie die Mt 26, 29; Mr 14, 25; Lc 22, 18, die Parabel 15, 1 ff. hervorgerufen haben. Derartige Vermutungen sind berechtigt, weil Jesus nach der Ausdrucksform sich nicht mit einem Weinstock oder mit der durch ἡ ἄμπελος zu bezeichnenden Gattung von Gewächsen vergleicht, sondern sich den wahren, seines Namens werten Weinstock nennt, was auf den Gegensatz zu anderem hinweist, was gleichfalls Weinstock ist oder heißt.[3]) Was der Weinstock im Verhältnis zu seinen Ranken oder Reben ist, ist ein Sinnbild dessen, was Jesus im Verhältnis zu seinen Jüngern ist, aber ein unvollkommenes Bild; denn die Wirklichkeit, welche es abbildet, ist ein noch viel innigeres Verhältnis. Ähnlich wie 10, 1 ff. wird auch hier, schon ehe der parabolische Ausdruck förmlich gedeutet oder die Vergleichung vollständig ausgesprochen ist, was in bezug auf den Hauptpunkt erst v. 5 geschieht, zur Anwendung übergegangen. Nur das Eine, was übrigens nicht weiter

[3]) Zu ἀληθινός s. oben S. 67. In 1, 9 drückt es den Gegensatz zum Täufer aus, welcher zwar wohl eine leuchtende Lampe, also ein Licht, aber nicht das Licht war (1, 8; 5, 35). Ähnlich der gute Hirte 10, 11. 14 im Gegensatz zu dem Mietling, der es in gewisser, aber mangelhafter Weise auch ist, und zu dem Dieb, der sich nur den heuchlerischen Schein eines solchen gibt. Solch einen Gegensatz bietet nicht die jüdische Anschauung vom Messias als Weinstock, cf GK I, 911 u. die dort angeführte Literatur zu Didache 9, 1. Trotzdem könnte sie Jesu einen Anknüpfungspunkt geboten haben. — Bei den alten Syrern hat sich, wie Burkitt gezeigt hat (Texts and Studies VII, 2, 53 f.; Ev. dameph. II, 143 ff. 151. 198), nach dem Vorgang von Sd, ein sonderbarer Text von 15, 1. 5 verbreitet: „Ich bin der Weinberg (כרמא) und mein Vater der Winzer (פלחא) und wir die (darin gepflanzten) Weinstöcke". Cf Aphraat p. 288; Ephr. hymn. ed. Lamy II, 359; Cyrillona in Ztschr. d. morg. Ges. Bd 27 S. 566. Stellen wie Ps 80, 9. 15; Jer 2, 21 verglichen mit Jes 5, 1 ff.; Mt 21, 33 ff. mochten dazu verleiten, vielleicht auch eine gewisse Unsicherheit des Sprachgebrauchs in bezug auf die einschlagenden Wörter, hier also כרמא, גפתא (womit Ss hier sowohl ἄμπελος als κλῆμα übersetzt, S[1] nur ersteres, dagegen שׁבשׁתא für κλῆμα) und גופנא (Aphraat und Cyrillona = Weinstock, heißt aber auch Zweig). Cf *vinea* Weinberg u. Weinstock = *vitis*, so z. B. von Hieron. im Psalter nach dem Hebr. (Ps 80, 9. 15) aus der älteren Übersetzung beibehalten. Auch das deutsche Rebe ist mehrdeutig: nicht nur Ranke, sondern auch Weinstock, besonders „edle Rebe".

verfolgt wird, tritt gleich v. 1 hinzu: „und mein Vater ist der Gärtner“ [4]), weil das Erste, was von den Reben am Weinstock gesagt werden soll, in dem als Bild dienenden Verhältnis eine Tätigkeit des Winzers ist. Dieser beseitigt jede Rebe, welche keine Frucht bringt, deren Unfruchtbarkeit sich herausgestellt hat, und reinigt dagegen jede Frucht tragende Rebe d. h. beseitigt ihre geilen Nebentriebe, von denen keine Frucht zu erhoffen ist, und was sonst ihre kräftige Entwicklung hemmen könnte. So wird Gott mit den Jüngern verfahren. Je nachdem sie ein Verhalten zeigen,[5]) welches ihren lebendigen Zusammenhang mit Jesus bezeugt und Verwirklichung des Zweckes ist, zu welchem Gott Jesum in die Welt gesetzt und ihn befähigt hat, Menschen zu seinen Jüngern zu machen, wird er durch ihre andauernde Pflege, durch einschneidende Beseitigung alles dessen, was ihnen als ein Hindernis solcher Lebensäußerungen anhaftet, auf eine Steigerung dieser hinarbeiten; im anderen Fall aber ihre zu leerem Schein gewordene Verbindung mit Jesus aufheben.[6]) Der Hinweis auf die andauernde Reinigungsbedürftigkeit auch der treuen Jünger sollte nicht entmutigend wirken und wird gemildert durch die folgende Anerkennung, daß die Jünger in gewissem Sinn und Grade bereits rein sind, also der notwendigen Voraussetzung einer fruchtbringenden Lebensführung nicht völlig entbehren. Sie sind bereits rein wegen des Wortes, das er zu ihnen geredet hat, cf 13, 8—11. Hierunter ist aber nicht ein einzelner Ausspruch, sondern nur wie 14, 23 unter *ὁ λόγος μου* oder 14, 24 *ὁ λόγος ὃν ἀκούετε* die gesamte, jetzt wesentlich abgeschlossene Verkündigung Jesu an die Jünger zu verstehen. Am wenigsten kann dies eine Rückverweisung auf

---

[4]) Für *ἀμπελουργός* (im NT nur Lc 13, 7) der weitere Begriff *γεωργός* auch Mt 21, 33 ff., dasselbe im engeren Sinn „Ackerbauer“ Jk 5, 7, auch wohl 2 Tm 2, 6.

[5]) In dem Bild von dem gute oder schlechte oder gar keine Früchte tragenden Baum (Mt 3, 10; 7, 15—19; 12, 33; 21, 19; Lc 13, 6—9 cf Jk 3, 11 f.; Phl 1, 11) bedeutet *καρπός, καρποί* stets ein aus der inneren Natur der Personen hervorgehendes Verhalten. Das Bild von *καρπὸν φέρειν, καρποφορεῖν* darf nicht verwechselt oder vermischt werden mit dem andern von dem Ertrag, den einer durch seine Arbeit erzielt (Rm 1, 13; 6, 21 f.; Phl 1, 22; 2 Tm 2, 6 cf Jo 4, 35—38; 6, 27; Gl 6, 7 f.). Es ist also hier weder an den eigenen Gewinn und Lohn zu denken, welcher dem treuen Arbeiter verheißen ist, noch auch an die Menschen, welche durch den Dienst der Jünger mit Jesus in Gemeinschaft gebracht werden, als ob jene nicht ebensogut wie die bisherigen Jünger Reben am Weinstock, oder diese nicht auch eine Arbeitsfrucht, nämlich Jesu selber, wären.

[6]) Die Paronomasie *αἴρει — καθαίρει* ist vielleicht unbeabsichtigt; ein Wechsel des Tempus (so nur D *αἴρει — καθαριεῖ*) aber doch unwahrscheinlich. Ältere Versionen (Ss, die Lat incl. Vulg) setzten zweimal Fut., insofern mit Recht, als der ganze Redeabschnitt auf die Zeit nach dem Fortgang Jesu sich bezieht und somit das in v. 2 präsentisch als Regel beschriebene Verfahren Gottes erst in Zukunft Platz greifen wird.

das am gleichen Abend gesprochene Wort 13, 10^{b} sein; denn abgesehen davon, daß dies statt λελάληκα ein εἶπον erfordern würde (cf 11, 40; 13, 33; 15, 20; 18, 32), ist jener Ausspruch ja nicht ein die Jünger vom Schmutz oder der Schuld der Sünde reinigendes Wort, so daß man sagen könnte, durch jenes Wort oder gar um jenes Wortes willen seien sie schon jetzt rein; sondern es war das ebenso wie das vorliegende ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε eine Aussage, wodurch Jesus lediglich ihre bereits vorhandene Reinheit anerkennt. Als er dies zum ersten Mal sagte, hatten sie schon ebensogut, wie jetzt, da er es mit näherer Begründung wiederholt, die alle ihre Sünde umfassende Reinigung empfangen, welche dort mit einem Vollbad verglichen wurde. Um des Wortes Jesu willen, natürlich nicht in dem Sinne, als ob es alle Hörer, gleichviel wie sie es aufnehmen, wie mit einem Zauberschlag von der Sünde reinigte, sondern wegen der von den Jüngern im Glauben angeeigneten Verkündigung (6, 68; 17, 6 ff.) sind sie rein. Daß dies nicht eine tatsächliche Fehllosigkeit ist, versteht sich schon darum, weil die hier gemeinte Reinheit auch in Zukunft das reinigende Messer des göttlichen Winzers oder nach 13, 8 ff. das manchmal zu wiederholende Fußbad nicht entbehrlich macht. Es ist also vielmehr die Vergebung der Sünden, der Erlaß der Sündenschuld gemeint. Diese besitzen die Jünger wegen des ihnen von Jesus verkündigten und von ihnen gläubig aufgenommenen Wortes Jesu, welches nicht eines Menschen Lehre, sondern Wort und Lehre seines Vaters ist (7, 16; 14, 10. 24). Gott selbst hat ihnen in dem Wort Jesu seinen Liebeswillen in bezug auf die rettungsbedürftige Welt verkündigt (3, 16). Darum haben die, welche an Jesus und das von ihm verkündigte Wort Gottes gläubig geworden sind, den entscheidenden Schritt getan, welcher sie dem Gericht über die Sünde wie der Gewalt des Todes entnimmt (5, 24; 3, 18); während die, welche es verwerfen, in ihren Sünden sterben (8, 21. 24). In diesem Sinne sind die Jünger wegen des Wortes Jesu rein. Dies Wort hat sie zu seinen Jüngern, aber eben damit auch fähig zu einer ihrer Gemeinschaft mit Jesus entsprechenden Lebensführung gemacht und macht sie der fortgesetzten, reinigenden Pflege des Vaters wert. Grundbedingung aber ist, daß sie ihrerseits die Gemeinschaft mit Jesus festhalten, deren Bild das Verhältnis des Weinstocks zu seinen Reben ist (4—5). Wie der von der Wurzel aufsteigende und in dem sogenannten Tränen des Stockes und der stärkeren Zweige sogar sichtbar werdende Saft des Weinstocks den Reben, solange sie nicht abgerissen oder abgeschnitten werden, zuströmt und ihnen Kraft zum Fruchttragen verleiht, so ist mit dem Festhalten der Jünger an Jesus zunächst auch dies gegeben, daß er mit seiner Kraft in ihnen bleibt. Hinter dem Imper. μείνατε ἐν ἐμοί ergänzt sich das elliptische κἀγὼ ἐν ὑμῖν (4) zu dem Futurum einer durch

die Erfüllung der Forderung bedingten Verheißung, wohingegen das *κἀγὼ ἐν αὐτῷ* hinter *ὁ μένων ἐν ἐμοί* (5) die Erfüllung der Verheißung wie der Forderung zur Voraussetzung der weiteren Verheißung macht, daß dann reiche Frucht nicht ausbleiben werde. Daß die Jünger ohne ihr Bleiben in Jesus und ohne das Bleiben Jesu in ihnen es nicht dazu bringen werden, Frucht zu bringen, ist schon v. 4 durch die Vergleichung mit Weinstock und Reben gesagt. Nur ein stärkerer Ausdruck desselben Gedankens ist das der Form nach allgemeinere *χωρὶς ἐμοῦ οὐ δύνασθε ποιεῖν οὐδέν*, womit die positive Verheißung reichen Fruchttragens unter der Voraussetzung gegenseitigen Ineinanderbleibens der Jünger und Jesu begründet wird (5). Denn für die Jünger besteht die Möglichkeit, welche Jesus, wo er von sich im Verhältnis zum Vater das gleiche sagte (5, 19. 30), nicht zu berücksichtigen brauchte; sie können sich, wie die Ermahnung v. 4 und die Drohung v. 6 zeigt, von Jesus losreißen und selbstwillig handeln. Aber was sie so tun würden, bildet doch einen ausschließenden Gegensatz zum Fruchttragen, ist nichtig und wirkungslos oder, stark ausgedrückt, nichts. Sie glichen dann der Rebe, die gar keine Frucht trägt. Nachdem schon v. 2ª kurz gesagt war, was dem Jünger, von dem dies gelten würde, von Seiten Gottes droht, wird dasselbe v. 6 in förmlicher Vergleichung (*ὡς τὸ κλῆμα*) und zugleich in ausgeführter Bildrede anschaulich geschildert, um durch diesen drohenden Hinweis die Pflicht des Bleibens an und in Jesus einzuschärfen. Der sogen. gnomische Aor., in welchem die Schilderung beginnt,[7]) drückt stärker als ein Präsens oder ein gleichfalls mögliches Fut. aus, daß in dem angenommenen Einzelfall mit der Losreißung von Jesus als dem Weinstock sofort auch das Schicksal des der Rebe vergleichbaren Jüngers entschieden ist. Mit dem inneren Band, das ihn an Jesus band, reißt auch das äußere. Er verliert auch das, was an Resten der von Jesus ihm zugeflossenen Lebenskraft ihm noch geblieben sein mag, und er wird dem Gericht überantwortet. Dagegen wird das Bleiben der Jünger an und in Jesus, welches

---

[7]) Cf Jk 1, 11 innerhalb des Gleichnisses zwischen den Fut. *παρελεύσεται* und *μαρανθήσεται*. Cf Blaß § 57, 9; Kühner-Gerth I, 158f. 161f. — Statt *ἐβλήθη* hat Ol *ἐκβληθήσεται*, Vulg *mittetur*, a q *proicitur*. Ss frei und unordentlich: „ward hinausgeworfen wie der Schößling, der verdorrt, und ward hinausgeworfen und sie sammeln und werfen ihn in das Feuer, daß er verbrenne". — Trotz der Vergleichung (*ὡς τὸ κλῆμα*) greift der bildliche Ausdruck in die Darstellung des Verglichenen über, daher auch *αὐτό* statt *αὐτόν* (cf umgekehrt 1, 10 oben S. 69), wofür *αὐτά* eine zwar gut bezeugte (A B . ., auch Ol), aber doch überflüssige Emendation ist. Die Mehrheit, welche *συνάγειν* voraussetzt, braucht nicht ausgedrückt zu werden (Mt 25, 35. 38. 43). Andrerseits scheint *ἐβλήθη ἔξω*, sachlich entsprechend dem *αἴρει* innerhalb des Bildes (2), außerhalb der bildlichen Rede zu stehen; etwa aus dem Kreise der Jünger cf 13, 30 *ἐξῆλθεν* von Judas; 1 Jo 2, 19; auch Ap 22, 15; 1 Kr 5, 2. 13.

unter anderem auch dadurch vermittelt ist, daß seine Worte in ihnen haften bleiben (cf 5, 38), ihnen die Verwirklichung aller ihrer Gebete eintragen,[8]) was hier nach dem Zusammenhang als ein Mittel zu fruchtbarer Lebensführung gedacht ist, ähnlich wie 14, 13f. als ein Mittel zu großartigem Berufswirken. Wie aber in der Erhörung der Gebete der Jünger eine Verherrlichung des Vaters liegt,[9]) so auch in ihrer damit gegebenen fruchtreichen Lebensführung, wodurch sie zugleich als seine Jünger sich erzeigen (8).[10]) Von da aus ergibt sich auch ein natürlicher Übergang zu v. 9—16. Als Kennzeichen der Jüngerschaft Jesu war 13, 35 die gegenseitige Liebe der Genossen genannt, und zwar auch dort mit betontem *ἐμοὶ μαθηταί*, also im Gegensatz zu anderen sonst vergleichbaren Genossenschaften, z. B. zu den Jüngern Moses (9, 28), die in Ehrgeiz und Parteihader die Liebe verleugnen (5, 41—45; Mt 9, 13; 12, 7; 23, 23). So auch hier v. 15. 17. Diesmal aber wird das Gebot der Bruderliebe auf seine Wurzel zurückgeführt und dadurch gründlicher wie 13, 34 erklärt, mit welchem Recht Jesus es als ein neues hinstellen konnte. Die Wurzel ist die ewige Liebe Gottes zu Jesus (3, 35; 5, 20; 10, 17; 17, 24. 26), deren nächste Frucht die bisher bewiesene Liebe Jesu zu den Jüngern war und noch ist. In dieser seiner Liebe, also nicht in ihrer eigenen Liebe zu Gott oder Jesus (cf 1 Jo 4, 10), sollen sie bleiben (9). Sie sollen an ihrem Teil bestrebt sein, ein Gegenstand der Liebe Jesu zu bleiben; sollen sich fragen, durch welches innere und äußere Verhalten sie die Fortdauer dieser bereits reichlich erfahrenen Liebe ermöglichen oder aber verscherzen und sollen

---

[8]) Liest man *αἰτήσασθε* (ABD . . ., be etc., teilweise in — *σασθαι* verschrieben), so haben wir wieder einen Imper., welcher zu folgendem *καί* mit Fut. den Vordersatz bildet cf 1, 39; 2, 19. Das gleichfalls stark bezeugte *αἰτήσεσθε* (ℵEG . . .) würde verheißen, daß die Jünger den Mut zu allen möglichen Bitten haben werden.

[9]) Cf 14, 13, auch 13, 31f. Der Aor. ist hier nicht der gnomische wie v. 6, sondern, wie ein Fut. exact. vom Standpunkt der Erfüllung des Zwecks (*ἵνα κτλ.*) gebraucht: „Damit, daß ihr etc., wurde mein Vater verherrlicht". Cf Gl 5, 4. Auch das *ἦρεν* von ℵ*B Jo 10, 18 würde, wenn echt, hieher gehören.

[10]) *γένησθε* (BDLMXΔ [Ol *γίνεσθε*], einige Min, alle Lat [Conj. praes.], zweideutig SsS^1S^3) besser als *γενήσεσθε* (ℵAE etc.); denn letzteres würde den Satz selbständig neben *ἐδοξάσθη* stellen, womit er formell und materiell ganz ungleichartig wäre. Auch müßte der sich ergebende Gedanke, daß die Jünger, welche dies längst sind, es dann in voller Wahrheit sein werden, so oder ähnlich wie 8, 31 ausgedrückt sein. Dagegen heißt, das mit *κ. π. φέρητε* verbundene, gleichfalls von *ἵνα* abhängige *γένησθε ἐμοὶ μαθηταί* nach bekanntem Gebrauch von *γίνεσθαι* (Jo 20, 27; Mt 5, 45; 10, 16 Bd I, 252 A 34): „daß ihr euch als meine Jünger erzeiget, in eurem Verhalten darstellet". Dabei ist *ἐμοί*, woneben *μοί* (L) und *μοῦ* (D*) nur schwach bezeugt sind, nicht Dativ, sondern Nom. plur. von *ἐμός* = דִּילִי, cf 13, 35, ein Lieblingswort des Jo, der es 41mal hat (außer im Ev auch 3 Jo 4; Ap 2, 20), alle andern Autoren des NT zusammen nur 32—35mal.

darnach ihr Leben gestalten. Die Frage, wodurch dies geschehen kann, beantwortet v. 10. Wie Jesus dadurch, daß er seines Vaters Gebote bewahrt und befolgt hat, in der Liebe Gottes geblieben ist und noch immer in ihr lebt,[11]) so werden sie in der Liebe, welche Jesus ihnen zugewendet hat, bleiben, wenn sie seine Gebote bewahren und befolgen (10 cf 14, 15. 21). Wenn das Wort *ἐντολαί* die Vorstellung einer auferlegten Pflicht hervorruft, deren Leistung Mühe und Selbstverleugnung fordert, so weiß es Jesus aus seiner Erfahrung anders und besser. Ihm selbst ist es keine Last, sondern eine Lust, und ein erquickender Genuß, die Gebote seines Vaters zu erfüllen (4, 34), und die Liebe Gottes, deren Empfindung unmittelbar damit verbunden ist (5, 20; 8, 29; 10, 17), ist ihm höchste Freude. Diese seine Freude den Jüngern mitzuteilen und, was von Freude an Gott und an der Liebe Gottes in ihnen vorhanden ist, zur Vollendung zu führen, ist der Zweck der bis dahin gesprochenen Worte (11). Wie es ihm eine vollkommene Freude ist, von Gott geliebt zu sein, so soll es ihnen eine gleiche Freude sein, von Jesus geliebt zu sein, und in dem Bereich seiner Liebe zu bleiben, also auch seine Gebote zu bewahren und zu erfüllen, wodurch das Bleiben in der Liebe Jesu bedingt, aber auch verbürgt ist. Wenn der v. 10, wie auch 14, 15. 21 gebrauchte Plural *ἐντολαί* die Vorstellung einer Menge einzelner Forderungen und Leistungen geben konnte, mußte es beruhigend und ermutigend wirken, daß Jesus nunmehr (12) die vielen Gebote in ein einziges zusammenfaßt. Mochten die „Jünger des Moses" die durch diesen gegebenen Gebote Gottes zählen und dabei viele hunderte unterscheiden, Jesus spricht: „Das ist m e i n G e b o t, daß ihr euch gegenseitig liebt, gemäß dem, wie ich euch liebte". Die erfahrene Liebe Jesu ist, wie schon 13, 34 gesagt war, Quelle und Richtschnur der gegenseitigen Liebe seiner Jünger, und für das gesellschaftliche Leben der Jüngerschaft in der Welt bedarf es keines anderen Gebotes. Scheint damit wenig gefordert zu sein, so zeigt doch der Blick auf die als Richtmaß genannte Liebe Jesu zu den Jüngern, deren größte Betätigung noch aussteht, daß damit das Größte, ja alles geboten ist. „Größere Liebe hat niemand als diese, daß er sein Leben für seine Freunde hingibt" (13).[12]) Ohne Beeinträchtigung der Wahrheit, daß seine Sendung in die Welt die Rettung der Welt zum Zweck habe (3, 16f.; 6, 33), und daß die Hingabe seines Lebens nicht nur denen, die jetzt schon seine

[11]) Dies sagt das Praes. *μένω* (die Schreibung *μενῶ* in einigen Unc und vielen Min taugt nichts) hinter *τετήρηκα*.

[12]) Da *ταύτης* (13) wie *αὕτη* (12) auf das folgende *ἵνα* hinweist, vermißt man vor *ἵνα* kein komparatives *ἤ*. Auch ein *τίς* hinter *ἵνα* (ABL .. und die meisten, auch Ss S¹ S³, Vulg, om. ℵ* D*, die alten Lat) ist völlig entbehrlich. — Zu *τιθέναι ψυχήν* 10, (11.) 15. 17. 18; 13, 37f. oben S. 451 A 16; 453 A 22; zur Sache 1 Jo 3, 16.

Schafe sind, sondern auch den ihm noch fernstehenden Heiden, seiner ganzen zukünftigen Gemeinde zu gute kommen werde (10, 11—18), konnte Jesus, da es sich um Schilderung seiner Liebe zu den Jüngern handelte, in Form dieses allgemein giltigen Satzes sein bevorstehendes Sterben als eine Tat der Aufopferung für seine Liebhaber darstellen.[13]) Sie sind dies allerdings nur unter der Bedingung der Erfüllung seiner Gebote (14). Aber er kann sie auch jetzt schon so nennen; denn wenn er mehr als einmal von ihrer Liebe zu ihm nur hypothetisch geredet hatte (14, 15. 21. 23f.), wollte er damit nicht bestreiten, daß sie Liebe zu ihm haben (cf 21, 16f.), und Judas hatte darum nicht bezweifelt, daß Jesus unter seinen Liebhabern ihn und seine Genossen verstehe (14, 22). Auch jetzt schon ist *φίλοι* und nicht *δοῦλοι*[14]) der angemessenere Ausdruck für ihr persönliches Verhältnis zu ihm. Das hat Jesus auch bisher schon anerkannt; nicht wie Knechte, welche ihrem Herrn blinden Gehorsam schuldig sind und von ihm nicht über sein Tun und Lassen und die dahinter liegenden Absichten aufgeklärt zu werden pflegen, sondern wie vertraute Freunde hat er sie behandelt, indem er ihnen alles, was er von seinem Vater gehört, also den ganzen Ratschluß Gottes, dessen Verwirklichung seine Lebensarbeit ist, kundgegeben hat (15). Wenn Jesus so seinen Glauben an die Liebe der Jünger zu ihm von anfang an durch die Art seines Verkehrs mit ihnen und ebenjetzt durch die Benennung als *φίλοι* bezeugt hat, sollen sie doch nicht meinen, daß sie durch ihre liebevolle Annäherung an ihn das innige Verhältnis, das sie mit ihm verbindet, gestiftet haben. Nicht sie haben ihn sich zum Herrn und Meister erwählt, sondern er hat sie erwählt und hat sie dazu bestimmt und in die Lage versetzt, daß sie sich nunmehr selbständig fortbewegen[15]) und bleibende Frucht schaffen. Das im Namen Jesu an den Vater gerichtete Gebet, welches 14, 13f. als Mittel zu großen Taten, 15, 7 als Mittel zu fruchtbarer Lebensführung gerühmt war, wird hier nochmals als ein Mittel zur Erfüllung aller frommen Wünsche empfohlen, die Erfüllung aber dieser Verheißung davon abhängig gemacht, daß die Jünger ein Leben fruchtbarer Tätigkeit führen. Sie sollen also nicht nur beten, um ein frucht-

---

[13]) *Φίλος* c. gen. hat ebenso wie *ἐχθρός* c. gen. überall aktive Bedeutung. Cf z. B. Jk 2, 23 (Einl 1[3], 85 A 8); 4, 4; Jo 19, 12; 3 Jo 15; auch die Komposita *φιλάνθρωπος, φιλάργυρος, φιλόθεος* (2 Tm 3, 4) und die Unterscheidung von *θεόφιλος*, Gott liebend, und *θεοφιλής*, von Gott geliebt.

[14]) Cf 13, 13—16 und den Gegensatz von *δοῦλος* und *υἱός* 8, 35. Die Jünger sollten stufenweise erkennen und verstehen, was Jesus tut 13, 7.

[15]) Das zu dem hier wieder auftauchenden Gleichnis von der fruchtbaren Rebe wenig passende *ὑπάγητε* wird um so weniger bloßer Pleonasmus sein. Bei Jo sehr gewöhnlich fortgehen im Gegensatz zum Kommen (הָלַךְ und בּוֹא), enthält es hier eine indirekte Anweisung, gleichsam auf eigenen Füßen seinen Weg zu gehen cf Mt 9, 6. 13; 19, 21; Lc 10, 37.

bringendes Leben führen zu können, sondern auch ein solches Leben führen, um mit der Gewißheit der Erhörung alle ihre Bitten vor den Vater bringen zu können. Die Summe aber aller Gebote Jesu und der Zweck der Worte von v. 9 an ist die gegenseitige Liebe der Jünger (17).

4. Die Jünger ohne Jesus in der Welt 15, 18—16, 33. Während Jesus und die Jünger auch nach seinem Hingang in einer innigen Lebensgemeinschaft mit einander stehen, deren Seele die Liebe ist, werden die Jünger vom Haß der Welt betroffen werden. Wenn dies eintrifft, sollen sie vor allem wissen und bedenken, daß Jesus vor ihnen [1]) diesen Haß zu erfahren bekommen hat (18). Was ihnen den Haß der Welt zuziehen wird, ist aber nicht nur der äußere Zusammenhang, welcher sie als Schüler mit ihrem Meister verbindet, sondern auch ihre geistige Art. Wenn sie aus der Welt herstammten, würde die Welt sie als ihre Angehörigen (*ἴδιοι*) ansehen und als einen Teil des zu ihr, der Welt gehörigen Kreises (*τὸ ἴδιον*) lieben. Aber auch von ihnen gilt im Unterschied von den Weltkindern, was Jesus von sich im Gegensatz zu den ungläubigen Juden bezeugt hatte, daß sie nicht von unten, aus dieser Welt, sondern von oben stammen (8, 23); freilich nicht, wie Jesus von Geburt und auf Grund seiner Sendung von Gott in die Welt, sind sie solche überweltliche Menschen, sondern sie sind dies erst geworden durch die Tat Jesu, der sie aus der Welt, der auch sie vorher angehörten, erwählt und ausgesondert hat. [2]) Darum trifft sie unvermeidlich der Haß der Welt (19). Zu einer reicheren Ausführung des Gedankens von v. 18 leitet die Erinnerung an das Wort von 13, 16 über (20). Auch auf die Leiden, welche die Welt ihnen bereiten wird, findet es seine Anwendung, daß der Knecht vor dem Herrn nichts voraushat. [3]) Wenn und so gewiß man (die Leute) den Herrn verfolgte, wird man sie, seine Knechte, verfolgen; und sowenig man sein Wort beachtet hat, wird man das ihre beachten. [4]) Diese Paralle-

---

[1]) *ὑμῶν* hinter *πρῶτον* (om. ℵ* D, a b c d e ff², Cypr. 2 mal ohne Variante ed. Vindob. 142, 20; 334, 16; weit überwiegend bezeugt 662, 9) wäre gut joh. cf 1, 15. 30; auch nicht so befremdlich, daß nachträgliche Beseitigung hieraus zu erklären wäre cf S. 87 A 100, also eine alte (auch Ss), aber entbehrliche Zutat.

[2]) Cf die Erörterung über die ethische Gotteskindschaft 8, 41—47, oben S. 415—422; auch 3, 21; 6, 39; 10, 3 (*τὰ ἴδια πρόβατα*); 10, 14. 16. 26 f.; 17, 6; 18, 37. Es besteht jedoch der Unterschied, daß dort überall eine wohl von Gott 6, 44, aber nicht von Jesus bewirkte, sondern von ihm vorgefundene ethische Verfassung in mannigfaltiger Weise beschrieben ist, hier dagegen und 17, 14. 16, wo die gleiche Verneinung vorliegt, eine erst durch das *ἐκλέγεσθαι* Jesu (cf 6, 70; 13, 18; 15, 16. 19) hergestellte Geistesart, also gleichsam eine ihnen von Jesus geschenkte „andere Natur“, cf 2 Pt 1, 4.

[3]) In ähnlichem Zusammenhang Mt 10, 24 ff., nicht so Lc 6, 40.

[4]) Statt *τηρεῖν* (s. oben S. 554 A 27) möchte man *λαμβάνειν* (12, 48),

lisirung seines und ihres Geschicks will Jesus aber nicht so verstanden haben, als ob sich an den Jüngern nur wiederholte, was er erfahren hat. Nein, um seines Namens willen, d. h. weil sie sich zu ihm bekennen, wird man ihnen das alles[5]) antun; und dies hat seinen Grund in der Unkenntnis Gottes, des Auftraggebers Jesu (21). Durch die letzten Worte (cf 7, 28f.; 8. 19. 54f.) ist die feindliche Haltung der Welt gegen Jesus und die Jünger als Gottlosigkeit gekennzeichnet, ein Gedanke, welcher v. 22—25 ausgeführt wird. „Wenn ich nicht gekommen wäre und zu ihnen geredet hätte, hätten sie keine Sünde gehabt.“ [6]) Damit ist nicht nur gesagt, daß sie dann nicht durch ihre Verwerfung des Worts Jesu und Verfolgung seiner Person eine Sündenschuld auf sich geladen hätten, was sehr selbstverständlich wäre, sondern daß sie dann ihrer Sünde überhaupt entledigt worden wären. Denn durch die gläubige Annahme des Wortes Jesu wären sie wie die Jünger rein von Sünde geworden (15, 3 oben S. 569). „Nun aber haben sie keinen entschuldigenden Vorwand in bezug auf ihre Sünde“; sie werden also nach 8. 24 wegen ihres Unglaubens an das Zeugnis Jesu in ihren Sünden sterben. Während ohne die Ankunft und Selbstbezeugung Jesu die Sünde, mit welcher die jetzt ungläubigen Juden, wie auch die gläubigen Jünger, von Haus aus und von den Vätern her behaftet sind, an der mangelhaften Erkenntnis, an der herkömmlichen Verdunkelung des göttlichen Willens und an der Schwachheit der menschlichen Natur Entschuldigungen gehabt hätte, sind alle diese durch das deutliche Zeugnis Jesu vernichtet. Statt einer Reinigung von der Sünde hat sie ihnen eine Steigerung derselben gebracht (cf 9, 39; 16, 9); denn[7]) der Haß gegen Jesus, zu dem sein Zeugnis sie gereizt hat (7, 7; 8, 40), ist nicht mehr bloß ein Mangel an Frömmigkeit und Sittlichkeit, sondern ist Haß gegen den Vater Jesu (23). Gesteigert aber ist die Schuld dadurch, daß zu dem Wortzeugnis Jesu die Taten hinzukamen, Taten wie sie kein anderer getan hat; unerhörte Taten, die sie gesehen haben und nicht leugnen können. Da es lauter Guttaten waren (10, 32), erscheint es unbegreiflich, daß sie trotz-

---

δέχεσθαι u. dgl. erwarten. Durch jenes scheint angedeutet, daß das Wort Jesu und der Jünger zwar nicht ohne Eindruck bleibt, aber nicht festgehalten wird, cf 12, 47 s. oben S. 521. Von dorther haben Ss, Aphraat 484 (dieser mit Umkehrung der beiden mit *εἰ* beginnenden Sätze) „wenn sie mein Wort gehört und bewahrt haben“.

[5]) Da bis dahin noch keine verschiedenen Formen der Verfolgung genannt sind, befremdet *πάντα*, wurde auch gelegentlich getilgt (DX, einige Min, nicht Ss), wird aber auf alles das zu beziehen sein, was die Leute gegen die Person und das Wort Jesu verübt haben.

[6]) Die v. 22. 24 stark bezeugte unklass. Form *εἴχοσαν* (Blaß § 21, 3; Kühner-Blaß II, 55), wofür D* *εἴχαν*, wurde vielfach in *εἶχον* korrigirt.

[7]) Sachlich richtig schiebt Ss hier ein *ὅτι* ein. Derselbe om. v. 25 das schwierige *ἀλλά*, nicht so S[1]S[3]Sh.

dem einen Haß gegen Jesus gehabt haben, welcher zugleich ein Haß gegen Gott ist (24). Aber es sollte das Schriftwort sich erfüllen: „sie haßten mich grundlos“ (25). Hier liegt offenbar ein aus dem Vorigen zu ergänzender Absichtssatz vor, was zu 13, 18; 14, 31 zu bestreiten war; denn, da das textkritisch sichere *ὅτι* recitative Einleitung des Citats ist, kann nicht das Citat den Nachsatz bilden. Was zu ergänzen sei, hängt aber zum Teil davon ab, wozu das starke „aber“ (*ἀλλά* s. A 7) einen Gegensatz einleitet. Offenbar nicht zu dem Haß der Welt gegen Jesus und Gott, welcher vielmehr die Erfüllung der Weissagung ist, so daß nicht *ἀλλ' ἵνα πλ.*, sondern nur etwa *ἵνα* ohne *ἀλλά*, oder *καὶ ἐπληρώθη κτλ.* u. dgl. am Platz wäre. Wir müssen also auf *ἑωράκασιν* zurückgreifen. Wenn es zweckwidrig scheinen könnte, daß Jesus den Juden, welche ihn dann doch verwarfen, so unzweideutige Beweise seiner göttlichen Sendung gegeben, so große, in Israel unerhörte Taten (Mt 9, 33) sie hat sehen lassen, so wird dem gegenüber als Zweck dieser unwidersprechlichen Bezeugung angegeben, daß jene Klage unschuldig leidender Gerechter, welche an mehr als einer Stelle in dem Gesetz d. h. der maßgebenden hl. Schrift der Feinde Jesu zu lesen ist, an Jesus sich erfülle.[8]) So unwidersprechlich sollte Jesus unter seinem Volk sich bezeugen, damit, wie geweissagt war, jeder unparteiisch Urteilende sagen müsse: einen irgend ausreichenden Grund zum Haß gegen Jesus hat er seinen Volksgenossen nicht gegeben. Es ist die zum Haß gegen Gott gesteigerte Sünde des Volks, die dem Schuldlosen Haß und Verfolgung bis in den Tod zugezogen hat.

Nachdem schon v. 20^{b} kurz angedeutet war, daß die Jünger vor allem aus Anlaß der Fortsetzung der Lehrtätigkeit Jesu vom Haß der Welt werden betroffen werden, wird diesem Gegenstand 15, 26—16, 15 eine eingehende Betrachtung gewidmet. Voraussetzung der Lehrtätigkeit der Jünger ist das Kommen des Parakleten. Wieder wie bei der ersten Einführung 14, 17 tritt neben die eigennamenartige Benennung *ὁ παράκλητος* appositionsweise die Bezeichnung als Geist der Wahrheit. Auch das ist nichts neues, wenn hier von ihm gesagt wird, daß Jesus ihn vom Vater her den Jüngern senden werde, und daß er vom Vater her komme. Denn wenn der Vater auf die Bitte des zu ihm erhöhten Jesus den Jüngern ihn schenken (14, 16) oder im Namen Jesu ihn senden wird (14, 26), so ist ja Jesus an seiner Sendung ebenso aktiv be-

---

[8]) Ps 35, 19 u. 69, 5 findet sich die Klage über שֹׂנְאַי חִנָּם LXX *οἱ μισοῦντές με δωρεάν* (neben אֹיְבַי שֶׁקֶר „trügerische Feinde“). Aus dieser Charakteristik macht Jo einen Satz. Zu *δωρεάν* cf Bd IX², 135 A 72. Zu *ὁ νόμος* = hl. Schrift cf 10, 34; 12, 34; zu *τ. ν. αὐτῶν* cf 8, 17; 10, 34. Zur Beurteilung des Unglaubens Israels als Gegenstand der Weissagung cf 12, 37 ff. oben S. 515 ff., auch Mt 11, 25 f.; 13, 13 ff. Bd I², 435 ff. 473 ff.

teiligt, wie an der Erhörung der in seinem Namen an den Vater gerichteten Bitten (14, 13 f.); und daß der Geist vom Vater ausgehend in die Welt kommt, ist schon damit gesagt, daß Jesus seinen Beruf als Spender eines neuen Geistes (1, 33; 4, 10—14; 7, 37—39) nicht schon während seines Erdenlebens, sondern erst nach seiner Erhöhung zu Gott im Himmel ausüben kann und wird. Das *παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* ist nichts anderes als eine Angabe der örtlichen Herkunft, wie in den ähnlichen Aussagen Jesu über seine himmlische Herkunft,[9]) und bezeichnet, da in demselben Satz vom Kommen und der Sendung des Parakleten zu den Jüngern gesagt ist (cf 14, 26; 16, 7), ebenso wie jene Selbstaussagen Jesu ein einmaliges Ereignis, nämlich das Kommen des vorher noch nicht auf Erden vorhanden und wirksam gewesenen Geistes (7, 39) zu den Jüngern auf Erden; und zwar bezeichnet es diese Bewegung nach ihrem Ausgangspunkt und somit in ihrem Anfang. Es liegt auf der Hand, wie unstatthaft es war, in diesem Satz eine Belehrung über das ewig gleiche Verhältnis des hl. Geistes zum Vater zu suchen, und vollends die Frage, ob der Geist nur vom Vater oder auch vom Sohne ausgehe, zu einem Zankapfel christlicher Konfessionen werden zu lassen. Eine Lehraussage über das Wesen des hl. Geistes und sein Verhältnis zum Sohn und zum Vater liegt hier überhaupt nicht vor, sondern es wird von dem Geist, der, wie schon früher gesagt war, nach der Erhöhung Jesu zu Gott auf seine Bitte und Veranlassung von dem Vater im Himmel her, also auch von dem in des Vaters Haus eingekehrten Sohn her den Jüngern als ein Jesum vertretender und ersetzender Zusprecher gesendet und geschenkt werden soll, nur das Eine neu gesagt — und nur dies paßt in den Zusammenhang —, daß er von Jesus zeugen wird. Darunter ist nicht die auf die Jünger bezogene Lehrtätigkeit des Parakleten zu verstehen, welche in diesen Reden nie so bezeichnet wird, sondern eine an die außerhalb der Jüngerschaft stehenden Menschen gerichtete Bezeugung. Nur so kann auch daneben der Satz treten: „Auch ihr aber sollt zeugen,[10]) weil ihr von Anfang an mit mir seid", oder, wie wir sagen würden, „gewesen seid". Das Zeugnis des Geistes an die Welt kann freilich kein unmittelbar an diese gerichtetes sein, da er eine im

---

[9]) *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἥκω* 8, 42; *ἐκ τοῦ πατρός* 16, 28; *ἀπὸ θεοῦ* 13, 3; 16, 30; *ἄνωθεν ἐρχόμενος* 3, 31; *ἐκ τῶν ἄνω ὤν* 8, 23; *ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς* 3, 13; 6, 32 ff.; cf 1 Pt 1, 12 (AG 2, 2. 33) vom hl. Geist *ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ*. — Das Praes. *ἐκπορεύεται* hindert natürlich nicht die Deutung auf die bevorstehende Sendung des Geistes, cf 14, 17. 19. *θεωρεῖ, μένει*, 1, 29 *ὁ αἴρων* von zukünftigem; 15, 27 *ἐστέ*, 3, 31 *ὁ ἐρχόμενος* von vergangenem.

[10]) Indikat. Fassung von *μαρτυρεῖτε* wäre, da das Zeugen der Jünger von Jesus ebenso wie dasjenige des Parakleten der Zukunft angehört, dicht hinter *μαρτυρήσει* (26) ebenso unnatürlich wie ein Imper. passend ist.

Inneren der Menschen wirkende Kraft ist, die Welt aber ihn nicht empfangen kann (14, 17). Es ist also ein durch die Träger des Geistes, die Jünger, vermitteltes Zeugnis (cf Mt 10, 20). Darüber aber sollen die Jünger nicht vergessen, daß auch sie als Personen die Aufgabe haben, von Jesus zu zeugen. Dazu befähigt und verpflichtet sie die vom Beginn des Lehrens und Wirkens Jesu her bestehende Lebensgemeinschaft mit ihm (cf AG 1, 21). Im Begriff *μαρτυρεῖν* liegt, daß der Zeugende gesehen und gehört habe, was er aussagt. Wer aber so Großes, aller Welt Unentbehrliches wie die Jünger in der mehrjährigen Gemeinschaft mit Jesus mit allen Sinnen wahrgenommen hat, der ist auch zum Zeugnis verpflichtet (1 Jo 1, 1—3; cf Jo 1, 14; 19, 35; 21, 24). Er darf sich durch die Feindschaft der Welt, die er dadurch sich zuzieht, nicht davon abschrecken lassen. Schon was Jesus den Jüngern bis dahin von dieser Feindschaft gesagt hat, soll dazu dienen, daß sie nicht im Glauben irre werden und zu Fall kommen (16, 1), wenn nämlich eine Verfolgung sich gegen sie erhebt. Das Nächste, was ihnen bevorsteht und, wenigstens der Absicht nach, schon jetzt begonnen hat, ist der Ausschluß aus der Synagoge (2^a cf 9, 22; 12, 42). Aber noch Schlimmeres wird folgen. Es kommt eine Zeit, da jeder, der sie tötet,[11] meinen wird, damit eine gottesdienstliche Handlung — denn dies ist *λατρεία* — zu vollziehen (2^b).[12] Da dies ebensosehr von Unkenntnis Gottes und seines Willens als von Verkennung Jesu und seiner Gemeinde zeugt, schließt sich hieran eine Wiederholung und Vervollständigung des schon 15, 21 ausgesprochenen Gedankens (3).[13] Von solchen Leiden der Zukunft hat Jesus den Jüngern nicht von Anfang an gesagt;[14] es war dies weniger Be-

---

[11] Der Aor. *ἀποκτείνας*, welcher eine mit *προσφέρειν* gleichzeitige, ja identische Handlung bezeichnet, ist kaum als korrekt anzusehen und von den Übersetzern mit Recht meist nicht berücksichtigt (Ss S^1 „töten wird", die alten Lat *occiderit, interfecerit*, auch *interficiet* (d), Vulg. *interficit*.

[12] Der mit Unkenntnis Gottes gepaarte Eifer um Gott war die Triebfeder des ersten großen Verfolgers der Gemeinde AG 22, 3f.; Phl 3, 6; 1 Tm 1, 13 cf Rm 10, 2. Er selbst wäre beinah das Opfer eines unter Anrufung Gottes beschlossenen jüdischen Anschlags geworden AG 23, 12ff. Selbst auf den Fanatismus heidnischer Verfolger hat die Gemeinde von Lyon a. 177 Jo 16, 2 angewandt Eus. h. e. V, 1, 15. Die durch die spanische Inquisition veranlaßte Verbrennung von Ketzern nannte man geradezu *Auto da fé* d. h. *actus fidei*.

[13] V. 3 om. Ss. Statt *καί* vor *ταῦτα* haben die ältesten Lat wenig passend *sed*. Teilweise dieselben, aber auch D* Ss S^1 om. *ἀλλά* v. 4. Aber wer sollte es zugesetzt haben? Es erklärt sich doch wohl daraus, daß Jesus sich durch die verschwiegene Frage unterbricht: „Aber warum sage ich euch dies, was eher entmutigen als ermutigen kann"? und mit dieser Frage sofort die aufklärende Antwort verschmilzt.

[14] Hiedurch sind allgemeine Leidensankündigungen früherer Zeit wie Mt 5, 11; 10, 16 oder auch Mt 16, 24 nicht ausgeschlossen, wohl aber wird bestätigt, daß Worte wie Mt 10, 17—31, wie auch die Parallelen Mr 13, 9—13; Lc 21, 12—19 cf Mt 23, 34; 24, 9 zeigen, erst den letzten Tagen des Lebens Jesu angehören.

dürfnis, weil er mit ihnen zusammen war (4^b), also für den Fall, daß doch schon ähnliche Leiden sie betroffen hätten, was nicht der Fall gewesen ist, sie sofort entweder trösten oder auch beschützen konnte. Jetzt aber, da er im Begriff steht, von ihnen fort zu dem, der ihn gesandt hat, hinzuziehen (5^a), mußte er ihnen davon sagen und hat so mit ihnen geredet, damit sie, wenn es nun zu blutiger Verfolgung kommt, seiner Voraussagung sich erinnern (4^a) und dadurch vor dem entnervenden Schrecken bewahrt bleiben, den ein ungeahnter Unglücksfall jedem, der nicht so unerschütterlich im Glauben ist, wie Jesus (11, 9 f.), einzuflößen pflegt (13, 19; 14, 29). Die, wie gezeigt, an v. 4^b gegensätzlich sich anschließenden Worte *νῦν δὲ — πέμψαντά με* (5^a) leiten doch auch über zu der Klage: „und niemand von euch fragt mich: wohin ziehst du? sondern weil ich dies zu euch geredet habe, hat die Betrübnis euer Herz erfüllt“ (5^b. 6). Die Worte des Thomas 14, 5 waren kein teilnehmendes Fragen nach dem Schicksal Jesu, wie es Jesus jetzt vermißt. Anstatt sich der Verherrlichung Jesu zu freuen, die mit seinem Hingang zum Vater verbunden ist (14, 28), denken die Jünger nur an die üble Lage, in welche sie dadurch versetzt zu werden meinen, und zumal nach den schlimmen Aussichten, welche Jesus ihnen 15, 18—16, 4 eröffnet hat, ist in ihrem Herzen kein Raum für eine andere Empfindung als für die Betrübnis über ihre leidensvolle Zukunft. Aber auch wenn sie nur an sich und nicht an Jesus denken mögen, sollten sie anders in die Zukunft blicken. Mit der ausdrücklichen Versicherung, daß er ihnen die Wahrheit sage, obwohl es ihrer Denkweise widerspricht, leitet Jesus sein Urteil über die Zukunft der Jünger ein: „Es ist euch zuträglich, daß ich hingehe; denn wenn ich nicht fortgehe, wird der Paraklet nicht zu euch kommen. Wenn ich aber hingehe, werde ich ihn zu euch senden.“ Von manchem Guten, was der Paraklet ihnen bringen werde, war schon 14, 16 f. 26 die Rede. Jetzt wird gezeigt, welchen Gewinn für die Ausrichtung ihres Zeugenberufs in einer sie hassenden und verfolgenden Welt der Paraklet ihnen bringen wird (8—15). Vorhin haben sie gehört, daß nicht nur sie von Jesus zeugen sollen, sondern auch der Paraklet mit ihnen und durch sie (15, 26 f.). Jetzt wird ihnen gesagt, daß der Paraklet, wenn er erst gekommen ist, der Welt einen Beweis führen wird in bezug auf Sünde und in bezug auf Gerechtigkeit und in bezug auf Gericht (8). Dieselbe Welt, die von 15, 18 an als Feindin und Verfolgerin Jesu und seiner Jüngerschaft dargestellt war, ist doch auch der Bereich, in welchem der Paraklet durch den Mund der Jünger sein Zeugenamt ausüben wird. Ist sie doch ein Gegenstand der Liebe Gottes, der seinen Sohn in die Welt gesandt hat (3, 16); und es kann daher von ihr auch gesagt werden, daß sie durch Jesus gerettet (1, 29; 3, 17; 4, 42; 6, 33. 51; 8, 12; 12, 47;

1 Jo 2, 2) und durch das Wort der Jünger zum Glauben geführt werden soll (17, 20 f.). Der Universalität der Liebesabsicht Gottes und darum auch der Aufgabe der Jüngerschaft und des ihr einwohnenden Geistes, von der in Jesus erschienenen Wahrheit zu zeugen, tut es keinen Eintrag, daß bisher nur wenige und auch in alle Zukunft nicht alle dieses Zeugnis annehmen und sich, wie die Jünger, der Welt entnehmen lassen, daß vielmehr die Mehrheit durch Abweisung dieses Zeugnisses sich in ihrer Abgewandtheit von Gott behauptet und erst recht zur Gott feindlichen Welt wird (cf 1, 10 f.; 3, 19; 7, 7; 12, 31; 14, 17). Andrerseits wird aber auch nicht gesagt, daß der Paraklet durch sein Zeugnis diesen Gegensatz aus der Welt schaffen oder die Welt in allen ihren Teilen in ihr Gegenteil verwandeln werde. Denn *ἐλέγχειν* heißt nicht überzeugen und so überführen, daß der, welchem das Zeugnis gilt, aufhört zu widersprechen, sondern nur: einen stichhaltigen Beweis führen, von dem immer dahingestellt bleibt, wer ihn gelten läßt, ob viele oder wenige (oben S. 421 f. zu 8, 46 cf 3, 20; 7, 7). Einen solchen Beweis wird der durch die Jünger in der Welt zeugende und der Welt sich bezeugende Paraklet allerdings leisten in bezug auf die drei genannten Stücke. Er wird, wie die Artikellosigkeit von *ἁμαρτίας, δικαιοσύνης, κρίσεως* zeigt, der Welt bezeugen und beweisen, daß es Sünde, daß es Gerechtigkeit, und daß es ein Gericht gibt. Dies alles muß, wenn auch nur etliche aus der Welt gerettet werden sollen, der Welt bezeugt und bewiesen werden, weil die Welt, wie sie ist, diese drei Tatsachen nicht anerkennt. Sie tut nicht nur Böses, sondern bestreitet auch, daß es böse, daß es strafwürdige Verfehlung, daß es Empörung gegen Gottes Gesetz, mit einem Wort, daß es Sünde sei (cf 1 Jo 3, 4; 5, 17). Sie verwischt den Gegensatz zwischen gut und böse und erklärt die sittlichen Unterschiede für natürliche. Damit ist auch schon gesagt, daß sie nicht an Gerechtigkeit glaubt. Die Weltmenschen erkennen kein unbeugsames, von Gott gesetztes Recht an, woran alles Tun der Menschen gemessen sein will; und da auch die, welche ein solches anerkennen, meistens zugeben, daß sie dem von ihnen vorausgesetzten göttlichen Recht nie vollkommen entsprechen, sondern Gerechtigkeit stets als ein unerreichtes Ziel vor sich sehen, so folgern die Weltmenschen, daß Gerechtigkeit überhaupt nur ein Phantom sei. Wie sollten sie dann ein göttliches Gericht anerkennen, welches über das ewige Schicksal der Menschen entscheiden wird, je nachdem sie Sünder oder Gerechte sind (cf 5, 29)? Also drei, von der Welt, sofern sie die von Gott abgewandte Welt ist, nicht anerkannte ethische Wahrheiten sind es, die der Paraklet vor der Welt, sofern noch viele ihr jetzt angehörige Menschen bekehrt werden sollen, vor allem bezeugen und beweisen muß. Hieraus noch nicht, sondern erst aus v. 9—11 ist

zu ersehen, wie das zukünftige Zeugnis des Geistes zugleich doch auch eine Bezeugung Jesu sein werde (15, 26). In bezug auf Sünde wird der Geist einen Beweis führen auf grund davon, daß sie, die Weltmenschen, nicht an Jesus glauben; in bezug auf Gerechtigkeit auf grund davon, daß Jesus zum Vater hingeht und den Blicken der Jünger entschwindet; in bezug auf Gericht aber auf grund davon, daß der Herrscher dieser Welt gerichtet ist. Da auch in diesen Sätzen die Begriffe, in bezug auf welche der Geist einen Beweis ihrer Realität führen wird, artikellos dastehen,[15]) können die drei mit ὅτι eingeführten Sätze nicht Expositionen der drei Gegenstände der Beweisführung sein, so daß ὅτι ein „daß nämlich" wäre; was auch dann nicht anginge, wenn die drei Substantiva den Artikel hätten. Denn es ergäben sich die unhaltbaren Behauptungen, daß die Sünde überhaupt im Unglauben an Jesus, die Gerechtigkeit überhaupt in der Erhöhung Jesu und das Gericht überhaupt in dem bereits vollzogenen Gericht über Satan bestehe. Es ist also ὅτι kausal gemeint und zwar in der dem 4. Ev geläufigen freieren Weise, daß es nicht sowohl einem „darum, weil", als einem „in Rücksicht oder unter Hinweis darauf, daß" entspricht.[16]) Dafür, daß es Sünde gibt, kann der Paraklet einen Beweis leisten, weil in dem Unglauben an Jesus die Sündhaftigkeit der Menschen völlig offenbar geworden; denn sie versagen ihm den Glauben und hassen ihn nicht etwa darum, weil etwas Hassenswertes oder Unglaubwürdiges an ihm wäre, sondern im letzten Grunde darum, weil ihre böse Gesinnung und ihr sündhaftes Leben mit der Wahrheit, die Jesus vertritt, unverträglich ist.[17]) Dafür, daß Gerechtigkeit nicht ein leerer Wahn und nur eine stets unwirklich bleibende Idee ist, wird der Geist einen Beweis führen auf grund der jetzt, da Jesus redet, noch bevorstehenden, dann, wenn der Paraklet von ihm zeugen wird, erfolgten Erhöhung Jesu zu Gott und unter Hinweis auf diese. Denn in der Erhöhung des von dieser Welt ausgestoßenen Jesus zu himmlischer Herrlichkeit ist nicht nur das offenbar geworden, daß es einen gerechten Gott im Himmel gibt, welcher dem Bösen in der Welt nicht den Sieg über das Gute läßt, sondern auch das Andere, daß in Jesus eine vollkommene menschliche Gerechtigkeit vorhanden ist; denn nur einen Gerechten konnte Gott zur himmlischen Herrlichkeit und zur Teilnahme an seiner Weltherrschaft erheben.[18]) Aber

---

[15]) Ohne sonstige Bestätigung gibt Sc v. 8f. „er wird die Welt strafen in ihren Sünden und über seine Gerechtigkeit und über das Gericht. Und über die Sünder, daß sie nicht an mich glauben, und über die Gerechtigkeit" etc. Ephraim hat einmal aus v. 8: „über sein Gericht" cf Burkitt, Ephraim's Quotations p. 54.

[16]) Cf oben S. 169 A 18 zu 2, 18; auch hinter λέγειν περί τινος 9, 17.

[17]) Cf 3, 19; 5, 44; 7, 7; 8, 39—47; 10, 32; 12, 42f.; 15, 20—25.

[18]) Dafür, daß das beides mit einander zusammenfällt, cf 13, 3; 14, 13f.

auch dafür, daß es ein Gericht gibt, welches die endgiltige Scheidung zwischen Gerechtigkeit und Sünde bringt, kann der Geist einen Beweis leisten auf grund davon und unter Hinweis darauf, daß in der Erhöhung Jesu ans Kreuz und in den Himmel ein Gericht über die Welt und ihren Herrscher sich vollzieht (12, 31), also zu der Zeit, da der Paraklet sein Zeugenamt ausübt, vollzogen ist. Dieses Gericht entzieht sich freilich der sinnlichen Wahrnehmung ebenso wie die Gerechtigkeit Gottes und Jesu; aber soweit in der Welt noch eine Ahnung vom Gegensatz der Sünde und der Gerechtigkeit vorhanden ist, kann solchen, die noch der Welt angehören, an dem Lebensausgang Jesu anschaulich gemacht werden, daß die scheinbare Niederlage des Gerechten ein Sieg und somit ein Gericht über den Weltherrscher und alles ihm Verwandte in der Welt ist. Bei seinem letzten Anlauf hat der Weltherrscher endgiltig in diesem Menschen eine seinen Angriffen überlegene Kraft kennen gelernt, eine Freiheit von allem, wodurch er die Menschheit beherrschte, eine nicht zu ertötende Liebe zu Gott und eine unerschütterliche Treue in der Ausrichtung des von Gott übertragenen Berufs zur Rettung der Menschheit, wovon auch die Welt beim Anblick des durch den Tod zu Gott gehenden Jesus einen Eindruck empfangen kann (14, 30f.). Damit ist aber dem Weltherrscher auch das bis dahin unbestreitbare Recht genommen. vor Gott als der Ankläger aller Menschen aufzutreten (12, 31). Er selbst ist gerichtet; und es kann nicht ausbleiben, daß ihm auch die Macht über die Menschheit genommen wird. Das aber ist das Weltgericht. So etwa läßt sich im Zusammenhalt mit früheren Aussagen Jesu und des 4. Ev dieses kurze und schon darum rätselhaft klingende Wort vom Zeugnis des Parakleten an die Welt verstehen. Wenn die Jünger bedenken, daß es der bald zu ihnen kommende, bei ihnen bleibende und durch sie redende Geist ist, der der Welt so beweist, woran die Welt nicht oder noch nicht glaubt, so muß ihnen dies ein Gefühl der Überlegenheit geben über die Welt, ihren Herrscher und „alles, was in der Welt ist“.[19])

Aber auch für ihr eigenes inneres Leben wird der Paraklet ihnen einen Gewinn bringen, welcher den Verlust aufwiegt, der mit dem Hingang Jesu für sie verbunden ist (12—15). Die Belehrung der Jünger durch Jesus ist eine unvollständige und der Ergänzung bedürftige nicht nur darum, weil sie von beschränkter Dauer ist und jetzt ein Ende nimmt (14, 25f.), sondern auch darum, weil die Jünger manches, was er ihnen noch zu sagen hätte,

---

28. — Gott der Gerechte 17, 25; Ap 16, 5; 1 Jo 1, 9; der gerechte Jesus, welcher darum vor Gott als Paraklet der Seinigen auftreten kann 1 Jo 2, 1 cf AG 3, 14; 7, 52; 22, 14.

[19]) Cf 1 Jo 2, 13—17; 4, 4; 5, 4f.; Ap 3, 21.

jetzt noch nicht zu tragen im Stande sind; es würde sie, wenn er es ihnen jetzt sagte, wie eine allzuschwere Last erdrücken,[20]) anstatt wie die erkannte Wahrheit befreiend auf sie zu wirken. Über die dadurch gesetzten Grenzen der Erkenntnis, wird der Nachfolger Jesu im Lehramt hinausführen, der kommende Paraklet, welcher mit bezug auf diese seine Aufgabe wiederum daneben auch der Geist der Wahrheit genannt wird cf 14, 17; 15, 26. Er kann dies tun, weil er erstens nicht wie der bisherige Paraklet Jesus nach kurzer Frist von ihnen scheidet, sondern dauernd bei ihnen bleibt (14, 16), und weil er zweitens nicht wie Jesus, solange er auf Erden bei ihnen ist, ihnen äußerlich als Lehrer gegenübersteht, sondern in ihnen sein und wohnen wird (14, 17 ἐν ὑμῖν neben παρ᾽ ὑμῖν und μεϑ᾽ ὑμῶν 14, 16). Dieser wird ihr Wegweiser[21]) im ganzen Bereich der Wahrheit sein (13[a]). So nach der glaubwürdigsten LA (ὁδηγήσει ὑμᾶς) ἐν τῇ ἀληϑείᾳ πάσῃ.[22]) Weder dieser Text noch der weiter verbreitete εἰς τὴν ἀλ. πᾶσαν oder εἰς πᾶσαν τὴν ἀλ. enthält die Verheißung, daß der Geist die Jünger mit Erfolg zur Erkenntnis aller Wahrheit führen und vor jedem Irrtum sie bewahren werde, eine Verheißung, deren weder die Apostel in ihrer besonderen Amtsstellung noch die Jüngerschaft in ihrer Gesamtheit d. h. die Kirche sich getrösten oder gar rühmen dürfen. Denn zu erfolgreichem Wegweisen und Führen gehört nicht nur der kundige und zuverlässige Führer, sondern auch der folgsame Wanderer. Jesus verheißt vielmehr im Gegensatz zu der vieles für die Jünger Wissenswerte ausschließenden Beschränkung seiner eigenen Lehrtätigkeit, daß Gegenstand der Lehrtätigkeit des Parakleten die Wahrheit in ihrem ganzen Umfang sein werde, was nur im Ausdruck verschieden ist von dem in gleichem Gegensatz gesprochenen ὑμᾶς διδάξει πάντα 14, 26 oben S. 563. Daß der Geist der Wahrheit, unter der selbstverständlichen Voraussetzung, daß die Jünger sich von ihm leiten lassen, sie nur zur Wahrheit,

[20]) Cf 8, 32. — βαστάζειν vom Tragen des Gesetzes als eines drückenden Jochs AG 15, 10 (opp. Mt 11, 29 f.), die gleiche Vorstellung durch βάρος ausgedrückt AG 15, 28; Ap 2, 24. Zum Ausdruck cf Ap 2, 2 οὐ δύνῃ βαστάσαι.

[21]) So ὁδηγός von dem, welchen der ὁδοιπόρος nach dem rechten Weg fragt Epict. diss. II, 7, 10 f., und von dem der Verirrte auf den rechten Weg gewiesen wird II, 12, 3, aber auch der Blinde andauernd an der Hand geleitet sein will Mt 15, 14; Rm 2, 19 cf AG 13, 11. Das Verbum auch Ap 7, 17; von Einführung in das Verständnis der Schrift AG 8, 31.

[22]) Festzuhalten ist jedenfalls die weniger naheliegende, aber johanneische (5, 22; 10, 4; Ap 8, 3) Stellung von πασ. hinter ἀλ. mit A B D L Ol Y (om. ℵ), Orig. c. Cels. II, 2 dreimal (auch Eus. theol. eccl. III, 5; Cyr. Hier. cat. 17, 11 mit ihrer singulären LA διηγήσεται ὑμῖν τὴν ἀλ. πᾶσαν), von den Übersetzern, die übrigens wenig in Betracht kommen, b d e l. — Auch ἐν τῇ (so ℵ D L Ol, b c ff[2] l, andere Hss nach Aug., wahrscheinlich auch Tert. praescr. 22) wurde leichter in εἰς τήν (A B u. die meisten, auch schon Orig l. l.) geändert als umgekehrt.

nie wie die *πνεύματα τῆς πλάνης* (1 Jo 4, 6; 2, 26) in die Irre führen wird, bestätigt der Satz, daß er ebenso wenig wie Jesus von sich aus reden, sondern nur was er hört, verkündigen wird. Durch *ὅσα (ἀκούει)* statt des zu erwartenden *ἅ* wird damit der andere Gedanke verschmolzen, daß der Geist ebenso wie Jesus (15, 15) nichts von dem, was er hört, den Jüngern vorenthalten wird, woran sich dann als ein Beispiel noch anschließt, daß er auch das Zukünftige den Jüngern verkündigen wird (13). Wenn man bei v. 13 als den nicht genannten Lehrer, von welchem der Geist die Wahrheit hört, die er dann an die Jünger weitergibt, nur Gott vorstellen kann (cf 8, 26. 28 in bezug auf Jesus), so bedurfte dies der ergänzenden Erklärung, daß das Lehren des Geistes doch auch mit der Lehre Jesus innig zusammenhänge. Eine solche im Vergleich zu 14, 26 a. E. noch umfassendere Erklärung folgt v. 14f. Jesum wird der Geist verherrlichen d. h. hier zunächst ins Licht setzen, heller vor den Jüngern leuchten lassen; denn aus dem Eigentum Jesu wird er nehmen, was er den Jüngern verkündigen wird. [23]) Obwohl der Vater der Lehrer des andern Parakleten wie des ersten ist, kann Jesus doch so reden, weil alles, was der Vater besitzt, auch sein Eigentum ist. Jesus besitzt die ganze der Menschheit zum Heil notwendige Wahrheit; aber da er wegen der Unreife und Schwäche der Jünger seinen ganzen geistigen Besitz jetzt noch nicht verausgaben kann (cf v. 12), so bleibt dem anderen Parakleten, obwohl dieser nichts besitzt, was nicht auch Jesus sein eigen nennen könnte, ein großes Gebiet der Wahrheit, auf welchem erst er der Führer und Lehrer der Jüngerschaft sein soll. Auch diese seine innere Wirkung auf die Jünger wird diesen ein Gefühl der Überlegenheit über die ungläubige Welt geben, welche diesen Geist weder empfangen noch erkennen kann cf 14, 17; 1 Kr 2, 14—16.

Dies ist die letzte Aussage über den Parakleten. Von da kehrt Jesus wieder zu Betrachtungen zurück (cf 14, 1—3), welche unmittelbarer, als die letzten, dazu dienen konnten, die Betrübnis der Jünger über seinen bevorstehenden Abschied (16, 6) zu mildern. Eine kurze Zeit nur wird verstreichen, dann sehen sie ihn nicht mehr; aber wiederum wird nur eine kurze Zeit verstreichen, bis sie ihn sehen werden (16). [24]) Der erste dieser

---

[23]) Die zweimalige Wiederholung von *ἀναγγελεῖ* (14. 15), welches vorher (13) von der Verkündigung der kommenden Dinge gebraucht war, läßt auch bei v. 14f. zunächst an die Weissagung denken. Dann ist zu vergleichen Ap 19, 10 *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.*

[24]) Hinter *ὄψεσθέ με* ist früh ein *ὅτι (ἐγὼ) ὑπάγω πρὸς τὸν πατέρα* zugesetzt worden, um für die folgende Reflexion der Jünger (17) die Unterlage zu schaffen (so schon Ss und alle Syrer, die jüngeren Lat und die Masse der Unc u. Min; N und 69 ganz nach v. 17 *καὶ ὅτι*), ist daher zu streichen mit ℵ B D L Ol, Orig. tom. 32, 31 in Jo., a b d e ff² r, urspr. auch Sah Kopt s. oxf. Ausg. II, 527. — Aus v. 17 haben viele, darunter auch

beiden Sätze entspricht nach Form und Inhalt dem *ἔτι μικρὸν καὶ ὁ κόσμος με οὐκέτι θεωρεῖ* 14, 19; denn auch dieses war ja nicht so gemeint, daß er nur für die Welt, nicht auch für die Jünger in Bälde werde unsichtbar werden (oben S. 559 f.). Neu dagegen ist im Umkreis dieser Reden das *καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με* und erschien den Jüngern nicht ohne Grund rätselhaft. Denn Jesus hatte zwar gesagt, daß die Jünger ihn sehen und er sich ihnen sichtbar machen werde 14, 19. 21; aber sie haben dies, ohne daß Jesus sie hierüber eines anderen belehrte, also mit Recht auf das *πάλιν ἔρχομαι* 14, 3. 18. 28 bezogen, welches nicht zu Tod und Begräbnis, sondern zu dem Hingang zum Vater im Himmel einen aufhebenden Gegensatz bildet, d. h. auf die Rückkehr Jesu aus dem unsichtbaren Wohnsitz Gottes im Himmel in die sichtbare irdische Welt 14, 22 ff. oben S. 561 f. Diese seine Wiederkunft aber und was mit diesem seinem Wiedersichtbarwerden verbunden sein sollte, die Belebung der noch im Tode oder doch in der Sterblichkeit befangenen Jünger, das Aufhören ihrer Verwaistheit und die Vollendung ihrer Erkenntnis, endlich das Wohnungnehmen des Vaters und des Sohnes unter den Jüngern (14, 19—21. 23): dies alles hatte Jesus nicht als einen auf sein Verschwinden aus den Augen der Seinigen binnen kurzer Frist folgenden Komplex von Ereignissen dargestellt. Nicht nur in 14, 19, sondern in sämtlichen Aussagen über jenes *πάλιν ἔρχεσθαι* fehlte ein *ἔτι μικρόν*. Eine gegenteilige Vorstellung mußten die Hörer dieser Reden aus dem schöpfen, was Jesus von einzelnen Jüngern gesagt hatte, die ihm nicht jetzt gleich, sondern erst später durch den Tod in das himmlische Vaterhaus folgen werden (13, 36—14, 2), ferner von dem Parakleten, welcher auf die Dauer bei und in den Jüngern sein, sie zu umfassenderer und tieferer Erkenntnis führen, mit ihnen und durch sie vor der Welt von ihm zeugen werde, endlich von dem Haß der Welt, den sie zu tragen haben werden, und von den Verfolgungen, welche nicht alsbald, sondern in einer zukünftigen Stunde zu blutigen Martyrien führen werden (16, 2). Dies mußte ihnen die Vorstellung geben, daß die Zeit, da der zu Gott erhöhte Herr für sie unsichtbar sein werde und sie ohne seine sinnenfällige Gegenwart sein Werk auf Erden fortsetzen sollen, eine längere Periode sei. Auch was sie nach den syn. Berichten früher von ihm über seine Parusie gehört hatten, ließ eher an Jahrzehnte als an Tage und Wochen denken, z. B. Mt 24, 34; 25, 5; Mr 13, 30. Da nun aber doch die Verheißung *ὄψεσθέ με* unvermeidlich an die

Ss, e, *οὐ* für *οὐκέτι* eingesetzt. — *μικρὸν καί*, gewöhnlich mit *ἔτι* davor, ist Hebraismus cf LXX für עוֹד מְעַט וְ Ex 17, 4; Hosea 1, 4; Jer 51, 33 cf Jes 10, 25, im NT, abgesehen von der ähnlichen RA Hb 10, 37 im Citat aus Jes 26, 20 und dem nur entfernt vergleichbaren, gemeingriechischen *μετὰ μικρόν* Mr 14, 70, nur Jo 14, 19; 16, 16—19, cf 12, 35; 13, 33; 7, 33.

ähnlich lautende 14, 19. 23 erinnerte, so schien Jesus seine endgiltige Wiederkunft und Wiedererscheinung jetzt im Widerspruch mit allen bisherigen Aussagen in unmittelbare Nähe zu rücken. Denn das *πάλιν μικρόν* konnten sie nur nach Analogie des ersten *μικρόν* bemessen. Da sie nun spätestens an diesem Abend wußten, daß bis zum Tod und Begräbnis Jesu die Sonne nicht wieder untergehen werde,[25]) konnten sie auch das *πάλιν μικρόν* bis zu dem verheißenen Wiedersehen nur als eine kurze, nach Stunden oder höchstens Tagen zu berechnende Wartezeit vorstellen. Waren sie andrerseits, wie gezeigt, wohl veranlaßt, dieses zukünftige Sehen Jesu mit seiner Parusie zusammenfallend zu denken, so mußte ihnen dieses zweite *μικρόν* als ein unbegreiflicher Selbstwiderspruch erscheinen. Daher ist auch wohlbegreiflich, daß etliche von ihnen[26]) im Gespräch mit einander diese Empfindung ausdrückten und insbesondere das *μικρόν* für unverständlich erklärten (17 f.). Sie wiederholen nicht bloß die oben von Jesus gesprochenen Worte, sondern stellen daneben die vorher mehrmals in mannigfaltiger Form ausgesprochene Ankündigung, daß er jetzt zum Vater gehe (16, 5. 7 cf 13, 33. 36; 14, 2 f. 4. 12. 28), dieses durch ein *καὶ ὅτι* von den unmittelbar vorher gesprochenen Worten abgrenzend. Damit berühren sie noch ein weiteres Hindernis ihres Verständnisses der letzten Verheißung Jesu. Unter dem Hingang zum Vater, welchem nach den früheren Aussagen die Zeit des Unsichtbarseins Jesu für seine Jünger wie für die Welt folgen sollte, war ja nicht der Tod für sich oder das Begräbnis zu verstehen, sondern die Erhöhung zu Gott, die Entrückung in den Himmel, welche die Jünger sich wohl eher nach dem Typus der Himmelfahrt des Elia als in der Form eines qualvollen Sterbens und eines gemeinen Begräbnisses vorgestellt haben mögen. Wenn nun Jesus erst durch seine Heimkehr in das himmlische Vaterhaus für seine Jünger unsichtbar wird und sie ihn doch alsbald wiederstehen sollen, so scheint seine Erhöhung zu Gott nur ein vorübergehender Akt der Verherrlichung und sein Aufenthalt im Himmel nur ein flüchtiger Besuch sein zu sollen, was sich mit Aussagen wie 13, 36—14, 3 a ebensowenig verträgt, wie das auf die Parusie bezogene *πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με* mit den sonstigen Aussagen über die Parusie. Die Bedenken, welche den Jüngern dieses Wort unbegreiflich machten, sind so triftig, daß es durch dieselben auch dem Ausleger verwehrt ist, dies Wort auf die Parusie zu deuten. Es kann nur ein Wiedersehen gemeint sein, welches dem nahe bevorstehenden Verschwinden Jesu in ähnlich kurzer Zeit folgen sollte, wie das Verschwinden diesem Wort. Die Verheißung hat sich erfüllt, als

[25]) Cf 12, 7 f. 23. 27. 35; 13, 1—3. 18. 27. 32. 33. 36 (*νῦν*) 38; 14, 25. 27. 31; 16, 5.

[26]) Zu *ἐκ τῶν μαθητῶν* ohne *τινές* als Subjekt cf 1, 24 oben S. 114 A. 16.

Jesus nach seiner Auferstehung den Jüngern erschien, nachdem das Grab ihn eine kurze Weile vor ihren Augen verborgen hatte, und er auch im geöffneten Grabe für sie nicht zu finden gewesen war. Es würde dem Bericht über die Abschiedsreden etwas fehlen, wenn sie ganz ohne Hinweis auf diese Wendung der Trauer um den Entschwundenen in Freude an den lebendig Wiedergefundenen wären. Daß er sein in den Tod dahingegebenes Leben alsbald wieder an sich nehmen werde, war 10, 17 f. deutlich gesagt, und die rätselhafte Andeutung, daß dies binnen dreier Tage geschehen werde, welche die Jünger damals nicht verstanden (2, 19—22), ist nach anderen Berichten nicht nur durch ähnliche spätere Rätselworte wiederholt (Mt 12, 39; 16, 4), sondern auch durch unzweideutige Ankündigungen ersetzt worden.[27]) Daß die Jünger hieran nicht dachten, erklärt sich nicht nur daraus, daß diese Weissagungen überhaupt nicht mit verständnisvollem Glauben von den Jüngern aufgenommen worden waren (Jo 2, 20; 20, 8 f.; Mr 9, 32; Lc 18, 34), sondern vor allem daraus, daß nach aller Überlieferung der Evv in keiner dieser früheren Vorausverkündigungen der Auferstehung von Erscheinungen des Auferstandenen vor den Jüngern auch nur eine Andeutung gemacht war. Wie verzeihlich war es daher, daß die Jünger durch das *ὄψεσθέ με* nicht an die Auferstehung Jesu, sondern an das *ἐμφανίσω ἐμαυτόν* und somit an die Parusie erinnert wurden, wodurch ihnen diese neue Verheißung unverständlich werden mußte. Jesus, der gehört haben wird, was die Jünger zu einander geredet haben, erkannte aus dem Eifer, womit sie über das unverstandene Wort verhandeln, ohne ins Reine kommen zu können, daß sie ihn selbst darum befragen möchten und bisher nur noch nicht wagen, dies zu tun cf 13, 22; 21, 12. Darum fragt er sie, ob sie wirklich über dieses sein letztes Wort, welches er buchstäblich wiederholt, grübeln und mit einander disputiren (19)[28]), und knüpft an die Wiederholung seiner eigenen Worte, die nun zum dritten Mal zu lesen sind, eine mit feierlicher Beteuerung eingeleitete reichhaltigere Verkündigung derselben Verheißung (20—22). Das Nächste, was ihnen bevorsteht, ist freilich, daß sie in lautes Weinen und Klagen ausbrechen, während die Welt sich freuen wird; sie, die jetzt schon so sehr betrübt sind (cf 6), werden erst recht betrübt werden, aber ihre Betrübnis wird in

[27]) Mt. 16, 21; 17, 23; Mr 8, 31; 10, 34; Lc 9, 22; 18, 33; 24, 6 f. cf Mt 12, 40; 27, 40. 63; Mr 14, 58; 15, 29. Die einzige uns außerhalb des 4. Ev aufbewahrte Verheißung eines Wiedersehens oder doch einer persönlichen Begegnung mit den Jüngern nach seiner Auferstehung Mt 26, 32; Mr 14, 28 wurde erst ausgesprochen, nachdem Jesus mit den Jüngern den Saal und die Stadt verlassen hatte, also aller Wahrscheinlichkeit nach später als die Reden in Jo 15, 16 s. oben S. 566 f. zu 14, 31.

[28]) Dies heißt *ζητεῖν μετά τινος περί τινος* cf 3, 25 = *συζητεῖν* Mr 1, 27; 9, 16.

Freude verwandelt werden (20). So gewiß die Freude der Welt nur ein Jubeln der Widersacher Jesu über den scheinbaren, durch die Tötung Jesu errungenen Sieg über ihn sein kann, kann auch die in lauten Klagen sich äußernde Betrübnis der Jünger nur die hoffnungslose Trauer um den schmachvoll hingerichteten Meister sein (cf Lc 24, 17—21). Und so wenig jene Freude die bleibende Stimmung ist, in welcher die Welt des Todes Jesu gedenkt, bis er wiederkommt, ist auch die Totenklage der Jünger der bezeichnende Ausdruck ihrer regelmäßigen Stimmung bis zu dem gleichen Zeitpunkt. Wie könnten sie denn die geisterfüllten, des Friedens mit Gott und der Erhörung ihrer Gebete gewissen, Großes wirkenden Zeugen Jesu an die Welt sein, die sie nach dem Hingang Jesu zu Gott sein sollen (cf 14, 12—16, 15)! Also nicht durch die Parusie, sondern durch die Überführung der Jünger von der Lebendigkeit ihres totgeglaubten Herrn wird die Trauer, von welcher hier die Rede ist, in Freude verwandelt werden. Wie plötzlich und gewaltig dieser Umschwung sein wird, zeigt die Vergleichung mit dem Erlebnis des gebärenden Weibes. Wenn ihre Stunde, die über Leben und Tod ihrer selbst und ihres erwarteten Kindes entscheidende Stunde [29]) naht und in Wehen sich ankündigt, ist sie betrübt; und diese Betrübnis steigert sich zur Todesangst, je länger sie ringen muß. Aber in dem Augenblick, wo sie das Kindlein geboren hat, vergißt sie alle erlittene Not (*θλῖψις*) über der Freude, daß ein Mensch zur Welt geboren wurde (21). Dieses letzte Wort greift offenbar hinaus über die übrigens so naturwahr geschilderten Empfindungen des Weibes, welches durch Angst und Schmerz hindurch zur Mutterfreude gelangt. Es drückt den Gedanken aus, mit welchem Jesus dieses alltägliche Begebnis als Gleichnis verwertet. Auch seine Auferstehung ist Geburt eines Menschen, und war für eines Menschen! Der Auferstandene ist der Erstgeborene der Totgewesenen (Ap 1, 5) oder, wie Paulus es ansieht, der andere Adam, der Anfänger einer neuen Menschheit (1 Kr 15, 45 – 49; Rm 5, 14 ff.). Freilich ist die Jüngerschaft nicht die Mutter, welche diesen neuen Menschen unter Schmerzen gebiert; aber in ihrem Gemüt nehmen die Jünger doch teil an dem Ringen des Lebens mit dem Tode, dessen Ergebnis die Auferstehung Jesu ist, und durch seine Auferstehung werden sie selbst, wie einer von ihnen gesagt hat (1 Pt 1, 3), wie neugeboren. [30]) Schon jetzt hat

---

[29]) Oben S. 152 zu 2, 4. Statt *ὥρα* haben D, die ältesten Lat, Ss S[1] *ἡμέρα*, D Ol und wenige Lat (nicht Ss S[1]) *λύπης* statt *θλίψεως*, wodurch die offenbar beabsichtigte Steigerung verwischt wird.

[30]) Man könnte die Angst, die Schmerzen und Klagen, welche das Leiden und Sterben Jesu ihnen bereitet, ein *συστενάζειν καὶ συνωδίνειν* nennen, cf Rm 8, 22, wo es sich um die bevorstehende Geburt einer neuen Welt aus der alten, eine *παλιγγενεσία* handelt, cf Mt 19, 28; 24, 8 Bd I², 595 A 76; 656 A 6.

die Betrübnis der Jünger, welche durch den Tod ihres Herrn zu herzzerreißendem Schmerz sich steigern wird, sich eingestellt und ihr Herz ganz erfüllt (cf 6); aber schon jetzt sollen sie auch hören, daß Jesus, wie es diesmal im Unterschied von v. 16—19 und 14, 21 heißt, sie sehen d. h. sie in ihrer Trauer besuchen und von Angesicht zu Angesicht mit ihnen verkehren wird.[31]) Dann wird ihr jetzt von Betrübnis erfülltes Herz sich freuen, und diese Freude kann und wird niemand ihnen rauben.[32]) Diesen Umschwung der Stimmung haben die Erscheinungen des Auferstandenen den Jüngern gebracht, wenn auch anfangs noch Furcht und Zweifel der Freude beigemischt waren (20, 20; Lc 24, 41. 52 f.; Mt 28, 8 f.; Mc 16, 8). Nicht Betrübnis, sondern Freude ist von da an ihre Grundstimmung auch in bedrängten Lebenslagen gewesen. In dieser Deutung der Verheißung von v. 16—22 aus der unfraglichen Erfüllung, welche sie vom nächstfolgenden Sonntag an gefunden hat, kann uns auch die Bemerkung nicht irre machen, daß die Jünger an jenem Tage keine Fragen mehr an Jesus richten werden. In dem Gebet zum Vater werden sie ein Mittel haben, alle Fragen beantwortet zu bekommen; denn der Vater wird ihnen im Namen Jesu geben, was sie erbitten, also auch die Aufklärungen, welche sie bisher so oft von Jesus sich erbitten mußten (23). Obwohl *ἐρωτᾶν* bei Jo (4, 31. 40. 47; 14, 16; 16, 26; 17, 9) wie in der Bibel überhaupt nicht selten „bitten“ heißt, so liegt doch hier die gleichfalls dem Jo geläufige Bedeutung „fragen“ (1, 19. 21. 25; 9, 2. 19. 21; 16, 5. 19) näher. Denn immer wieder haben an diesem Abend die Jünger in ihrer Unwissenheit und Ratlosigkeit die Rede Jesu durch Fragen unterbrochen (13, 24 f. 37; 14, 5. 8. 22; 16, 17 f.). Der vorliegende Übergang vom *ἐρωτᾶν* zum *αἰτεῖν* ist gleichwohl angemessen; denn alles ernstliche Fragen ist ein Bitten um Belehrung, und wer von Gott Antwort auf Fragen begehrt, die er sich selbst nicht zu beantworten weiß, kann dies nur im Gebet zum Ausdruck bringen (cf Jk 1, 5). Daß in den Traditionen von dem Verkehr des Auferstandenen mit den Aposteln ein einziges Mal auch von einer an Jesus gerichteten Lehrfrage der Apostel berichtet ist[33]), beeinträchtigt nicht die Wahrheit

[31]) *ἰδεῖν τινα* heißt nicht selten besuchen und in Verkehr treten (cf Cicero's *videre et visere*) s. oben S. 504 A 30.

[32]) *αἴρει* (א A C u. die meisten Griechen, aber auch älteste Lat b e, sowie Ss S[1] Sh נָסֵב) wurde leichter in *ἀρεῖ* (B D* *Γ* a c ff[2] r δ etc.) geändert als umgekehrt, und dient wie so viele auf zukünftige Handlungen bezügliche Praes. bei Jo zur schärferen Charakteristik der Qualität. Es ist eine Freude, die ihrer Natur nach kein Mensch den Jüngern rauben kann.

[33]) AG 1, 6. Nicht dahin gehörig sind natürlich Fragen wie Jo 20, 15; Lc 24, 18, die an den noch nicht erkannten Herrn gerichtet wurden. Jo 21, 21 ist nur der Form nach eine Frage, in der Tat eine Bitte, wie die in einer apokryphen Zutat zu Mr 16, 14 bei Hieron. c. Pelag. II, 15 cf GK II, 935.

dessen, was Jesus v. 23 nach dem Zusammenhang und Gegensatz sagen will. Statt der meist unverständigen Fragen und Einwendungen (cf auch 13, 6 —9), womit sie in ihrer dermaligen Verwirrung und Betrübnis seine Geduld auf die Probe stellen, werden ihnen durch die Erscheinungen des Auferstandenen die Rätsel, die sie jetzt quälen, im wesentlichen gelöst sein, also auch ihre Freude nicht aufheben können. Wenn aber doch Zweifel oder Ungewissenheiten ihre Freude trüben, haben sie an dem Gebet ein Mittel, die erforderliche Erkenntnis zu gewinnen und zu vollkommener Freude zu gelangen. Nach der glaubwürdigeren LA [34]) ist in v. 23 das an den Vater gerichtete Gebet noch nicht wie v. 24 geradezu als ein Beten im Namen Jesu bezeichnet, sondern von der Gewährung der Bitten seitens des Vaters gesagt, daß sie im Namen Jesu geschehen werde. Wenn aber der Vater im Namen Jesu, also im Hinblick auf Jesus, und um sich seinerseits zu Jesus zu bekennen, die Bitten der Jünger erhört, [35]) so kann es nicht ausbleiben, daß die Jünger, die darüber belehrt sind, sich auch in ihrem Gebet zu Gott auf Jesus berufen, in seinem Namen beten und auf Erhörung um Jesu willen hoffen, was nur 14, 13 f., wo zuerst davon die Rede war, nicht sowohl ihnen geboten als vielmehr bei ihnen vorausgesetzt wurde. Jetzt erst (24) hören wir, daß das bisher nicht die Weise ihres Betens gewesen ist, und nun auch die Aufforderung, in der Gewißheit Erhörung zu finden und zum Zweck, daß ihre Freude eine vollkommene werde, so zu beten. Dieses Beten beginnt an dem Tage, da ihre Traurigkeit in Freude sich verwandeln wird; aber wie diese Freude nicht am ersten Tage eine vollkommene ist, sondern dies ein anzustrebendes Ziel bleibt (15, 11; 17, 13; 1 Jo 1, 4; 2 Jo 12), so bedürfen sie auch, bis Jesus endgiltig zu ihnen kommt und bleibt, des Gebetes in seinem Namen, um diesem Ziel näherzukommen.

Daß hiemit ein Abschluß erreicht ist, zeigt die auf die bisherigen Reden von 13, 1 an rückblickende Bemerkung: „Dies habe ich zu euch in Gleichnissen geredet.“ Dabei ist jedoch nicht nur an 13, 8. 10; 14, 2. 23; 15, 1—6; 16, 21 zu denken, sondern den die Wahrheit ebensowohl verhüllenden als offenbarenden Charakter des *παροιμία* (cf 29; 10, 6 s. o. S. 441) trägt mehr oder weniger alles bisherige Lehren Jesu an sich. Die nackte Wahrheit würden auch die Wohlmeinenden erst recht nicht begreifen. Aber „es kommt eine Stunde, da ich nicht mehr in Gleichnissen zu euch

---

[34]) Die nur hier vorkommende, aber stark bezeugte Stellung von *ἐν τῷ ὀν. μ.* hinter *δώσει ὑμῖν* (ℵ B C* L X Y Δ. Orig. de orat. 15, 2 zweimal) wurde von den Übersetzern durchweg (auch Ss) und den meisten Griechen (auch N Ol) leicht nach 14, 13. 14; 15, 16; 16, 24 durch die gewöhnliche hinter *αἰτήσητε τὸν πατέρα* ersetzt.

[35]) Cf dieselbe Variation der Vorstellung in bezug auf die Sendung des Parakleten zwischen 14, 26 u. 14, 16, wieder anders 15, 26; 16, 7.

reden, sondern gerade heraus euch von dem Vater verkündigen werde.“ Hier entsteht nun wirklich die Frage, ob hiemit die Zeit des Verkehrs des Auferstandenen mit den Seinigen, oder die Parusie gemeint ist. Es fehlt hier jenes *μικρόν* von v. 17—19 und es scheint *ἔρχεται ὥρα*, zumal hier nicht wie v. 32 ein *καὶ ἐλήλυθεν* (cf *καὶ νῦν ἐστιν* 4, 23; 5, 25) ergänzend hinzutritt, eher auf eine fernere Zukunft hinzuweisen (cf. 4, 21; 5, 28; einigermaßen auch 16, 2 s. oben S. 578). Wenn derselbe Zeitpunkt v. 26 durch *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* bezeichnet wird, so bekommt der gleiche Ausdruck v. 23 doch nur durch den Zusammenhang den Sinn einer Bezeichnung des Auferstehungstages und der damit beginnenden Epoche der Erscheinungen, während derselbe 14, 20 nach dem Zusammenhang und sonstigem Sprachgebrauch den Tag der Parusie und die damit beginnende Periode bedeutet (oben S. 560). Daß hier letztere Bedeutung und jedenfalls nicht erstere Platz greift, ist schon darum wahrscheinlich, weil die Worte *ταῦτα ἐν π. λελάληκα ὑμῖν*, wozu alles Folgende im Gegensatz steht, den vorigen Abschnitt, v. 16—24, den einzigen Teil dieser Reden, worin von der Auferstehung Jesu die Rede ist, förmlich abschließt und gegen das Folgende abgrenzt. Wozu diese Redewendung, wenn Jesus hinter derselben fortführe von den unmittelbaren Folgen seiner Auferstehung zu reden? Ferner ließe sich nicht nachweisen, daß Jesus in den Tagen nach der Auferstehung unverhüllter wie vorher mit den Jüngern über Gott und göttliche Dinge geredet habe. Er hat fortgefahren, die Jünger zu belehren; aber was uns davon aufbewahrt ist,[36]) besteht zum großen Teil aus praktischen Anweisungen und, soweit es lehrhafter Natur ist, z. B. der Nachweis von der Notwendigkeit seines jetzt hinter ihm liegenden Leidens, ist es doch nur darum für die Jünger deutlicher gewesen, als die früheren Leidensankündigungen, weil durch die Auferstehung der betörende Schein zerstört war, als ob die Kreuzigung eine Vernichtung Jesu und seines Werkes sei. Mit einer solchen Betonung der Belehrungen des Auferstandenen im Gegensatz zu den Belehrungen während der Zeit vor dem Leiden, wäre auch unverträglich, wie er 14, 16f. 26; 16, 12—15 von dem kommenden Geist geredet hatte als seinem unmittelbaren Nachfolger, welcher seine nun zu Ende gehende Lehrtätigkeit an den Jüngern fortsetzen und über das bisher erreichte und für jetzt erreichbare Ziel hinausführen werde. Die unverhohlene, bildlose, dem Wesen Gottes und der göttlichen Dinge vollkommen entsprechende Lehre kann Jesus den Seinigen erst mitteilen, wenn er wiederkommt und mit dem Vater Wohnung bei ihnen nimmt. Dann erst sollen sie ja nach 14, 20 das Ineinander Jesu mit Gott und ihrer selbst mit

[36]) Mt 28, 18—20; Lc 24, 25—49; AG 1, 4—8; Jo 20, 21—23. 26—29; 21, 15—22; [Mr 16, 14—18].

Jesus, was bis dahin Geheimnisse des Glaubens sind, wirklich erkennen, cf 1 Jo 3, 2; 1 Kr 13, 12. Hier erst hören wir, daß der wiederkehrende Herr selbst den verhüllenden Schleier hinwegtun wird. Nur auf diesen Tag und die mit ihm beginnende Zeit paßt auch, was v. 20 f. folgt. Daß sie dann in seinem Namen beten werden, würde allerdings von der ganzen Zwischenzeit zwischen dem Tode Jesu und seiner Wiederkunft gelten; es wäre aber auch unbegreiflich, daß hier förmlich wie etwas neues und zwar in bezug auf einen bestimmten Zeitpunkt gesagt würde, daß sie dereinst in dieser Art beten werden, nachdem schon 14, 13 f.; 15, 16 vorausgesetzt war, daß sie es tun werden, und 16, 23 anbefohlen war, daß sie es fleißig oder zuversichtlich tun sollen. Diese Aussage kann also nicht um ihrer selbst willen dastehen, sondern dient nur zur Einleitung des folgenden. Wie so oft bei Jo besteht zwischen 26[a] und 26[b] trotz Koordination durch *καί* ein Abhängigkeitsverhältnis, welches wir nur durch ein die Subordination ausdrückendes Satzgefüge ausdrücken können: „Wenn ihr an jenem Tage in meinem Namen bitten werdet, so sage ich nicht, daß ich den Vater für euch bitten werde; denn der Vater selbst liebt euch, weil ihr mich geliebt habt und geglaubt habt, daß ich von Gott hergekommen bin.“ Von dem Tage der Auferstehung und der nächsten Folgezeit würde weder die Hauptaussage (26[b]) noch die Begründung (27) gelten. Denn 14, 16 hatte Jesus zugesagt, daß er nach seinem Hingang den Vater um die Sendung des Parakleten bitten werde, also doch für seine Jünger fürbittend eintreten werde, und dasselbe ist vorausgesetzt, wenn er 14, 13 f. sich anheischig macht, daß er die in seinem Namen an den Vater gerichteten Bitten ins Werk setzen werde. Das Bitten wird auch nach der Wiederkunft des Herrn noch nicht aufhören, und es wird bei den Jüngern, die nur durch Jesus in Gemeinschaft mit Gott gekommen sind und stehen, auch noch immer ein Beten im Namen Jesu sein. Aber einer Fürbitte Jesu, welche wegen der sündigen Schwachheit der Jünger erforderlich ist (cf 1 Jo 2, 1), bedürfen sie dann nicht mehr, weil sie dann so, wie sie sind, ein Gegenstand der Liebe Gottes sein werden. Jetzt gilt das von ihnen noch nicht; denn das Praes. *φιλεῖ ὑμᾶς* hat wie soviele Aussagen in diesen Reden futurische Bedeutung (s. oben S. 577 A. 9). Erst durch die Wiedervereinigung Jesu mit seiner Gemeinde kommt diese zu ihrer Vollendung (cf Ap 21, 2). Dann erst werden die Jünger in einem Sinn wie vorher noch nicht Gegenstand einer ihnen unmittelbar zugewendeten Liebe des Vaters sein, welche ihnen auch schon 14, 23 verheißen war: *ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν*. Er selbst wird sie dann lieben, nicht etwa, weil sie jetzt oder an jenem Tage Jesum lieben und an seine Herkunft aus Gott glauben, sondern auf Grund ihrer bis zu Ende bewiesenen Liebe und ihres bis zu Ende bewährten Glaubens. Nur

bei dieser Fassung kommt das doppelte Perf. statt eines Praes. oder Aor. oder auch Fut. zu seinem Rechte.

An die Bezeichnung des Gegenstandes des an jenem Tage zur Vollendung gekommenen Glaubens der Jünger schließt Jesus v. 28 eine nochmalige Bezeugung derselben Tatsache, die ja auch jetzt schon ein unveräußerlicher Inhalt ihres Glaubens sein soll. Er tut es aber vor allem zu dem Zweck, die Ankündigung seines bevorstehenden Hingangs, welche von 13, 33 an den Grundton seiner Rede gebildet hatte, in unmißverständlicher Bestimmtheit abschließend noch einmal zu wiederholen: „Vom Vater her ging ich aus und bin in die Welt gekommen; wiederum verlasse ich die Welt und gehe zum Vater.“ Durch diese allerdings alle bisherigen Aussagen wesentlich gleichen Sinnes an Vollständigkeit und Deutlichkeit überragende Erklärung bekennen die Jünger sich befriedigt. Schon jetzt, meinen sie, nicht erst in einer kommenden Stunde (25), rede Jesus so, daß sie keinen Grund haben, über verhüllende Bildersprache sich zu beklagen. Daß er ihre unklaren Bedenken, ohne daß sie dieselben ihm selbst gegenüber ausgesprochen und ihn um Antwort auf bestimmte Frage gebeten haben (cf 17—19), erschöpfend beantwortet hat, überzeugt sie von seinem alles umfassenden Wissen, und hierauf gründet sich[37]) auch ihr Glauben daran, daß er von Gott hervorgegangen sei. Mit den Worten *ἄρτι πιστεύετε*, wobei *ἄρτι* dem *νῦν* v. 30 entspricht, bestätigt Jesus dies Bekenntnis des gegenwärtigen Glaubens nur, um dem gegenüberzustellen,[38]) daß eine Stunde erreicht oder vielmehr schon angebrochen ist, da sie versprengt werden, ein jeder in sein Quartier sich flüchtend, und ihn allein lassen.[39]) Damit sie aber nicht denken, er wolle damit über seine Vereinsamung klagen, fügt er hinzu: „und (doch) bin ich nicht allein, sondern der Vater ist mit mir“ (32 cf 8, 29). Den letzten Schluß aber aller Reden des Abends macht das Wort: „Dies habe ich zu euch geredet, damit

---

[37]) Zu dem unklass. hebraisirenden *ἐν τούτῳ* als Grundangabe s. Winer § 48, 3c; Blaß Gr. § 41, 1.

[38]) Cf 1, 50 und gegen die an unserer Stelle noch ungeeignetere interrogative Fassung s. oben S. 139 A 59. Als Imper. im Sinn von 14, 1 konnte S¹ *πιστεύετε* nur übersetzen unter gleichzeitiger Tilgung von *ἄρτι* und Einfügung eines ה vor *ἰδού* (32). Vereinzelt doch auch der Lat δ *credite*.

[39]) *εἰς τὰ ἴδια* Esther 5, 10; 6, 12 für אֶל־בֵּיתוֹ = *εἰς τὸν ἴδιον οἶκον* Job 7, 10 für לְבֵיתוֹ, cf 3 Makk 6, 27 mit 5, 21. Die Jünger besaßen teilweise in Galiläa, woran doch hier nicht zu denken ist, aber nicht in Jerusalem eigene Häuser. Auf verschiedene Quartiere während der Festzeit weist jedoch Jo 20, 2. Doch ist der Ausdruck redensartlich erstarrt. — Nicht nur das Wort *σκορπισθῆτε*, sondern auch der Gedanke erinnert an das auf dem Wege vom Hause des Passamahls nach Gethsemane gesprochene Wort Mt 26, 31; Mr 14, 27, von Lc 22, 31 ff. in ähnlichem Zusammenhang nicht wiederholt.

ihr in mir Friede habet. In der Welt habt ihr Bedrängnis; aber fasset Mut, ich habe die Welt besiegt." Als seine Hinterlassenschaft hat er schon einmal 14, 27 ihnen den Seelenfrieden, welchen er selbst bei allem Kampf gegen die Lockungen wie gegen die drohende Gewalt des Argen sich bewahrt hat, angewünscht. Diesen Frieden aber können nicht sie selbst sich schaffen. Es ist in jeder Hinsicht sein Friede, und nur sofern sie an ihm hängen bleiben und in ihm bleiben (6, 56; 14, 20; 15, 4f.), werden sie diesen Frieden besitzen. Dies sagt das *ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε.*[40]) Auch sie werden mit der Welt, welche sie bedrängen wird, zu kämpfen haben und bedürfen des Muts zu diesem Kampf; aber sie können den Kampfesmut nicht aus dem Vertrauen auf ihre eigene Kraft schöpfen, sondern aus dem Glauben an den Sieg über die Welt, welchen Jesus errungen hat. Schon jetzt, da er dies spricht, hat er die arge Welt, die Welt in ihrer gottfeindlichen Richtung, in mehr als einem Waffengang überwunden. Darum wird er sie auch in dem jetzt bevorstehenden Leidenskampf bezwingen und wird auch nach diesem neuen Sieg nicht ruhen, bis das Letzte, was in dieser Welt nicht aus Gott stammt, überwunden ist.[41]) Das muß denen, die daran glauben, Mut zum Kampf einflößen und ihnen die Feigheit (14, 27) austreiben, welche zur Niederlage führt.

5. Das Gebet Jesu für sich selbst und für die gegenwärtige wie die zukünftige Jüngerschaft c. 17. Das Bewußtsein, die Welt bereits überwunden zu haben und als Sieger in den noch bevorstehenden Kampf einzutreten,[42]) bildet den Grundton des nun folgenden großen Gebetes, welches man das hohepriesterliche zu nennen pflegt, und befähigte Jesum, es laut vor seinen Jüngern zu sprechen und dadurch die beruhigende und ermutigende Wirkung der bisherigen Reden nur zu verstärken.[43]) Die Worte *ταῦτα*

---

[40]) Ein *μόνον* hinter *ἐμοί* in Ol will einen richtigen Gedanken ausdrücken, paßt aber nicht in den Finalsatz. Die Änderung des *ἔχετε* hinter *θλῖψιν* in *ἕξετε* (so D, Ss, die meisten Lat, aber nicht e, auch nicht S[1]S[3]) war noch unnötiger als die von *αἴρει* in *ἀρεῖ* v. 22; denn in der Enge sind die Jünger schon jetzt.

[41]) Nachklänge dieses Wortes meint man Ap 3, 21; 5, 5; 1 Jo 5, 4f. zu hören. Das Wort *νικᾶν* findet sich in den Schriften des Jo an 23 Stellen, teilweise 2 u. 3mal, im ganzen übrigen NT, abgesehen von Citaten, einschließlich *νῖκος* und *ὑπερνικᾶν*, nur 5mal.

[42]) Im Zusammenhang liegt der Gedanke von Ap 6, 2 *ἐξῆλθεν νικῶν καὶ ἵνα νικήσῃ.*

[43]) Von einsamem Beten Jesu lesen wir Mc 1, 35; 6, 46; Lc 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 28; 11, 1; von regelmäßigem Beten vor seinen Wundertaten Jo 11, 42 cf Mr 6, 41; 7, 34; von Gebeten vor den Ohren anderer nur die kurzen Danksagungen Mt 11, 25f.; Lc 10, 21f.; Jo 11, 41 und die Stoßseufzer vor dem Leiden Mt 26, 36ff. = Mc 14, 32ff.; Lc 22, 41ff.; Jo 12, 27f. und am Kreuz Mt 26, 46; Mc 15, 34; Lc 23, 34. 46.

ἐλάλησεν (nicht *λελάληκεν* wie nur א 01) sind nicht wie 14, 25; 15, 11; 16, 1. 25. 33 ein die vorangegangenen Reden abschließender Rückblick, sondern dienen dem Ev zur Anknüpfung seiner weiterführenden Erzählung, so daß wir übersetzen dürfen: „Nachdem Jesus dies gesprochen hatte,[44]) erhob er seine Augen zum Himmel und sprach.“ Wenn wir 11, 41 von Jesus, der sich unter freiem Himmel befand, lesen *ἦρεν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἄνω*, hier dagegen, wo sein Standort nicht aus dem Zusammenhang zu erkennen ist, *ἐπῆρεν τ. ὀ. αὐ. εἰς τὸν οὐρανόν* (cf Mr 6, 41; 7, 34), so erfahren wir eben hiedurch, daß Jesus unter freiem Himmel stand, als er dieses Gebet sprach, s. oben zu 14, 31; 15, 1.

Es teilt sich deutlich in drei Abschnitte: Das Gebet Jesu für sich selbst (1^b—5), das Gebet für seine Jünger (6—19) und das Gebet für alle diejenigen, welche in Zukunft durch den Dienst seiner dermaligen Jünger der Jüngerschaft werden zugeführt werden (20—26). Wenn Jesus zuerst für sich selbst betet, so tut er es jetzt nicht mit der Bitte, welche wenige Tage vorher sich ihm für einen Augenblick als eine mögliche nahegelegt hatte 12, 27; auch nicht mit der Bitte um Kraft von oben zu dem bevorstehenden Leidenskampf, sondern er bittet wie 12, 28 den Vater, seinen Ratschluß an ihm und durch ihn hinauszuführen, damit er sein Berufswerk fortsetzen und vollenden könne. Von der Stunde, von der er schon vor diesem Abend in tiefer Bewegung empfunden und gesagt hatte, daß sie eingetreten sei (12, 23. 27, cf 13, 1. 3. 31 f.), ist er nun durch nichts mehr getrennt, was ihm noch zu tun obläge. Darum bittet er: „Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrliche“. Der Zweck der erbetenen Verherrlichung und somit der Beweggrund dieser Bitte ist nicht seine Entlastung von Mühsal und Schmach, sondern ein gesteigertes und erweitertes zukünftiges Berufswirken, welches ebenso wie all' sein irdisches Berufswirken zur Verherrlichung des Vaters dienen soll und wird (cf. v. 6; 13, 31; 11, 4. 40), welches aber erst möglich wird durch seinen Hingang zu Gott und die damit gegebene Erhebung zu einem von den Schranken und Schwachheiten des irdischen Menschenlebens befreiten Dasein (12, 24. 32; 3, 14 f.). Eben darum ist die Bitte um seine persönliche Verherrlichung (cf 13, 32) berechtigt. Um ihres Zweckgrundes willen entspricht sie der Tatsache, daß der Vater ihm Vollmacht über alles Fleisch gegeben hat, mit der Bestimmung, daß er allen denen, welche der Vater ihm geschenkt hat, ewiges Leben gebe (2). Wie schon *πᾶν* gleich hinter *πάσης* die Universalität der göttlichen Bevollmächtigung

---

[44]) So etwa übersetzt Ss (וכד אמר) cf die fünfmalige Formel Mt 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1. Schon darum wird trotz der starken Bezeugung von *ἐπάρας . . εἶπεν* (אBC*D etc.) mit AY*ΓΔΛ* etc., c e f ff² q r *δ* und den alten Syrern *ἐπῆρεν . . καὶ εἶπεν* zu lesen sein cf 11, 41.

stark betont, so läßt besonders das in den joh. Schriften nur hier begegnende *πᾶσα σάρξ*[45]) an alle Menschen auf Erden und an den Gegensatz der bisherigen Beschränkung des Wirkens Jesu auf Israel und wenige Glieder dieses einen Volkes denken. Sein Beruf, zu retten oder, was dasselbe ist, den Sterblichen ewiges Leben mitzuteilen und der ihn zu solchem Werk ermächtigende Auftrag (*ἐξουσία*)[46]) bezog sich von Anfang an auf die ganze Menschenwelt; aber ausüben kann er seinen Beruf und ausführen seinen Auftrag in diesem Umfang doch erst dann, wenn er durch den Tod zur Herrlichkeit bei Gott gelangt ist, cf 3, 14 ff.; 10, 16—18; 11, 52; 12, 20. 24. 32. Das Hauptmittel aber zur Verwirklichung dieses seines Berufs an den Menschen ist die Mitteilung der Erkenntnis Gottes und seines Sohnes. In diesem Sinne schließt sich der Satz an: „Dies aber ist das ewige Leben, daß sie dich als den allein wahren Gott erkennen und Jesum, den du gesandt hast, als Messias erkennen" (3). Als Definition des ewigen Lebens ebenso unvollständig, um nicht zu sagen sinnlos, wie etwa 3, 19 als Definition des Gerichts, können diese Worte nur besagen, daß der grundlegende Anfang des ewigen Lebens und das entscheidende Hauptererfordernis, ohne dessen Erfüllung es nicht zu gewinnen ist, die Erkenntnis des Vaters und des von ihm in die Welt gesandten Sohnes sei.[47]) Der entscheidende Schritt aus dem Herrschaftsgebiet des Todes in den Bereich des Lebens, zu welchem Jesus den Menschen verhelfen soll, ist das gläubige Hören seines Wortes (5, 24), womit die Erkenntnis sowohl Gottes als Jesu gegeben ist (6, 68 f.; 10, 38). Der nächste, so oft unter dem Bilde des leuchtenden Lichts dargestellte Beruf Jesu besteht allerdings darin, daß er den der Erkenntnis Gottes und damit der Wahrheit ermangelnden Menschen zu dieser Erkenntnis verhelfe; diese Erkenntnis aber ist nicht mitzuteilen und anzueignen durch Beseitigung von Irrtümern des Verstandes und durch Mitteilung und Aneignung von Wahrheiten, sondern kommt nur zu stande durch einen sittlichen Prozeß, welcher zur Gemeinschaft mit Gott und damit zum Leben führt.[48]) Der Gegenstand aber der das

[45]) Mt 24, 22; 1 Kr 1, 29, am häufigsten in atl Citaten Lc 3, 6; AG 2, 17; 1 Pt 1, 24 aus LXX = כָּל־בָּשָׂר; Gl 2, 16; Rm 3, 20 = Ps 143, 2 für כָּל־חַי, LXX *πᾶς ζῶν*. — Zu *πᾶν ὃ δέδ. αὐ.* nach Ausdruck und Gedanke cf 6, 39 (*ἐξ αὐτοῦ*, hier *αὐτοῖς* hinter Nom. oder Acc. *πᾶν*); 10, 29; 17, 7. Oben S. 334 A 37.

[46]) Jesus redete und handelte stets *ὡς ἐξουσίαν ἔχων* Mt 7, 29; Mc 1, 22 oder *κατ᾽ ἐξουσίαν* Mc 1, 27 cf Jo 5, 27. Der Gen. bei *ἐξουσία* bezeichnet hier wie Mt 10, 1; Mc 6, 7 den Gegenstand und das Gebiet, worauf sich die Ermächtigung bezieht. Nur anders ausgedrückt Jo 3, 35 oben S. 225; Mt 11, 27; anders gemeint Jo 13, 3 cf Mt 28, 18.

[47]) Gleicher Ausdruck ähnlicher Gedanken Jo 6, 29; 15, 12; 1 Jo 1, 5; 3, 23; 5, 3. 11; 2 Jo 6. Andere Ausdrücke für verwandte Gedanken Mt 7, 12; 1 Tm 1, 5.

[48]) Cf 3, 19—21; 8, 12; 9, 39; 12, 35 f., 46; 1 Jo 1, 5 f.; 2, 3 f.; 3, 6. 14 f.; 4, 7; 5, 20 und oben S. 5 f. zu Jo 1, 4.

ewige Leben begründenden Erkenntnis wird diesmal in Rücksicht darauf, daß Jesus nach seiner Erhöhung und Verherrlichung das ihm aufgetragene Berufswerk, entsprechend der ihm über alles Fleisch erteilten Vollmacht, auf die ganze Menschheit ausdehnen wird, eigentümlich bezeichnet. Die Heiden, welche nicht einmal diejenige Erkenntnis Gottes besitzen, welche dem jüdischen Volk eignet, müssen vor allem von den falschen Göttern, denen sie dienen, zu dem allein wahren, dieses Namens werten Gott bekehrt werden.[49]) Sie müssen erkennen, daß der von Jesus hier angerufene Vater dieser einzige wahre Gott ist. Ist aber *τὸν μ. ἀλ. θεόν* Objektsprädikat zu *σέ* (s. A 49), so gilt das Gleiche natürlich auch von *Χριστόν* im Verhältnis zu *Ἰησοῦν*. Das Zweite, was die Menschheit erkennen soll, ist dies, daß der von dem allein wahren Gott zu Israel gesandte Jesus der diesem Volk verheißene Messias ist. Die Zusammenfassung von *Ἰησ. Χρ.* als Doppelname und einheitliches Objekt wäre eine beispiellos anachronistische Zurücktragung des späteren Sprachgebrauchs der Gemeinde in den Mund Jesu.[50]) Daß dagegen der Herr seinen Eigennamen *Ἰησοῦς* in den Mund

[49]) Cf 4, 22; 2 Th 1, 8; Gl 4, 8f.; 1 Th 1, 9 *θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ.* Über *ἀληθινός* oben S. 67 A 53. In keiner Weise zu vergleichen ist 5, 44 s. oben S. 310 A 79. Ebensowenig ist mit Blaß nach ff[2] (wo die erste Hand *verum* om) und Nonnus *ἀληθινόν* zu streichen. Es ist unentbehrlich wegen der Beziehung auf die ganze, vorwiegend heidnische Menschheit, welche v. 4 durch den Zusammenhang mit v. 3 empfängt. Ohne diese Beziehung wäre schon *μόνον* unverständlich. Was sollte Jesus veranlassen, von sich aus den Vater appositionsweise *τὸν μ. ἀλ. θ.* zu nennen? Dies ist überhaupt keine Apposition, sondern Objektsprädikat zu dem Objekt *σέ*.

[50]) So auch in den joh. Briefen und der Ap z. B. 1 Jo 1, 3. 7; Ap 1, 1. 2. 5. Gegen die Fassung von *Χριστόν* als Objektsprädikat ist nicht geltend zu machen, daß es dann ebenso wie *μόνον κτλ.* im vorigen Satzglied den Artikel haben müßte cf 20, 31; 1 Jo 2, 22; 5, 1. Denn erstens hat wohl der Glaube an Gott, zu welchem die Menschheit und insbesondere die Heidenwelt bekehrt werden sollte, den Aberglauben an die falschen Götter zum Gegensatz; daher war sowohl der Artikel als das Attribut *μόνον ἀληθινόν* erforderlich. Der Glaube an Jesus als den Messias dagegen hat bei weitem nicht in gleichem Maße zum Gegensatz den Aberglauben an Pseudomessiasse; der Missionspredigt lag er völlig fern. Das Bekenntnis desselben lautet wohl regelmäßig *ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστός*, aber notwendig ist der Artikel bei *Χριστός* keineswegs, zumal da nicht, wo es Objektsprädikat ist. Jesus ist den Christen auch *ὁ κύριος* und trotzdem finden wir als Bekenntnisformel *κύριος Ἰησοῦς* 1 Kr 12, 3; Phl 2, 11 ohne Artikel bei dem voranstehenden Prädikat und AG 2, 36 *καὶ κύριον καὶ Χριστόν* als Prädikativ zu *ἐποίησεν αὐτόν*, cf Lc 2, 11. Zweitens wurde schon S. 246 zu 4, 25 gezeigt, daß und warum Jo den aram. Amtstitel *Messias* gelegentlich sogar da, wo er Subjekt ist, artikellos gebraucht. Cf auch Bd I[2], 47. Warum sollte er es nicht mit der griech. Übersetzung *Χριστός* ebenso machen können, wo er ja ebensowenig wie 4, 25 selbst der Redende ist, sondern ein aram. משיחא in der Erinnerung hat und wiedergeben will. Nur von da aus erklärt sich doch auch der häufige Gebrauch des artikellosen *Χριστός* in allen Kasus bei dem Hebräer Paulus Rm 5, 6; 8, 9; Gl 2, 19f.

nimmt, braucht nicht ungeschichtlich zu sein,[51]) und erklärt sich auf alle Fälle daraus, daß hier das Bekenntnis auszusprechen war, zu welchem die Menschheit geführt werden soll, und welches lautet: „Jesus ist der Christ“ und „der Vater Jesu ist der allein wahre Gott“. Über die, nicht grammatisch, sondern gedanklich zwischensätzlichen Bemerkungen von v. 2. 3 schließt sich v. 4 an die Bitte von v. 1 an. Wie Jesus 13, 31 f. die Zuversicht, daß Gott ihn nun bald mit Herrlichkeit umkleiden werde, darauf gründet, daß Gott durch ihn und sein jetzt zu Ende gehendes Wirken verherrlicht worden sei, so auch hier seine Bitte um Verherrlichung: „Ich habe dich auf Erden verherrlicht, habe das Werk, welches du mir zu tun gegeben hast, vollendet.[52]) Und nun verherrliche mich du, Vater, bei dir mit der Herrlichkeit, welche ich, ehe die Welt war, bei dir hatte“ (4. 5). Wie sein Hingang zu Gott: Rückkehr an den ehemaligen Wohnsitz in der Höhe (6, 62) und Heimkehr ins Vaterhaus ist (14, 2), so ist auch die Herrlichkeit, die er erbittet, nichts ihm fremdes, sondern ein Besitz von Ewigkeit her, den er zeitweilig in den Händen des Vaters zurückgelassen hat, um ihn nach vollbrachtem irdischem Tagewerk (9, 4) wieder an sich zu nehmen. Hier erst, noch nicht 8, 58, bringt Jo ein Wort Jesu, in welchem, wenn anders Jesus es gesprochen hat, das Bekenntnis des Ev 1, 1, wie dasjenige des Pl 2 Kr 8, 9; Phl 2, 5 f. wurzelt.

Das Gebet für die Jünger (6—19) knüpft an den Gedanken an, daß Jesus das ihm aufgetragene Werk vollendet habe (4) und beschreibt dieses insoweit, als schon jetzt ein Ertrag desselben aufzuweisen ist. Ein solches liegt vor in der Jüngerschaft. Diese besteht nicht nur aus den 11 Männern, zu denen er redet, sondern aus dem viel größeren Kreise der Menschen, welche der Vater aus der Welt herausgenommen und ihm gegeben hat, und welchen Jesus den Namen Gottes kundgegeben hat (6[a]). Wenn man dies ohne Berücksichtigung der so oftmals im 4. Ev bezeugten gegenteiligen Anschauung so mißverstehen könnte, daß die Menschen, welche sich gläubig an Jesus angeschlossen haben, vorher ohne

---

[51]) Auf den Standpunkt anderer sich versetzend, schreibt Pl Phlm 9 *ὡς Παῦλος πρεσβύτης*. Cf 1 Sam 22, 50, wo nach 22, 1 David selbst der Redende. Den Übergang bilden Redeweisen wie Gen 14, 23. Cf überhaupt die den Hebräern so häufige Selbstobjektivirung: „dein Knecht“ u. dgl., ferner und vor allem die Selbstbezeichnungen Jesu als „der Sohn, der Sohn Gottes, der Menschensohn“, und wie hier 17, 1 in der Anrede an Gott „dein Sohn“. S. auch Bd I [2], 353 f A 24.

[52]) Auch hier wie v. 1 (s. A 44) hat man früh gemeint, stilistisch bessern zu sollen durch Einführung eines Partic. *τελειώσας* statt *ἐτελείωσα*. So D (der nur wie auch Ss *καί* vor *τὸ ἔργον* einschob), die meisten Unc u. Min, alte Lat (a e, auch Vulg, bei Cypr. test. II, 1 nur eine Hs ebenso wie b ff [2] *opere consummato* u. a.), alle Syrer.

jede nennenswerte Kunde von Gott, in die Welt verloren, dahingelebt hätten, und alles, was Jesus ihnen gebracht und an ihnen gewirkt hat, eine Schöpfung aus dem Nichts wäre, so tritt dem sofort das demütige Bekenntnis entgegen: „dein waren sie, und mir hast du sie gegeben". Schon vor ihrer Berührung mit Jesus gehörten sie Gott an,[53]) waren sie aus Gott (8, 47) echte Israeliten (1, 47), Täter der Wahrheit, die, wenn auch ohne klare Erkenntnis, in Gott lebten und wirkten (3, 21); und eine den Willen wie den Verstand bestimmende Wirkung des Vaters war es, die sie bestimmte, zu Jesus und damit an das helle Licht der Offenbarung zu kommen (6, 37. 44 f.; 3, 19—21). Weil sie in gewissem Sinne und Maße schon im voraus seine Schafe w a r e n, w u r d e n sie seine Schafe, ließen sie sich von ihm, dem Hirten, zu einer Herde sammeln, die er sein Eigentum nennen kann und für die er alles hingibt (10, 3. 4. 16. 26—29). Als ein Geschenk vom Vater hat Jesus sie aufgenommen, und hat hier, wie sonst (4, 34—37; 5, 36), dankbar bekannt, daß er ein längst im Gang befindliches Werk Gottes nur zu vollenden habe. Auch das Wort, welches er ihnen gebracht hat, nennt er seines Vaters Wort, welches sie bewahrt haben (6 a. E.), und preist besonders auch dies, daß sie jetzt endgiltig zu der Erkenntnis gelangt seien,[54]) daß alles, was er seinerseits nie anders, wie als eine vom Vater empfangene Gabe angesehen hat, wirklich von Gott herrühre (7). Dazu sind sie gelangt, weil sie die Worte, die Jesus vom Vater empfangen und ihnen gegeben hat (cf 12, 49 f.), angenommen haben, womit zugleich gegeben ist, daß sie wirklich, nicht nur oberflächlich und unsicher, zu der Erkenntnis seiner Herkunft vom Vater und zum Glauben an seine göttliche Sendung gekommen sind (8 cf 16. 30; 6, 69). Von dem Dank für das Erreichte, welcher in v. 6—8 mittelbar enthalten ist, wendet sich Jesus zur Fürbitte mit der ausdrücklichen Erklärung, daß er nicht für die Welt bitte, sondern für die ihm vom Vater geschenkten Menschen. Für diese kann er in der Zuversicht der Erhörung beten; denn darum, weil sie ihm gehören, sind sie jetzt nicht weniger, sondern erst recht Eigentum

---

[53]) 6, 37. 44 f.; 7, 17; 8, 47; 10, 3. 4. 16. 26—29. Selbstverständlich heißt *σοί* v. 6. 9 wie *ἐμοί* 13, 35; 15, 8 nicht dir, mir, statt dessen Jo *σοῦ*, *μοῦ*, *ἐμοῦ* schreiben würde, sondern ist Plur. von *σός*, *ἐμός*, cf *ἐμά*, *σά* mit und ohne Artikel, mit und ohne Substantiv 17, 10; 10, 14. 26. 27; 12, 26; Acta Jo. (Bonnet p. 212, 11).

[54]) Das Perf. *ἔγνωκαν* (= *κασιν*) an sich zweifelhafter Natur (cf Blaß § 21, 3), befremdete in v. 7 dicht neben dem Aor. *ἔγνωσαν* v. 8 und ist in ℵ, welcher v. 6 *τετήρηκαν* durch *ἐτήρησαν* ersetzt (andere *τετηρήκασιν*), in *ἔγνων*, in Ol u. einigen Min in *ἔγνωκα* geändert, ein sinnloser Fehler, dessen hohes Alter durch fast alle Lat vor Vulg, ferner Ss S [1] S [3] am Rand (nicht im Text), auch 2 Hss von Sh erwiesen wird. In der Tat ist der Wechsel zwischen Perf. v. 7 und Aor. v. 8 (neben *ἐπίστευσαν*) wohlberechtigt.

des Vaters (9). Zwischen ihm und dem Vater besteht völlige Gütergemeinschaft. Für sie zu bitten, fühlt er sich auch dadurch gedrungen, daß er selbst in ihnen und an ihnen verherrlicht ist. Da sie seine Arbeit an ihnen nicht vereitelt und ihn nicht haben zu Schanden werden lassen, sondern mit allem, was sie unter seinem Einfluß geworden sind, zu ihm sich bekennen, kann er es auch nicht lassen, sich zu ihnen vor dem Vater fürbittend zu bekennen (10). Jetzt zumal, wo er im Begriff steht, die Welt zu verlassen und zum Vater zu gehn, während sie noch in der Welt bleiben, drängt es ihn dazu (11[a]). Die so eingeleitete Bitte lautet: „Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins seien wie auch wir“ (11[b]). Als der Heilige, d. h. von der Welt und ihrer Art Abgesonderte und sich in seiner Eigenart Behauptende wird Gott angeredet, weil es sich darum handelt, daß auch die Jünger, statt sich der Welt zu assimiliren und in ihr sich zu verlieren, in ihrer Eigenart bewahrt werden, die sie dadurch gewonnen haben, daß Gott und Jesus sie der Welt entnommen, sie zu ihrem gemeinsamen Eigentum (cf v. 6. 9 f.; 15, 19) und, wie wir hier hören, zu einer innig verbundenen Genossenschaft, zu einer der Welt gegenüber geschlossenen Einheit gemacht haben, welche sich mit der Einheit des Vaters und Jesu vergleicht. Der heilige Gott muß die Jüngerschaft bei der Heiligkeit erhalten, zu der er sie berufen hat.[55]) Dies geschieht aber, indem er sie in seinem Namen erhält, den er Jesu gegeben hat.[56]) Unter dem Namen Gottes, von dem dies hier und noch einmal v. 12 gesagt wird, kann ebenso wie v. 6 nur der zum Gegenstand menschlicher Kunde und Erkenntnis gewordene Gott selbst verstanden werden. Jesus hat ihn zuerst vollkommen erkannt (6, 46; 7, 29; 8, 55); aber er hat, was der Vater ihm kundgegeben hat, auch den Jüngern mitgeteilt (15, 15; 17, 6 cf 1, 18). Wenn Gott sie in dieser Erkenntnis bewahrt, bleiben sie auch eine von der Welt abgesonderte, Gott geweihte, heilige Einheit. Bisher, solange Jesus mit ihnen war,[57])

---

[55]) Cf Ex 19, 5 f.; Lev. 11, 44 f.; 19, 2; 1 Pt 1, 15 f.

[56]) v. 11 *ᾧ* (oder *ὃ*) *δέδωκας* (oder *ἔδωκας*) — *ἡμεῖς* om. a b c e ff[2] r, Ss, letzterer, dem Blaß folgt, außerdem auch v. 12 om. *ᾧ δέδωκάς μοι* v. 12. Nur v. 12 om. dasselbe ℵ*. Sowohl die Streichung als die Änderung *οὓς δέδ.* (v. 11 N D[2], Epiph. haer. 38, 4 in ungenauem Citat, v. 12 A D u. die meisten, auch Epiph. haer. 69, 69 offenbar nach v. 6. 9) erklärt sich aus der Singularität des Gedankens, welche zugleich die weit überwiegend bezeugte LA gegen den Verdacht späterer Einschiebung schützt. — In v. 11[a] hat D *οὐκέτι εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ* sowohl vor *καὶ οὗτοι* als hinter *ἔρχομαι*, an letzterer Stelle aber ohne *τούτῳ* und mit dem Zusatz *καὶ ἐν τῷ κόσμῳ εἰμί*. Ebenso a (nur *εἰσίν* statt *εἰμί*). Den Zusatz *et in mundo sum* hat e gleich hinter das erste *κόσμῳ* gestellt.

[57]) Der Zusatz *ἐν τῷ κόσμῳ* hinter *αὐτῶν* ist eine alte (A N Ol X . . ., Ss S[1], a f q, nicht b c e ff[2]), aber sehr entbehrliche Zutat (cf 13, 33; 14, 25), die vielleicht mit Rücksicht auf Mt 28, 20 notwendig schien.

hat er sie in dem Namen des Vaters erhalten und vor Gefahr behütet,[58]) und keiner von ihnen ist zu grunde gegangen außer dem Sohne des Verderbens,[59]) dessen Verrat ebenso wie sein Untergang zur Erfüllung der Schrift dient (12 cf 13, 18). Über die Erinnerung an diese eine schmerzliche Ausnahme hinweg schließt sich an v. 12ª der Gegensatz: „Jetzt aber gehe ich zu dir und rede dieses, damit sie in der Welt meine Freude in vollem Maße in sich haben“ (13). Nachdem Jesus aber eben erst (11) von sich im Gegensatz zu den Jüngern, welche auch fernerhin in der Welt sein werden, nicht nur wie hier gesagt hatte, daß er zum Vater gehe, sondern auch, wenngleich proleptisch, „ich bin nicht mehr in der Welt“ (cf 13, 1 oben S. 525 A 12), und anderwärts von der Welt und von den Jüngern, daß sie ihn nicht mehr sehen (14, 19; 16, 16), kann er unmöglich in einem Atemzug sagen, daß er jetzt zum Vater gehe, und daß er eben jetzt in der Welt dieses Gebet spreche. Es wäre dann unverständlich, warum er überhaupt hier an seinen nunmehr unaufschiebbaren Hingang zu Gott erinnerte, wenn er doch gleichzeitig an die selbstverständliche Wahrheit erinnern wollte, daß er sich noch in der Welt befinde, während er vor den Ohren der Jünger zum Vater bete. Nur etwa im Rückblick auf sein vollendetes Reden konnte er so wie 14, 25 sagen, daß er als ein noch bei den Seinen Weilender geredet habe, um darauf hinzuweisen, daß dies nunmehr ein Ende haben müsse. Es wird daher *ἐν τῷ κόσμῳ* in den Absichtssatz hineingehören.[60]) Die Jünger,

---

[58]) Oder gegen Angriffe geschützt. Auch ohne ein hinzutretendes *ἀπό τινος* (1 Jo 5, 21; 2 Th 3, 3) ist der Unterschied von *φυλάσσειν* (Jo 12, 25; Lc 11, 21) und *τηρεῖν τινα ἔν τινι* deutlich.

[59]) *ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας* 2 Th 2, 3 vom Antichrist, Jes 57, 4 LXX *τέκνα ἀπωλείας* unzutreffende Übersetzung von ילדי־פשע. Denn *ἀπώλεια* ist nicht Bosheit, Sünde oder sittliche Verkommenheit, sondern Untergang. Der Ausdr. hat daher auch nichts zu schaffen mit בן־בליעל, welches LXX nie so übersetzt (Deut 13, 14 *ἄνδρες παράνομοι*, 1 Reg 21, 10 *υἱοὶ παρανόμων* u. dgl.). Cf vielmehr Mt 23, 15 *υἱὸς γεέννης*, womit nicht gesagt ist, daß einer von der Geenna geboren sei, oder auch nur, daß er von Geburt an höllisch gesinnt sei, sondern daß er seiner sittlichen Beschaffenheit nach in die Hölle gehöre, ihrer wert sei. Cf Phl 3, 19 *ὧν τὸ τέλος ἡ ἀπώλεια*, Ap 17, 8. 11 *εἰς ἀπώλειαν ὑπάγει*. Obwohl das schließliche äußere Verderben mit der inneren sittlichen Abwendung von Gott, der Wahrheit und Gerechtigkeit, welche hier durch (*οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν*) *ἀπώλετο* bezeichnet ist, seinen Anfang nimmt, wie der leibliche und der ewige Tod mit dem geistlichen Tod (s. oben zu 5, 24), so behält doch *ἀπώλεια* im NT überall seine eigentliche Bedeutung.

[60]) Cf zu 11, 16 oben S. 474 A. 73. W. Bleibtreu, dem ich dort gefolgt bin, hat mich durch freundliche Mitteilung ermutigt, auch hier dasselbe echt joh. Hyperbaton anzunehmen. Nur aus dem sinnvollen Gegensatz zu *ἐν τῷ κόσμῳ* erklärt sich das *ἐν ἑαυτοῖς*, (so ℵ A B N Ol X *Π*, *ἐν αὐτοῖς* D L u. die meisten, sachlich richtig C* *ἐν ταῖς καρδίαις ἑαυτῶν*). Cf den Gegensatz von *ἐν ἐμοί* und *ἐν τῷ κόσμῳ* 16, 33, auch von *ἐν αὐτῷ* und *ἐν τῇ νυκτί* 11, 10 oben S. 471. Von einer dunkeln Ahnung des Richtigen geleitet, hat Blaß *ἐν τῷ κόσμῳ* eingeklammert und *ἐν ἑαυτοῖς* gestrichen.

die in dem Sinn von 13, 1 noch in der Welt sind, d. h. in der Welt bleiben, während er die Welt verläßt und zum Vater geht (16, 28), haben in der Welt Angst (16, 33). Aber in derselben Welt sollen sie nicht bloß Mut, sondern auch Friede besitzen (14, 27; 16, 33) und nicht nur Friede, sondern auch unentreißbare Freude (16, 22). In der Welt finden sie weder das Eine noch daß Andere: in ihnen selbst muß die Freude herrschen, welche die Seele Jesu füllt. Dazu ihnen zu helfen, soll auch dieses laut vor ihnen gesprochene Gebet dienen. Wie sehr und warum sie einer in ihrem Innern sprudelnden Freudenquelle bedürfen, zeigt v. 14. Gerade das, was Jesus ihnen bisher geben konnte und gegeben hat, das Wort seines Vaters, hat sie zu einem Gegenstand des Hasses der Welt gemacht; denn dadurch, daß sie dieses Wort im Glauben aufnahmen, wurden sie der Welt entfremdet, so daß man von ihnen sagen kann, was in ursprünglicherem Sinne von Jesus gilt: sie stammen nicht aus der Welt (14 cf 15, 18 f.). Nicht von der Welt sind sie, aber in der Welt sollen sie auch ferner sein und ihren Beruf ausüben. Darum bittet Jesus auch nicht, daß der Vater sie aus der Welt hinwegnehme,[61]) sondern daß er sie vor dem Bösen bewahre, nämlich vor dem Bösen, das in der sie umgebenden Welt sich breit macht und versucherisch an alle ihre Bewohner herantritt (15). Noch einmal wird der Satz von 14^b wiederholt (16).[62]) Während er dort dazu diente, den Haß der Welt gegen die Jünger als etwas naturnotwendiges zu erklären, dient er hier dazu, die neue Bitte von v. 17 zu motiviren, welche die positive Kehrseite zu der Bitte (15) um Bewahrung vor dem Argen in der Welt bildet: „Heilige sie in der Wahrheit“.[63]) Sind sie als solche, die Gott durch sein von Jesus ihnen gebrachtes und von ihnen im Glauben angeeignetes Wort der Welt abgewonnen hat, eine von der Welt gesonderte heilige Genossenschaft (cf oben S. 600 zu v. 11^b, auch S. 569 zu 15, 3), so bedürfen sie doch einer fortgesetzten Pflege, damit sie in der Welt diesen ihren Charakter bewahren können (cf 15, 2). Das wesentliche Mittel dazu ist aber kein anderes als das, wodurch sie der unheiligen Welt entnommen und dem heiligen Gott geweiht worden sind, nämlich die durch Jesus ihnen gebrachte Wahrheit (cf 8. 32. 45 f.; 14, 6) oder das

---

[61]) Schlatter S. 134 vergleicht das gebräuchliche סִלֵּק מִן הָעוֹלָם = aus dem Leben abrufen; cf auch Jastrow 997.

[62]) Der Gleichlaut von 14^b u. 16 und die häufige Wiederkehr von *ἐκ τοῦ κόσμου* in v. 14—16 hat die Augen der Schreiber vielfach abirren lassen. Mit ganz ungenügenden Zeugen (Nonnus und c) hat Blaß v. 16 gestrichen. Jo liebt den Refrain cf 5, 19 u. 30, oder 6, 39 (*ἀναστήσω κτλ*). 40. 44. 54, oder 8, 21. 24, oder 10, 7. 9, oder 10, 11. 14, oder 15, 1. 5.

[63]) Zur Auslassung von *τῇ* vor *ἀληθείᾳ* (nur in B) verleitete die Vergleichung von v. 19. Der Zusatz des bei den ältesten Zeugen fehlenden *σοῦ* dahinter macht das betonte *ὁ σός* im folgenden Satz unbegreiflich.

durch Jesus ihnen verkündigte Wort Gottes (cf 17, 8. 14; 8, 47). Zur Erläuterung der Bitte um Heiligung der Jünger in der Wahrheit und durch die Wahrheit, dient die Behauptung der Identität der Wahrheit mit dem Worte Gottes, ein Gedanke, welcher jedoch nur durch den äußerlich schwach bezeugten, aber allein wahrscheinlichen Text *ὁ λόγος ὁ σὸς ἡ ἀλήθειά ἐστιν*[64]) verständlich ausgedrückt ist. Daß bei der Befestigung in der Wahrheit und Heiligung durch dieselbe vor allem an die Weihe und Befähigung für die Ausübung des Berufs der Jünger in der Welt gedacht ist, zeigt der Satz: „Wie du mich in die Welt sandtest, so sandte[65]) ich sie in die Welt" (18). Hiemit aber verbindet sich sofort durch *καί* als ein enge dazugehöriger Gedanke: „Und für sie heilige ich mich selbst, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien" (19). Das durch die Stellung betonte *ὑπὲρ αὐτῶν* bildet den Gegensatz dazu, daß Jesus um seiner selbst willen, in seinem eigenen Interesse tue, was er mit *ἁγιάζω ἐμαυτόν* meint. Dies heißt aber nicht, daß er sich für sie als Opfer darbringe, eine Bedeutung, die *ἁγιάζειν* überhaupt nicht hat; auch nicht, daß er sich von irgend welcher ihm anhaftenden sei es sittlichen, sei es ceremonialen Unreinheit reinige; denn wenn Jesus einer solchen Reinigung bedürfte, müßte er sie gerade um seiner selbst willen vornehmen. Es kann *ἁγιάζειν* hier nur ebenso wie 10, 36, wo Jesus gleichfalls das Objekt, Gott aber das Subjekt ist, heißen, zu einem heiligen Beruf und Geschäft weihen, in die entsprechende Verfassung setzen. Wie Gott Jesum, da er ihn in die Welt sandte, für sein innerweltliches Berufswirken weihte und befähigte, auf Grund wovon er im ganzen Umfang seines Erdenlebens „der Heilige Gottes" ist (6, 69 s. oben S. 365 f., 462), so weiht er sich nun selbst für ein neues Berufswirken, indem er zu Gott geht. Da er den durch den Tod zu Gott führenden Weg freiwillig geht (cf 10, 18), kann er sagen, daß er sich selbst dafür weihe. Durch seinen Hingang zu Gott befähigt er sich erst, wie eben dort (10, 16) und anderwärts (12, 23 f. 32; 3, 14 f.) gesagt war, zu einem neuen Wirken, welches vor allem ein viel ausgedehnteres sein wird, als das bisherige. Dadurch erst kann er die schon mit seiner Sendung in die Welt ihm gegebene Macht über alles Fleisch in diesem Umfang ausüben (17, 2). Aber auch intensiv wird sein Wirken dadurch gesteigert.

---

[64]) Den Artikel vor *ἀλήθεια* haben nur B Ol, Sah (?) Kopt (?); es ist aber zu bedenken, daß Lat und Syr den Unterschied nicht deutlich ausdrücken können. Das artikellose *ἀλήθεια* würde sagen, daß das Wort Gottes ganz wahr, ohne jede Beimischung von Lüge sei Was aber sollte dies hier bedeuten?

[65]) Zu dem Aorist cf oben S. 258 zu 4, 38. Jesus redet nicht zu den Jüngern, sie aufs neue beauftragend wie 20, 21, sondern betet und blickt zurück auf den längst erteilten, auch 15, 27 nur wieder in Erinnerung gebrachten Auftrag.

Denn erst nach seinem Hingang kann und wird er den Geist senden (14, 18; 15, 26; 16, 7—15). Von da aus ist es dann auch zu verstehen, daß er sich für die Jünger weiht; denn nur den Jüngern sendet und spendet er den Geist. So wird auch der Zusammenhang von 19ª sowohl mit 18 als mit 19ᵇ durchsichtig. Erst durch den Empfang des Geistes, welcher den Hingang Jesu zu Gott zur unmittelbaren Voraussetzung hat, werden die Jünger befähigt, den von Jesus ihnen übertragenen Beruf an der Welt (18) auszuüben (15, 26 f.; 16, 7 ff.). Darum hat auch der Hingang Jesu den Zweck und Erfolg, daß sie nicht bloß äußerlich Beauftragte, sondern in Wahrheit d. h. wirklich und tatsächlich[66]) für ihren Beruf geweiht und qualificirt seien. Denn daß Gott sie in der Wahrheit und durch diese Wahrheit, die Gottes Wort ist, weihen soll (17), ist nicht zu denken, ohne daß die Jünger zu einem volleren und tieferen Verständnis der von Jesus ihnen gebrachten Wahrheit geführt werden. Dies aber ist nach 14, 26; 16, 13—15 eine Hauptaufgabe des Parakleten, welchen Jesus erst senden kann, nachdem er zum Vater gegangen ist. So schließt die Fürbitte für die Jünger (6—19). Sie enthält im wesentlichen zwei Bitten, denen alles, was sonst gesagt wird, als Vorbereitung oder Begründung untergeordnet ist. Die erste bezieht sich auf ihr persönliches Leben und geht dahin, daß der Vater sie in der ihnen durch Jesus kundgewordenen Heilswahrheit erhalte und sie vor dem Bösen in der Welt bewahre (11ᵇ. 15). Die zweite betrifft ihren von Jesus ihnen übertragenen Beruf und lautet dahin, daß der Vater durch dieselbe Wahrheit sie für ihren Beruf an der Welt mehr und mehr weihe und ausrüste, ein Wunsch, welchen Jesus nicht nur betend vor Gott bringt, sondern für dessen Verwirklichung er nunmehr auch durch seinen Hingang zu Gott die wesentlichste Voraussetzung schafft (17—19).

Hiermit ist bereits der Übergang zum dritten Teil des Gebetes (20—26) gemacht. Die Sendung und Weihe der Jünger wird nicht erfolglos bleiben. Darum fühlt Jesus sich gedrungen, nicht nur für die Jünger, die es jetzt sind, zu beten, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an ihn glauben werden (20).[67]) Er bittet aber darum, daß alle, nämlich die zukünftigen wie die jetzigen, Jünger, eine Einheit bilden, welche dem Ineinander des Vaters und des Sohnes entspricht und mit sich bringt, daß sie in die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn hineingezogen werden.[68])

---

[66]) Zu *ἐν ἀληθείᾳ* (hier nach allen Zeugen ohne Artikel) cf 4, 23; 1 Jo 3, 18; 2 Jo 3; 3 Jo 1. 3.

[67]) Das Präsens *πιστευόντων*, welches nur Übersetzer und jüngere Hss mit sachlichem Recht in *πιστευσόντων* änderten, gehört zu den vielen zeitlosen im 4. Ev von 1, 29 an.

[68]) Der Gedanke ist ganz der von 1 Jo 1. 3, wird aber durch ein *ἕν*

Wenn als beabsichtigter Erfolg dieser Einigung aller Glaubenden untereinander und mit Gott und Jesu angegeben wird, daß die Welt an die Sendung Jesu glaube (cf 13, 35; 14, 31; 17, 23), so bedarf dies keiner anderen Einschränkung als die Aussagen über die weltumfassende Heilsabsicht Gottes und Jesu 3. 16 f.; 6, 33, 51; 8, 12; 12, 47. Obwohl die Mehrheit der Menschen sich dieser Heilsabsicht widersetzt, bleibt die Menschheit in ihrem ganzen Umfang ein Gegenstand der auf Rettung bedachten Absicht und Arbeit Gottes und Jesu und seiner treuen Jünger, und die in die Erscheinung tretende Einheit der Gläubigen untereinander sowie mit Gott und Jesus ist ein wesentliches Mittel, um an vielen, die jetzt noch der von Gott entfremdeten Welt angehören, diese Absicht und Arbeit zum Erfolg zu führen (cf 1, 10—12). Zu der Einigung aber der Glaubenden, welche der „Welt" in diesem Sinne des Wortes zum Glauben und, wie es statt dessen v. 23 heißt, zur Erkenntnis der göttlichen Sendung Jesu verhelfen soll, ist ein wesentliches Mittel, daß Jesus seine dermaligen Jünger an der Herrlichkeit hat teilnehmen lassen, welche der Vater ihm bisher schon verliehen hat (22). Unter dieser *δόξα* kann nach 1, 14; 2, 11; 5, 23; 11, 4; 12, 28; 13, 31 nichts anderes verstanden werden als die in dem ganzen irdischen Wirken Jesu, nicht zum wenigsten in seinen Wundertaten zu Tage getretene Kraft, welche ihn als den *μονογενής* kenntlich gemacht hat (1, 14). Hieran aber hat Jesus die Seinigen nicht nur als bewundernde Zuschauer, sondern auch als tätige Mitarbeiter teilnehmen lassen, cf 4, 38. Was das 4. Ev nicht eigens erzählt, wußten seine ersten Leser sattsam aus der älteren Überlieferung, daß Jesus sie als Prediger des Ev probeweise verwendet und dazu auch mit wundertätiger Heilkraft ausgestattet hatte (Mt 10, 1. 5 ff.; 17, 16—20; Mr 6, 13; Lc 9, 1. 49; 10, 17—20); und daß diese Kraft ihnen nicht wieder genommen werden und nicht nur den Aposteln geschenkt sein sollte, sondern nach dem Hingang Jesu in gesteigertem Maße in allen gläubigen Betern wirksam sein werde, sagte ihnen mehr als eine Verheißung ihres Herrn z. B. 14, 12—14. Ohne ihn freilich können sie nichts leisten (15, 4 f.); aber er, der Starke, will ja in ihnen, den Schwachen, sein, und sie sollen in ihm bleiben, damit sie bis zur Vollendung werden, was sie jetzt nur erst in unvollkommener schülerhafter Weise sind, und zugleich der Welt gegenüber als eine geschlossene Einheit sich darstellen (23). Indem diesmal im Unterschied von v. 21 als Gegenstand der Erkenntnis, zu welcher die Welt durch das Anschauen der Gemeinde geführt werden soll, nicht nur die göttliche Sendung Jesu genannt wird, sondern auch die Liebe des Vaters zu den Jüngern, welche der

---

hinter *ἐν ἡμῖν* (om. B C* D, a b c d e r, Sah) eher verdunkelt, als verdeutlicht.

Liebe des Vaters zu Jesus entspricht, wird der Übergang zu der letzten Bitte (24—26) gemacht. Als der, welchen Gott schon vor Grundlegung der Welt geliebt hat, darf der Sohn vor dem Vater wie eine berechtigte Forderung seinen Willen aussprechen, daß da, wo er ist, auch die seien, welche[69]) der Vater ihm gegeben hat (24). Nach dem Zusammenhang mit v. 20—23 können hierunter nicht nur die dermaligen Jünger verstanden werden oder gar nur diejenigen von ihnen, welche dem Herrn auf dem Wege durch den Tod zum Himmel folgen werden (12, 25f.; 13, 36 bis 14, 2), sondern die gesamte und einheitliche Jüngerschaft aller Zeiten.[70]) Damit ist auch gegeben, daß Jesus mit dieser Forderung auf seine Parusie und auf den durch diese hergestellten Zustand hinblickt (cf 14, 3. 19f. 23). Der kühne mit *θέλω* angeschlagene Ton wird noch verstärkt, indem durch *πατὴρ* (oder *πάτερ*) *δίκαιε* (25) an die Gerechtigkeit Gottes appellirt wird, woran sich anschließt, was die Vereinigung der vollendeten Gemeinde mit dem in seiner Herrlichkeit erscheinenden Jesus als eine Forderung erweist, deren Erfüllung von der Gerechtigkeit Gottes zu erwarten ist. Im Gegensatz zu der Welt, die Gott nicht erkannt hat, darf Jesus vor dem gerechten Vater bezeugen, daß er ihn erkannt habe, und daß er den Jüngern, welche seine Sendung von Gott erkannt haben, den Namen des Vaters kundgetan habe und fernerhin kund tun werde, damit die Liebe Gottes, welche er selbst und zwar von Ewigkeit her (cf 24) erfahren hat, und damit Jesus selbst in der Jüngerschaft sei.[71])

VI. Die Verherrlichung Jesu durch Tod und Auferstehung c. 18—20.

1. Die Verhaftung c. 18, 1—11. Während der Ev. c. 13—17 seinen Lesern fast nur solches geboten hatte, was ihnen neu oder doch nicht durch Vermittlung älterer Schriften bekannt geworden war, konnte er von dem jetzt erreichten Punkt an, wenn er nicht auf jeden verständlichen Bericht über den Lebensausgang

---

[69]) Statt *ὅ* vor dem ersten *δέδωκας* (ℵ B D Ol, Ss Kopt) wurde im Hinblick auf das hierauf sich zurückbeziehende *κἀκεῖνοι* von den jüngeren Hss und fast allen Übersetzern *οὕς* geschrieben. Sachlich richtig, aber unnötig.

[70]) Eben dadurch erhält das erste *δέδωκας*, aber auch das zweite den Wert eines Fut. exact. Cf 16, 11 *κέκριται*, 16, 27 *πεφιλήκατε*.

[71]) Der kühne Gedanke, daß die Liebe Gottes, deren nächster Gegenstand Jesus gewesen ist und von Ewigkeit und zu Ewigkeit ist, in den Jüngern sei, hat zur Voraussetzung, daß die Liebe Gottes zu Jesus von vornherein auf die durch Jesus zu rettende Menschheit gerichtet war (Jo 3, 16; 1 Jo 4, 9f.), daß dieselbe aber auch von den Gläubigen erfahren und empfunden wird (1 Jo 3, 1; 4, 16 cf Rm 5, 5).

Jesu verzichten wollte, es nicht vermeiden, fast alle die Tatsachen zu berichten oder doch zu berühren, welche in der älteren ev Literatur bereits zusammenhängend dargestellt worden waren, und er durfte hier noch weniger wie 6, 1—21; 12, 1—19 unberücksichtigt lassen, daß seine Leser mit der einen oder anderen Darstellung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte vertraut waren (oben S. 489). Denn wo immer die Predigt von dem Gekreuzigten und Auferstandenen Glauben gefunden hatte, war auch ein Interesse an den Einzelheiten gerade dieser Vorgänge vorhanden, welches zu befriedigen, kein vorhandenes Mittel ungenützt bleiben konnte.[1]) Die Berücksichtigung dieser Sachlage, welche von 1, 6. 13. 19ff. an mehr als einmal handgreiflich wurde (z. B. 3, 24; 11, 1. 2), charakterisirt die Erzählungsweise in c. 18—20 fast noch mehr als die mit syn. Berichten parallel laufenden Erzählungen 6, 1—21; 12, 1—19. Während manche Einzelheiten übergangen oder nur flüchtig berührt werden, erkennt man anderwärts die Absicht, zu ergänzen oder auch zu berichtigen.

Nachdem Jesus mit den Jüngern sich von der Tafel erhoben, vielleicht auch den Speisesaal verlassen hat (14, 31), hat er die Reden c. 15—16 an die Jünger und das Gebet c. 17 an den Vater gerichtet. Danach erst (17, 1) begibt er sich aus der Stadt hinaus[2]) auf die andere Seite des zwischen Stadt und Ölberg sich hinziehenden Kidrontales. Von den Evv gibt nur Jo an, daß der Weg aus der Stadt zu dem Ort der Verhaftung Jesu am Fuß des Ölbergs (Mt 26, 30; Mc 14, 26; Lc 22, 39) über dieses Tal hinwegführt, und gibt ihm den von ältesten Zeiten her üblich gebliebenen Namen in der gewöhnlichen Aussprache Kedron[3]) statt des masor.

[1]) 1 Kr 1, 18—24; 2, 2; 15, 1—11 (v. 3 *ἐν πρώτοις*); Gl 3, 1; 1 Tm 6, 13; Hb 5, 7f.; 13, 12f. 20; 1 Pt 1, 3. 18f.; 2, 21—24; 3, 21—4. 1; 1 Jo 5, 6; Ap. 1, 5. 18; 5, 5. 15 etc.

[2]) Diesen Sinn (nicht aus dem Saal oder Haus des Passamahls) erhält *ἐξῆλθεν* durch den unmittelbaren Anschluß von *πέραν κτλ.*, ebenso wie 6, 1 nicht eine Reise von Jerusalem an einen Ort in Galiläa, sondern eine Überfahrt vom westlichen an das östliche Ufer des Sees Genezaret beschrieben ist s. oben S. 312f.

[3]) Weder (I) *τῶν Κέδρων* (B C L und die meisten, auch N Ol), noch (II) *τοῦ Κέδρου* (א* D a b d r) ist dem Jo zuzutrauen, sondern (III) *τοῦ Κεδρών* zu recipiren nach A S Δ, c e f g q Vulg, Ss (dieser mit dem sonderbaren Zusatz טורא, ein Berg) S[1] S[3] (diese drei דרגלתא דקדרון), Arm, Goth = hebr. נַחַל קִדְרוֹן 2 Sam 15, 23; 1 Reg 2, 37; cf Jos. bell. V, 2, 3 *φάραγξ . . ἡ Κεδρὼν ὀνόμασται*, V, 6, 1: 7, 3 *ἄχρι τοῦ Κεδρῶνος*, ant. VIII, 1, 5 *τὸν χειμάρρουν Κεδρῶνα*. Dem Jo, welchem, abgesehen von dem ganz hellenisirten *Ἱεροσόλυμα* und von *Βηθανία* (11, 1; 12, 1), welches den Lesern als deklinabel geläufig war (Mr 11, 1. 12; 14, 3), die Manier des Josephus, semitische Ortsnamen griech. zu dekliniren, fremd ist (cf 1, 44; 2, 12; 3, 23; 4, 46; 11, 54; 12, 21), kann schon deshalb LA II nicht geschrieben haben, zumal die Flexion *Κεδρου* von *Κεδρων* höchst inkorrekt wäre. Aber auch LA I kann nicht von Jo herrühren, obwohl schon LXX nach cod. B 2 Sam

Kidron und bezeichnet es richtig als einen „Winterbach", der für gewöhnlich wenig oder gar kein Wasser enthielt. Er bezeichnet ferner das Grundstück, welches das Ziel der Wanderung war, zwar nicht mit dem Namen Gethsemane (Mt 20, 36; Mc 14, 32), dagegen aber genauer wie die Syn.[4]) als einen Garten und fügt hinzu, daß auch Judas den Ort kannte, weil Jesus dort manchmal mit den Jüngern sich versammelte (2). Während Jesus die erste Nacht nach seinem Einzug sein Quartier in Bethanien behielt (cf Mc 11, 11; Mt 21, 17), scheint er die folgenden Nächte näher bei der Stadt am westlichen Abhang des Ölbergs und zwar in Gethsemane zugebracht zu haben.[5]) Der Ausdruck sowohl des Jo als des Lc erfordert aber, daß er es nicht erst neuerdings in den drei Nächten auf Dienstag, Mittwoch und Donnerstag, sondern schon bei früheren Besuchen Jerusalems so gehalten hatte. Der Besitzer des Gartengrundstücks, in welchem es nicht an einem Wohnhaus gefehlt haben wird, muß demnach ebenso wie der Hauswirt in der Stadt, welcher ihm seinen Saal zur Abhaltung des Passamahles zur Verfügung gestellt hatte, und der Besitzer des Esels, auf welchem er in Jerus. einritt, mit Jesus befreundet gewesen sein. So nur konnte sich eine Gewohnheit bilden, welche den Verräter mit Bestimmtheit erwarten ließ, daß er den Herrn auch in dieser Nacht ebendort finden werde. Es ist, als ob Jo seinen Lesern, die ihn um einzelne Punkte der älteren Tradition um Aufklärung gebeten haben

---

15, 23[a], nach cod. A 15, 23[b] *χειμάρρους τῶν Κεδρων* hat neben regelmäßigem *χειμάρρους Κεδρων* (so A B auch 1 Reg 2, 37; 2 Reg 23, 6. 12). Ob dieser offenbare Fehler mit dem Irrtum zusammenhängt, daß *Κεδρων* Gen. plur. zu *ἡ κέδρος*, die Ceder sei (Kopt nach der oxforder Übersetzung *the torrent of the cedar trees*, cf. Schultheß, Lex. Syropal 178[b] zu dem sonderbaren דקטריכיא des Sh p. 192?), mag auf sich beruhen. Jedenfalls erklären sich I und II auch ohnedies sehr einfach aus III. Die Einen änderten *τοῦ* in *τῶν* nach *Κεδρων*, die anderen *Κεδρων* in *Κεδρου* nach *τοῦ*. Der Name hat selbstverständlich mit griech. *κέδρος* nichts zu schaffen, obwohl dieses und auch *κέδρινος* als Fremdwort bei den Juden vorkommt (Krauß, Lehnw. II, 500), sondern bedeutet den trüben, dunkelfarbigen Wasserlauf wie unser „Schwarzbach, Schwarzach, Trubbach". Er war und ist wirklich ein *χειμάρρους* d. h. „Winterstrom", eine nur in Regenzeiten von Wasser durchströmte Rinne. Es bedarf keiner Brücken oder Fahrzeuge. Ausführliche Beschreibung gibt Robinson, Phys. Geogr. S. 93 ff., Palästina II, 31 ff.

[4]) Mt 26, 36; Mc 14, 32 *χωρίον* cf AG 1, 18; 4, 34; noch unbestimmter Lc 22, 40.

[5]) Es ist schon auffallend, daß Mc 11, 19 *ἔξω τῆς πόλεως* nicht durch *εἰς Βηθανίαν* näher bestimmt wird. Cf dagegen Mt 21, 17 in einem Zusammenhang, der überhaupt an historischen Ungenauigkeiten leidet s. oben S. 175 A 27. Als regelmäßigen Aufenthalt in Bethanien während der letzten Nächte vor dem Todestag läßt noch weniger, als Mc, Lc 21, 37 denken, worauf sich Lc 22, 39 *κατὰ τὸ ἔθος* zurückbezieht. Hierauf aber fußt Lc 22, 40 *γενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ τόπου*, welches keine andere Unterlage hat. Der Ort also am Ölberg, wo Jesus verhaftet wurde, ist derselbe, wo er gewohnt war, während der Festzeit die Nächte zuzubringen.

mögen, den Vorgang habe begreiflicher machen wollen. Über anderes, was ausreichend dargestellt worden war, hinweggehend [6]), schließt er an die Erwähnung des Judas sofort eine sehr ins einzelne gehende Schilderung von dessen Auftreten. Er ist der Führer (cf AG 1, 16) einer großen Schaar, bestehend einerseits aus römischen Soldaten, andrerseits aus Dienern der Hohenpriester und Pharisäer oder, wie es v. 12 dafür heißt, der Juden d. h. des Synedriums [7]). Obwohl nur von den Ratsdienern gesagt ist, daß sie von seiten des Synedriums geschickt waren, versteht sich doch von selbst, daß nicht Judas, sondern nur die Männer der höchsten jüdischen Behörde den in Jerus. anwesenden Pilatus bestimmt haben können, seine Truppen ihnen zur Verfügung zu stellen. Sie müssen ihm begreiflich zu machen gewußt haben, daß es sich um die Gefahr eines großen Volksauflaufs handele und möglicherweise eine blutige Revolution zu befürchten sei, wenn man sich nicht des großen Volksverführers bemächtige. Dies kann ihnen nach den Vorgängen beim Einzug (12, 12—19) nicht schwer gefallen sein und bildet die Voraussetzung der folgenden Verhandlungen zwischen dem Synedrium und Pilatus. Da ein oder vielmehr der Chiliarch d. h. der Kommandant der gewöhnlich aus einer Kohorte bestehenden Besatzung von Jerus. [8]) die Truppen anführte (12), wird wenigstens ein großer Teil der Besatzung aufgeboten worden sein; es erscheint dann der Ausdruck *ἡ σπεῖρα,* welcher jedenfalls ebenso

---

6) Einen gewissen Ersatz für das Gebetsringen in Gethsemane hatte er 12, 27 gegeben s. oben S. 507 ff. Cf außerdem die Andeutung 18, 11.

7) S. oben S. 386. Ein zweites *ἐκ* vor *Φαρ.* (א*DLOl) ist sachlich unannehmbar, om. B (dieser allein *τῶν Φ.*) ACN u. die meisten, auch SsS¹, jedoch Ss sehr ungenau und mit Beimischung aus Mt 26, 47: „Judas aber der Verräter führte mit sich eine Kohorte (אספיר, so auch S¹) und (einige) von den Hohepriestern und Pharisäern und Diener und eine Menge Volks, welche Laternen und Fackeln trugen und dorthin kamen". Daß bei der Verhaftung auch römische Soldaten mitwirkten, ergibt sich auch aus Mt 26, 47; Mr 14, 43 cf Bd I², 694 A 67. Zu *ὑπηρέται* als Polizeidienern des Synedriums cf Jo 7, 32 (?). 45; 18, 12. 18. 22 und oben S. 109 A 6. — *ὁ φανός*, den Juden als פנס, aram. פנסא u. פניסא sehr geläufig (Krauß II, 465), so auch Sh, von *φαίνω*, scheinen, leuchten, urspr. weiterer Bedeutung, später meist Laterne, was die Atticisten rügen (Phryn. ed. Lobeck 59). So hier ohne Zweifel neben *λαμπάδες*. Daher fast alle Lat, auch Vulg *cum lanternis*. Nur Jo erwähnt neben den *ὅπλα*, worunter er zusammenfaßt, was Mt 26, 47. 55; Mr 14, 43. 48; Lc 22, 52 in Schwerter und Stöcke geteilt ist, auch noch die Laternen und Fackeln.

8) Diese Stellung nimmt Claudius Lysias (AG 21, 31 *ὁ χιλίαρχος τῆς σπείρης*) nach AG 21, 31—24, 22 ein. — *ἡ σπεῖρα*, den Juden als אספר oder אספיר nicht unbekannt (Krauß, Lehnw. II, 94), entspricht um jene Zeit dem lat. *cohors*. Daß nur eine solche die Besatzung bildete, zeigt der beharrlich angewandte Artikel Jo 18, 3. 12; AG 21, 31; *ὅλην τὴν σπ.* Mt 27, 27; Mr 15, 16. Cf Jos. bell. V, 5, 8; Schürer I³, 464. Daß bei Unternehmungen, wie die hier erzählte, das Prätorium und die Burg Antonia nicht völlig von Soldaten entblößt wurden, versteht sich von selbst.

wie *ὅλη ἡ σπεῖρα* Mc 15, 16, einigermaßen hyperbolisch gebraucht ist, um so natürlicher. Jesus wartet nicht ab, daß man ihn suche und finde, sondern tritt aus dem Garten oder aus einem weiter zurückliegenden Teil desselben (Lc 22, 41) hervor und dem feindlichen Haufen entgegen. Darin stellt sich äußerlich dar, was er 14, 30f. als seine Gesinnung und Absicht ausgesprochen hatte. Die überlegene Ruhe, mit welcher er sich der feindlichen Gewalt ausliefert, erläutert Jo durch die Bemerkung, daß er alles wußte, was auf ihn zukam und jetzt über ihn kommen sollte cf 13, 1 oben S. 524f. Rätselhafter erscheint die nach v. 3 überflüssig erscheinende, nach dem ersten Wortwechsel zwischen Jesus und seinen Häschern angebrachte und die Erzählung auffällig unterbrechende Zwischenbemerkung, daß auch Judas dabeistand und zwar auf der Seite der Feinde (5 b). Sie erklärt sich am ersten noch daraus, daß Jo die von allen Syn. berichtete Geschichte vom Kuß des Verräters (Mt 26, 48—50; Mr 14, 44f.; Lc 22, 48f.) nicht noch einmal erzählen, aber die damit vertrauten Leser doch leise andeutend daran erinnern wollte. Die erstmalige Frage Jesu, wen sie suchen, wird anscheinend ruhig, man darf sagen, dem erteilten Auftrag entsprechend, beantwortet: „Jesus den Nazaräer". Die Häufigkeit des Namens machte die Angabe der Heimat erforderlich.[9]) Als aber Jesus in aller Ruhe sagt: „ich bin es",[10]) erfaßt sie ein Schrecken. Sie weichen zurück und fallen zu Boden, selbstverständlich nicht der ganze nach Hunderten zählende Haufe, sondern die, welche die Antwort gegeben hatten, die voranstehenden Führer, etwa die Befehlshaber der jüdischen Polizeimannschaft, cf Lc 22, 52. Das geht hinaus über den imponirenden Eindruck der selbstgewissen Persönlichkeit, von dem man zwischen den Zeilen von 2, 14ff. (oben S. 166 A 11) liest und deutlicher 7, 30. 43—49 hört. Aber inzwischen waren auch unerhörte Taten in und bei Jerus. geschehen, cf 10, 21; 11, 47; 12, 17f.; 15, 24, und die begeisterten Zurufe des Volks beim Einzug hatten gezeigt, daß es diesem Volksverführer (7, 12. 47), wenn er wollte, auch nicht an gefährlichen irdischen Waffen fehlen werde, cf 18, 36; 19, 8. Jesus wiederholt seine Frage, um an die nochmalige gleiche Beantwortung derselben wie eine Deutung seines *ἐγώ εἰμι* die Forderung zu knüpfen: „wenn ihr mich sucht, so laßt diese, d. h. die ihn umgebenden Jünger, gehen" (7. 8). Nicht um sich, sondern um die Seinigen

---

[9]) Cf 1, 45; 19, 19; Mt 2, 23; 21, 11; Mr 1, 24; 14, 67; 16, 6; *Ναζωραῖος* am häufigsten in der AG.

[10]) Zu dem durch dreimalige Anführung (5. 6. 7) stark betonten *ἐγώ εἰμι* ergänzt sich aus der Antwort der Häscher, *Ἰησοῦς* als Prädikat (anders 8, 24. 28; 13, 19). Nur B hat es geschrieben, dagegen aber mit D, a b e r, Ss das *Ἰησοῦς* hinter *λέγει αὐτοῖς* gestrichen Hier wie AG 9, 5; 22, 8; 26, 15 (Mr 14, 62) soll es erschreckend wirken, Jo 6, 20; Ap 1, 17; Mt 14, 27; Lc 24, 39 beruhigend.

zeigt er sich besorgt cf 13, 1 oben S. 524 f. So erfüllte sich das Wort, welches er kurz vorher im Rückblick auf die Vergangenheit betend gesprochen hatte 17, 12 cf 6, 39, d. h. es wurde durch diese Beschirmung seiner Getreuen vor äußerster Gefahr aufs neue zur Wahrheit gemacht (18, 10). Daß weder kluge Vorsicht, noch feige Flucht, sondern Jesu Wort und Tat allein die Jünger vor einem Leiden mit ihm geschützt hat, dem sie sittlich nicht gewachsen waren, zeigt v. 10 f. Petrus, welchem Jesus dieses im voraus gesagt hatte (13, 36), hatte sich dadurch nicht von seinem Verlangen abbringen lassen, für den Herrn und mit ihm sein Leben zu wagen, und hatte sich im Unterschied von seinen Genossen mit einem Schwert bewaffnet [11]). Jetzt glaubt er den Augenblick gekommen, davon Gebrauch zu machen, zieht sein Schwert, schlägt auf den ersten besten der Feinde, den Diener des Hohenpriesters, los und haut ihm das rechte Ohr ab (10). Während alle Syn. den Vorgang ohne den Namen des dreinschlagenden Apostels berichtet hatten, gibt Jo demselben durch Nennung des Pt eine größere Bedeutung, sofern dadurch sowohl das vorangegangene Zwiegespräch zwischen Jesus und Pt, zumal in der Fassung von Jo 13, 36—38, als auch die nachfolgende Verleugnung in lehrreichster Weise beleuchtet wird. Daß Jo auch den Namen des verwundeten hohepriesterlichen Bedienten angibt, [12]) ist um so sicherer ein harmloser Ausdruck genauer Kenntnis, als eine symbolische Wortbedeutung des Namens Malchus weder angedeutet noch zu ersinnen ist. Woher der Ev den Namen einer so nebensächlichen Person und sogar das verwandtschaftliche Verhältnis zwischen Malchus und einem

---

[11]) Nach Lc 22, 49 cf 22, 38 scheint das Gleiche noch von einem andern Apostel zu gelten.

[12]) Unter *δοῦλος τοῦ ἀρχ.* ist nicht einer der *ὑπηρέται*, der Ratsdiener zu verstehen (18, 3. 12; 19, 6; 7, 32. 45 f. cf auch 18, 36; Mt 5, 25; Lc 4, 20), denn 18, 18 stehen die *δοῦλοι* neben den *ὑπηρέται* und demgemäß zuerst ein *ὑπηρέτης* (22), dann ein *δοῦλος τ. ἀ.* redend eingeführt (26). Der von allen 4 Evv angewandte Artikel vor *δοῦλος τ. ἀ.* bedeutet entweder, daß er unter den nach Gethsemane Ausgeschickten der einzige persönliche Bediente des Kajaphas war, oder daß er unter der Dienerschaft des Hohenpriesters eine bevorzugte Stellung einnahm, wie unser „der Kammerdiener, der Leibjäger" u. dgl. Den Namen *Μάλχος* (Ss dafür מלכו, S¹ מַלְךְ), in den Hss des Josephus unsicher wechselnd mit *Μάλιχος*, führen bei Jos., wenn ich recht sehe, abgesehen von ant. I, 15, 1, lauter Nichtjuden, meist nabatäische Araber bell. I, 8, 2; 11, 2. 6—8; 14, 1; III, 4, 2; ant. XIII, 5, 1; XIV, 5, 2; 11, 2—7; 14, 1; XV, 6, 2 f. Die auf nabatäischen u. palmyrenischen Inschriften nicht selten vorkommende Form מלכו (Euting, Nabat. Inschr. S. 61 ff.; Lidzbarski, Nordsemit. Epigraph. I, 311; Littmann, Semitic Inscr. (1905) p. 66 nr. 5) soll nach Nöldeke zu Euting S. 63 *Mâliku* gelesen werden. Bei Littmann p. 80 nr. 10 soll *Μαλχος* (Sohn des) *Μαλωχα* entsprechen מלכו בר מלכא. Der Name ist jedenfalls nicht identisch mit jüdischem מלכיה (auch מלכיא, מלכיו s. Jastrow 792), sondern heißt einfach König. Unser Malchus wird ein heidnisch geborener Sklave gewesen sein.

andern Bedienten des hohepriesterlichen Hauses (v. 26) kennt, sehen wir aus v. 15, mag er selbst oder sein Bruder der Jünger sein, von dem dort die Rede ist. Das durch die unbesonnene Tat des Pt veranlaßte Wort Jesu (11) ist in seiner ersten Hälfte bei völliger Unabhängigkeit der Form identisch mit Mt 26, 52[a]; in seiner zweiten Hälfte aber: „Soll ich etwa den Kelch, den der Vater mir gegeben hat, nicht trinken?" spricht es zwar einen ähnlichen Gedanken aus wie Mt 26, 54, mußte aber jeden Kenner der älteren Tradition vor allem daran erinnern, daß Jesus unmittelbar vorher, in der Zeit, über welche Jo zwischen 18, 1 und 3 schweigend hinweggeht, in heißem Gebet noch einmal um die Gewißheit des göttlichen Willens zu ringen gehabt hat, daß er den Kelch des Todesleidens trinke[13]).

2. Jesus bei Hannas und Kajaphas 18, 12—27. Nach seiner Verhaftung und Fesselung wird Jesus von der römischen Truppe und der jüdischen Polizeimannschaft zuerst zu Hannas geführt (12. 13[a]). Das *πρῶτον*, welches im voraus auf die späteren Überführungen zu Kajaphas (24) und zu Pilatus hinweist, wäre nur in einer Aufzählung mehrerer gleichartiger Ereignisse unauffällig[14]). In einer Erzählung, die den Lesern lauter Neues ohne Beziehung auf andere Darstellungen oder mitgebrachte Vorstellungen von denselben Dingen mitteilt, müßte es befremden und erklärt sich nur daraus, daß Jo hier Erzählungen wie die der Syn. zu berücksichtigen und, sei es zu berichtigen, sei es gegen Mißverständnisse zu verwahren nötig fand. Nach Lc 22, 54 wurde Jesus „in das Haus des Hohenpriesters", nach Mc 14, 53 „zu dem Hohenpriester", nach Mt 26, 57 „zu dem Hohenpriester Kajaphas geführt". Nein, sagt Jo, nicht sofort zu Kajaphas und somit auch nicht zu dem Hohenpriester; denn nach der doppelten Erklärung Jo 11, 49. 51, welche hier (13[b]) unter umständlicher Rückbeziehung auf jene frühere Erzählung (14) zum dritten Mal, und in kürzerer Form noch einmal v. 24 gegeben wird, war Kajaphas in jenem Jahre Hoherpriester. Nicht sofort zu dem Hohenpriester Kajaphas, sondern zuerst oder vorher zu Hannas wurde Jesus geführt. Daß dies geschah, erklärt Jo nicht aus einer amtlichen Stellung des Hannas, sondern dadurch, daß er der Schwiegervater des Hohenpriesters Kajaphas war.[15]) Er selbst war a. 6—15 n. Chr. Hoherpriester gewesen; ein Sohn von ihm war der Amtsvorgänger, ein zweiter Sohn

[13]) Mr und Lc haben nichts entsprechendes. Die nur von dem Arzt Lc 22, 51 berichtete Heilung des Ohrs übergeht Jo ebenso wie die Anrede an die Führer des Haufens, welche alle Syn. an dieser Stelle berichten, natürlich auch die Episode des Mr 14, 51.

[14]) Mr 16, 9—14 *πρῶτον . . μετὰ ταῦτα . . ὕστερον.* Cf auch 1 Kr 12, 28 *πρῶτον . . δεύτερον . . τρίτον.*

[15]) Auch hier zeigt Jo, dem allein wir diese Nachricht verdanken, selbständige Kunde. Cf die Übersicht mit Quellenbelegen bei Schürer II³, 217 ff.

der Nachfolger des Kajaphas und außerdem haben bis zum J. 66 noch 3 Söhne und 1 Enkel des Hannas das Amt innegehabt. Man konnte von dem „Hause des Hannas" als einer hohepriesterlichen Dynastie reden [16]). Daß der Stifter derselben, solange er lebte, von bedeutendem Einfluß blieb, begreift sich und erklärt einigermaßen die ungenaue Ausdrucksweise des Lc (Ev 3, 2; AG 4, 6), welche bei dem unkundigen Leser den Schein erwecken könnte, als ob Hannas gleichzeitig mit seinem Schwiegersohn im Amt gewesen wäre. In Rücksicht auf seinen damals noch mächtigen Einfluß (cf AG 4, 6) und wohl auch auf die wahrscheinlich schon hohen Jahre des Hannas, den man nicht mitten in der kalten Nacht (cf v. 18) zu einem Gang ins Freie nötigen wollte, geschah es, daß man Jesus zunächst in die Wohnung des alten Herrn führte. Angesichts der viermaligen nachdrücklichen Erklärung des Jo, daß Kajaphas in jenem Jahr der Hohepriester war, und der Einführung des Hannas ohne jede Andeutung davon, daß er jemals Hoherpriester gewesen war, sollte sich von selbst verstehen, daß wo immer im weiteren Verlauf *ὁ ἀρχιερεύς* ohne Namen steht, nicht Hannas, der nur im weiteren Sinne des Wortes zu den Hohepriestern gehörte, sondern nur Kajaphas gemeint sein kann. Diese Beobachtung hat in Verbindung mit der Annahme, daß bei einem Verhör derjenige, in dessen Wohnung es stattfindet, auch der verhörende Richter sein müsse, schon in sehr alter, aber auch in neuerer Zeit zu der kühnen Vermutung verleitet, daß der allgemein verbreitete Text in Verwirrung geraten und durch Umstellung von v. 24 hinter v. 13 wieder in Ordnung zu bringen sei. [17]) So richtig jene Be-

---

[16]) Cf Bd I², 694 A 67; auch Jos. ant. XX, 9, 1. — *Ἄννας* (so an den 4 Stellen des NT, besser mit Ἁ als mit Ἀ zu schreiben, die Lat *Annas*, wie *Agar*, *Abel*, auch bei Vergil Aen. IV, 9 *Anna* ohne Unterscheidung von ה und ח oder auch א), bei Josephus stets *Ἄνανος*, hebr. חָנָן. Auch Ss חְנַן, aber nach der herkömmlichen Vokalisation in S¹ חַנָּן, also nach hebr. Weise חָנָּן zu schreiben und zu sprechen. Cf die doppelte Schreibung und Aussprache von *Ιωανης* (hebräisch) und *Ιωαννης* (syrisch).

[17]) Ss hat v. 24 zwischen v. 13 und 14 eingeschoben, an seiner Stelle aber fortgelassen. Hiemit hat an sich nichts zu schaffen die außerdem in Ss vorliegende Umstellung von v. 16—18 hinter v. 23 und vor v. 25, welche offenbar dazu dienen soll, die Geschichte von der Verleugnung des Pt ebenso wie Lc 22, 54—62 (nicht ganz so Mr 14, 54. 66—72; Mt 26, 58. 69—75) ununterbrochen zu geben. Nur gehen beide Umstellungen vielleicht auf Tatian zurück, wenn auch weder die lat., noch die arab. Bearbeitung die gleiche Ordnung haben, cf GK II, 553, aber auch Theol. Ltrbl. 1895 Sp. 20f. Ephr. zu Sd (Moes. p. 237) läßt dessen Text nicht erkennen. Im 5 Sermon auf die hl. Woche (Lamy I, 429) schließt sich Jo 18, 13ᵇ. 14 ununterbrochen an 18, 13ᵃ an (dies ohne *πρῶτον*), und als den Hohenpriester in v. 15f. 19—23 sieht er Hannas an p. 432f, obwohl er ihn bei der ersten Einführung nur Priester nennt p. 429. Aber Ephr. hat hier überhaupt nicht Sd zu grunde gelegt. Er citirt z. B. p. 450 Jo 18, 28 abweichend von Sd nach S¹. In S³ steht zwar v. 24 an seiner Stelle ohne Randglosse, aber zu v. 13 findet sich in dem cod. Bodlej. v. 24 am Rande

obachtung war, so irrig die erwähnte Voraussetzung; ebenso verwerflich also auch die aus diesen beiden Prämissen gezogene Schlußfolgerung, ganz zu schweigen davon, daß völlig unerklärlich bleiben würde, wie eine Anordnung der Erzählung, welche jedenfalls eher als der gewöhnliche Text sachliche Schwierigkeiten bereitet, nicht nur entstehen, sondern auch, abgesehen von einigen Syrern, welche das Ursprüngliche bewahrt hätten, bei den Griechen, Lateinern und Kopten spätestens vom 2. Jahrhundert an zur Alleinherrschaft gelangen konnte. Es wird in v. 19—23, welche gleich hier zu be-

---

und ist hier von Barsalibi in den Text eingefügt (s. White p. 636). — Sh ed. Gibson p. 193 om. in v. 13 ἦν γὰρ π. τ. K., so daß das folgende „dieser, welcher war Hoherpriester jenes Jahres“ nun auf Hannas sich bezieht. Nur eine der 3 Hss hat hinter diesen Worten noch „und Hannas schickte den Herrn Jesus zu Kajaphas“, also v. 24 ohne δεδεμένον, gleichwohl aber wie die beiden anderen Hss. v. 24 an seiner richtigen Stelle. Cf Adler NTi vers. syr. p. 196; Lagarde in seiner Ausg. das Sh p. 531; Einl. II ^{3}, 531. — Nicht hinter v. 13, sondern schon hinter πρῶτον eingeschoben ist v. 24 in Min 225, so daß die Überführung Jesu zu Kajaphas verkehrter Weise als eine Gefälligkeit des Hannas gegen seinen Schwiegersohn erscheint. Ob Cyrill einen glossirten Text vor sich gehabt hat, oder nur dem v. 24, welchen er an seiner Stelle (vol. III, 43 f.) im Text hat und bespricht, rückweisende, plusquamperfektische Bedeutung beimißt (p. 29, 4), ist nicht ganz deutlich. — In neuerer Zeit hat Spitta, Z. Gesch. u. Lit. des Urchrist. I, 158—168 den Text auf grund exegetischer Erwägungen so geordnet: v. 12. 13. 19—23. 24. 14. 15—18 (25^a fällt weg) 25^b—28. Großes Gewicht wird S. 159 darauf gelegt, daß bei der überlieferten Ordnung des Textes das Subjekt von εἶπον v. 25 nicht zu erraten sei. Ich frage: Was ist das Subjekt von ἐποίησαν 12, 2? oder wer sind die Leute, welchen Jesus 11, 39 Befehl gibt und welche nach 11, 41 den Befehl ausführen. Jeder Leser antwortet: die Umstehenden. Oder wo finden wir die Unterlage für eine sichere Deutung von ἤγαγον und αὐτοί 18, 28? Jedenfalls nicht in v. 25 bis 27, auch nicht, wenn man mit Spitta v. 18 davorschiebt; denn nicht nur die dort genannten Ratsdiener und Haussklaven sind gemeint, sondern wie wir aus v. 35; 19, 6 und der ganzen Verhandlung sehen, die Hohenpriester mit ihrem Gefolge. Die Unterlage bietet auch v. 24 nicht; denn dort ist nicht gesagt, durch wen Hannas Jesum zu Kajaphas geschickt hat, und die Hohenpriester sind geradezu ausgeschlossen. Wollte man endlich auf v. 12 zurückgreifen, so würde man, wie jedermann sieht, vollends fehlgreifen. Wie viel einfacher liegt der Fall in v. 25^b! Nachdem das Ev durch v. 25^a dem Leser in Kürze gesagt hat, daß die v. 18 geschilderte Situation auch in dem späteren, durch v. 24 bezeichneten Moment noch fortbestand, brauchte er auch ohne vollständige Wiederholung von v. 18 nicht zu befürchten, ein Leser könne meinen, daß die Diener und Knechte davon gelaufen seien und den Pt allein haben am Feuer sich wärmen lassen. Stand aber Pt noch immer unter ihnen, so sind sie auch das selbstverständliche Subjekt zu εἶπον. Annehmbarer als diese, auf so gebrechlichen Stützen ruhende Umordnung des Textes wäre immer noch die in Ss vorliegende, welche Blaß recipirt hat. Aber so naheliegend die Erwägungen sind, welche dazu verleitet haben, so unbegreiflich wäre es, wie dieser Text, seine Ursprünglichkeit vorausgesetzt, später bei den Syrern, viel früher aber bei den Griechen, Lateinern und Kopten durch den andern verdrängt sein sollte, der bei oberflächlicher Betrachtung Schwierigkeiten bietet, von denen der Text von Ss nicht gedrückt wird.

sprechen sich empfiehlt, nicht wie 7, 46–52; 11, 47—53 eine Sitzung des Synedriums, auch nicht eine Gerichtsverhandlung beschrieben. Wir hören nichts von Zeugen, die verhört wurden; Jesus fordert vielmehr, was geschehen sollte, aber nicht geschah, daß die Ohrenzeugen seiner öffentlichen Reden befragt werden, und erklärt die allgemeinen Fragen nach seiner Jüngerschaft und nach seiner Lehre, welche der Hohepriester, also Kajaphas, an ihn richtete (19), für müßiges Gerede (21). Es verlautet auch nichts von dem Votum eines der Ratsmitglieder oder gar von einem Urteil des Gerichtshofs. Es handelt sich vielmehr um eine vorläufige Verhandlung [18]) in der Wohnung des Hannas, ohne dessen Zustimmung Kajaphas nicht die letzte Entscheidung treffen wollte, obwohl er seinerseits schon einige Wochen vorher im Synedrium seine Entschlossenheit zu gewaltsamstem Vorgehen gezeigt hatte (11, 49 f.: 18, 14). Die Verhandlung wird hauptsächlich zur Information des Hannas gedient haben. Daß dabei Kajaphas als regierender Hoherpriester und die auf entschiedenes Handeln dringende Persönlichkeit hauptsächlich das Wort führte und Fragen an Jesus stellte, kann nicht befremden. Jesus beantwortet sie mit überlegener Ruhe. Im Gegensatz zu dem heimlichen Verfahren des Synedriums, welches sowohl für die Verhaftung als für dieses Vorverhör die dunkle Nachtzeit gewählt hatte (cf. Lc 22, 52 f.; Mt 26, 55 f.; Mc 14, 48 f.), sagt er mit dreimaliger gegensätzlicher Betonung seiner Person: „Ich habe öffentlich zur Welt geredet; ich lehrte jederzeit in der Synagoge und im Tempel, wo alle Juden zusammenkommen und insgeheim redete ich nichts (20). Warum fragst du mich? Frage die, welche es gehört haben, nach dem, was ich zu ihnen geredet habe. Die wissen, was ich sagte“ (21). Als hierauf einer der dabeistehenden Ratsdiener mit den Worten: „So antwortest du dem Hohenpriester“? ihm einen Schlag versetzt [19]), antwortet Jesus wieder mit größter Bestimmtheit: „Wenn

[18]) Lc hat sie übergangen, indem er aus der Zeit von der nächtlichen Überführung in den hohepriesterlichen Palast bis zu der Synedriumssitzung nach Tagesanbruch, in welche er die ganze Gerichtsverhandlung verlegt, nur von der Verleugnung des Petrus und von Verhöhnungen Jesu durch die Mannschaften erzählt (22, 54–66). Mt 27, 1; Mr 15, 1 wissen zwar auch von der am frühen Morgen stattgefundenen, den Prozeß abschließenden Synedriumssitzung und Mt sagt deutlicher (cf 26, 57 mit 27, 1), als Mr (cf 14, 53 mit 15, 1), daß diese Versammlung eine vollzählige war und daß in dieser das Todesurteil gefällt wurde; aber Mt und Mr verlegen in die nächtliche Versammlung die gerichtliche Verhandlung und das Zeugenverhör. Lc steht auch hier auf dem Wege zwischen Mt–Mr und Jo.

[19]) Da ῥαπίς und ῥάβδος, ῥαπίζειν und ῥαβδίζειν (AG 16, 22; 2 Kr 11, 25) in der Bedeutung und wohl auch etymologisch aufs engste zusammengehören, könnte ῥάπισμα hier wie Mt 26, 67; Mr 14, 65 den Schlag mit dem Stock oder der Rute bezeichnen, zumal der Stock die regelmäßige Waffe der Ratsdiener war (Bd I², 694 A 67). Auch δέρεις Jo 18, 23 würde

ich schlecht redete, so gib Zeugnis von der Schlechtigkeit (meiner Rede): wenn aber gut, warum schlägst du mich dann?" (23). Mehr wird von der nächtlichen Verhandlung in der Wohnung des Hannas nicht berichtet. Es wird für die Christen weniger leicht gewesen sein, hierüber sicheres zu erfahren, als von der Gerichtsverhandlung bei Tagesanbruch, zu der das ganze Synedrium berufen werden mußte. Mit v. 24 geht Jo zu dieser über, ohne jedoch etwas Weiteres davon zu sagen, als daß Hannas Jesum gefesselt zu Kajaphas schickte. Diese Angabe widerspricht dem nicht, daß Kajaphas vorher in der Wohnung seines Schwiegervaters jene Fragen an Jesus gerichtet hat. Denn *πρὸς Καϊάφαν* kann ebenso wie *πρὸς Ἄνναν* v. 13 heißen: in die Wohnung des Genannten[20]), und die Verbindung des Namens mit dem Amtstitel an dieser Stelle läßt vermuten, daß die Wohnung gemeint ist, welche Kajaphas als Hoherpriester oder, seit er im Amt war, inne hatte. Das völlige Schweigen aber über das, was nun in der Wohnung des regierenden Hohenpriesters geschah, erklärt sich nur daraus, daß Jo dies als hinlänglich bekannt nicht noch einmal erzählen wollte. Je weniger das v. 19—23 Erzählte wie ein Bericht von der Gerichtssitzung aussieht, in welcher das Synedrium Jesum zum Tode verurteilt hat, was doch 18, 29f.; 19, 7 als geschehen vorausgesetzt wird, um so sicherer erkennt man die Meinung des Ev, daß inzwischen in der Wohnung des Kajaphas das Gericht gehalten worden ist[21]), und daß die Abhaltung des Gerichts der Zweck der Überführung aus der Wohnung des Hannas in diejenige des Kajaphas war. Wie es sich aber mit diesen verschiedenen Örtlichkeiten verhielt, ist bis zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit dem zu entnehmen, was v. 15—18 und 25—27 von Pt erzählt wird. Während die Syn., insbesondere Lc, der doch zu wissen scheint, daß zwischen der zweiten und dritten Verleugnung etwa eine Stunde verstrichen ist (22. 59),

---

gut dazu passen, und die Unterscheidung von *κολαφίζειν* seitens anderer Personen bei Mt und Mr verständlich sein. Auch Jo 19, 3 wäre diese Bedeutung zulässig, wenn man die Stelle nach Mt 27, 30; Mr 15, 19, wo jedoch das Wort nicht steht, vom Schlagen mit dem Jesu in die Hand gegebenen Rohr versteht. Da aber das Wort schon früh ohne Rücksicht auf die Etymologie gebraucht wurde (z. B. Herodot 7, 35 von Peitschenhieben), und man später regelmäßig die mit flacher Hand erteilte Ohrfeige so bezeichnete, was die Atticisten rügen (Phryn. ed. Lobeck p. 175), eine Bedeutung, die Mt 5, 39 allein passend scheint, so ist auch Jo 18, 23 wahrscheinlicher ein Backenstreich gemeint (cf AG 23, 2). Vulg. *alapam*, die älteren Lat (e fehlt) gleichbedeutendes *palmam*, teilweise mit dem Zusatz *in faciem* cf auch Vulg Mt 26, 67. Ss S[1] hier und 19, 3 „schlug (schlugen) Jesum (ihn) auf seine Wange (Wangen)".

[20]) *πρὸς σέ* 1 Tm 3, 14 heißt nach Ephesus, *πρὸς ὑμᾶς* 1 Kr 16, 5; Rm 15, 22 nach Korinth oder Rom, wie *δι' ὑμῶν* 2 Kr 1, 16; Rm 15, 28 über Korinth oder Rom im Gegensatz zu andern Reisezielen und Reisewegen.

[21]) Jo stimmt also mit Lc gegen Mt und Mr überein s. A 18.

die drei Verleugnungen des Pt in einem Zuge erzählen (s. oben A 17), verteilt Jo sie mit anscheinender Genauigkeit so, daß die erste sofort beim Eintritt des Pt in den Hof des Hohenpriesters erfolgte, die zweite und dritte kurz nach einander in dem Augenblick, da Jesus von Hannas zu Kajaphas geführt wurde. Mit Pt zugleich folgte ein anderer Jünger[22]) dem Zuge derer, welche Jesum von Gethsemane zur Wohnung des Hannas brachten (15 a). Nur die vorgefaßte Meinung, daß unter diesem namenlosen Jünger derselbe Apostel gemeint sein müsse, welcher 13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20 namenlos eingeführt wird, nämlich der Ev Jo[23]), konnte die LA mit dem Artikel vor *ἄλλος μαθητής* erzeugen und ihr zu großer Verbreitung verhelfen.[24]) Und doch wurde, da hier nicht, wie an den 4 anderen Stellen, eine verständliche Rückverweisung auf 13, 23 vorliegt, damit gar nicht erreicht, was man dadurch erreichen wollte, sondern der Bezeichnung der fraglichen Person eine ganz unverständliche, weil durch nichts vorbereitete Determination gegeben. Ist also *ἄλλος* ohne Artikel zu lesen, so ergibt die Vergleichung mit den anderen Stellen, wo ein namenloser Jünger auftritt, den sicheren Beweis dafür, daß hier nicht dieselbe Person, also nicht Jo gemeint ist. Da nun andrerseits Jo mit Ausnahme von 1, 35—41 sämtliche Apostel, die er einzeln in die Erzählung einführt, mit Namen nennt, so folgt, daß hier der andere der beiden Anonymen unter den Aposteln, welche wir 1, 41 gefunden haben (oben S. 129 ff.), das ist Jakobus, der Sohn des Zebedäus, gemeint ist. Auch diesen seinen Bruder wie seine Eltern hüllt der Ev in den Schleier der Anonymität. Von den dreien, die nach Mt 26, 37; Mc 14, 33 in Gethsemane die Nächsten um Jesus gewesen waren, wird von Johannes zunächst nichts berichtet — erst 19, 26 hören wir von ihm; aber neben Petrus steht Jakobus. Diese beiden sind die einzigen Apostel, welche die gefährliche Nähe ihres verhafteten Herrn nicht meiden, sondern bis zur Pforte der hohepriesterlichen Residenz ihm folgen. Dem Jk, wie ich diesen zweiten Anonymus unter den Aposteln des 4. Ev zu nennen mir erlaube, gelingt es sogar, mit Jesus zugleich in den Hof hineinzukommen, während Pt zunächst draußen vor der Tür stehen bleibt. Als Jk bemerkt, daß man den Pt nicht wie ihn hineingelassen hat, geht er noch einmal zurück und hinaus d. h.

---

[22]) *ἄλλος* ohne Artikel א* A B (D jüngere Ergänzung in 18, 14—20, 13), die Lat, Sah Kopt; auch S¹ („und einer von den andern Jüngern . . .; jenen Jünger aber“) und wahrscheinlich ebenso Ss, wo nur durch Abirren des Auges von einem zum andern [illegible] eine Zeile ausgefallen ist. Die meisten Unc und Min *ὁ ἄλλος*.

[23]) So Ephraim (Hymni et serm. ed. Lamy I, 432); Chrys., Thdr, Cyr.

[24]) Man ließ sich wohl besonders durch 20, 2 verleiten, wo *τὸν ἄλλον μ.* an dem folgenden *ὃν ἠγ. Ἰ.* seinen Halt hat cf 21, 7. 20. Das *ἡ ἄλλη Μαρία* Mt 27, 61 erklärt sich auch nur als Rückverweisung auf 27, 56.

zur Eingangstür, wechselt einige Worte mit der Magd, welche dort das Amt des Pförtners versieht, und es gelingt ihm, auch dem Pt Einlaß zu verschaffen. Dies alles erklärt der Ev im voraus durch die Bemerkung: „jener Jünger aber war dem Hohenpriester bekannt“ (15), welche er da, wo er das erfolgreiche Eintreten des Jk für Pt berichtet, sehr nachdrücklich wiederaufnimmt mit den Worten: „der andere Jünger, der Bekannte des Hohenpriesters (16)“. Aus dem raschen Erfolg, den Jk bei der Pförtnerin erzielt und daraus, daß er nicht wie Pt mit Fragen nach seinem Verhältnis zu Jesus belästigt wird, sehen wir, daß er auch der Dienerschaft bekannt war und wie einer, der manchmal dort ein- und ausgegangen war, auch in dieser gefahrvollen Nacht nicht argwöhnisch betrachtet wurde. Darüber, wie diese Beziehungen des Jk zum Hause des Hohenpriesters entstanden waren [25]), können wir nur unsichere Vermutungen aufstellen. Ist unter dem Hohenpriester, wie gezeigt, hier überall Kajaphas zu verstehen, so sehen wir aus v. 15. 16 im Zusammenhalt mit v. 13, daß, wer zu Hannas geführt wurde oder gelangen wollte, in den „Hof“ gehen mußte, in welchem der regierende Hohepriester Kajaphas seinen Wohnsitz hatte. Andrerseits sehen wir aus v. 24, daß Hannas und Kajaphas in verschiedenen Gebäuden wohnten, und aus dem Fortgang der Erzählung v. 25 ff., daß zwischen den Wohnungen des Hannas und des Kajaphas der Hofraum lag, in welchem die Ratsdiener und die Bedienten des Kajaphas am offenen Feuer sich wärmten (18, 25), und in welchen diese mit Jesus und Jk eingetreten waren, wenig später auch Pt gelangte (15 f.). Jo will also unter ἡ αὐλὴ τοῦ ἀρχιερέως einen Komplex von Gebäuden verstanden haben, die einen großen Hofraum einschlossen und die Wohnungen sowohl des Hannas als des Kajaphas enthielten. [26]) Einlaß fand Pt an

[25]) Da diese dem Jk im Unterschied von Pt zugeschrieben werden, brauchen sie nicht auf Jk beschränkt zu werden, sondern können ebensogut von der ganzen Familie des Zebedäus gelten, und dies ist das Wahrscheinlichere. Unwahrscheinlich ist namentlich auch, daß Jk erst nach seinem Eintritt in die Jüngerschaft diese Beziehungen gewonnen haben sollte. Ist die Mutter des Jk und des Jo Salome und eine Schwester der Mutter Jesu gewesen (s. zu 19, 25), und sind diese Schwestern priesterlicher Abkunft (cf Lc 1, 36; Forsch VI, 328 f. 336 ff. 211 ff., auch N. kirchl. Ztschr. 1902 S. 19 ff.), so können schon durch priesterliche Dienstleistung des Großvaters der Zebedaiden im Tempel solche Beziehungen angeknüpft worden sein.

[26]) So auch Mt 26, 3. 58 und Mr 14, 54 ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως, cf die auf die Residenz des Pilatus bezügliche Worterklärung Mr 15, 16 ἔσω τῆς αὐλῆς ὅ ἐστιν πραιτώριον cf Einl II³, 257. Es ist sachlich nicht verschieden von ἡ οἰκία oder ὁ οἶκος τοῦ ἀρχ. Lc 22, 54. Cf οἰκία Mt 12, 29 = αὐλή, Burg Lc 11, 21. Daneben wird αὐλή Mt 26, 69; Mr 14. 66 (mit κάτω davor) im engeren Sinn von dem inneren Hofraum des hohepriesterlichen Palastes gebraucht; vielleicht auch Lc 22, 55, wenn nicht ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς heißt „mitten im Palast“, das ist eben im Hofraum. Jo gebraucht das Wort in den entsprechenden Stücken 18, 18. 25—27 nicht;

dem Tor, durch welches man von der Straße in das Innere des vermutlich ziemlich weitläufigen Komplexes von Gebäuden gelangte. Aber sofort beim Eintritt fragt ihn die Türhüterin: „Gehörst etwa auch du zu den Jüngern dieses Menschen“? Da sie den Jk kannte, also gewiß auch wußte, daß dieser ein Jünger Jesu war, fragt sie so den Pt im Gegensatz zu Jk, also auch nicht, um den Pt wieder hinauszuweisen, überhaupt nicht in feindlicher Absicht, sondern zum Ausdruck ihrer Verwunderung darüber, daß noch ein zweiter Mann sich findet, den nichts anderes als seine Anhänglichkeit an Jesus bewegt, sich in die Gefahr zu begeben, daß er als ein Verehrer dieses Delinquenten zu peinlicher Rechenschaft gezogen werde. Pt verneint die Frage, bleibt darum aber auch die Antwort auf die dahinter liegende Frage schuldig, was er im hohepriesterlichen Palast zu suchen habe. Während Jk, von dem weiter nicht die Rede ist, wahrscheinlich dem Zuge in die Wohnung des Hannas gefolgt ist, bleibt Pt im Hofraum und begibt sich in neue Gefahr, indem er sich unter die Ratsdiener und die hohepriesterlichen Bedienten[27]) mischt und mit ihnen an dem Kohlenfeuer sich wärmt, welches diese zum Schutz gegen die nächtliche Kälte angezündet hatten (18). Es muß ihm eine ziemliche Zeit lang gelungen sein, unbehelligt zu bleiben. Denn erst nach Ablauf der Verhandlungen bei Hannas, um die Zeit, als Jesus von dort in die Wohnung des Kajaphas übergeführt wurde (24), wurde ihm von den Leuten, unter denen stehend er am Feuer sich wärmte — denn nur diese können das Subjekt zu εἶπον sein, dieselbe Frage noch einmal gestellt und abermals von ihm verneint (25). Alsbald aber setzt ihn einer der Bedienten, der ein Verwandter des von Pt verwundeten Malchus war, durch die Frage in Verlegenheit: „Sah ich dich nicht im Garten bei ihm“, d. h. in der Begleitung Jesu (26)? Da auch diese Frage nicht Ausdruck eines sicheren Wissens war, sondern die Möglichkeit zuließ, daß der Fragende bei unsicherem Fackellicht und in der Aufregung des Augenblicks der Verhaftung die Person des Pt nicht genau angesehen und jetzt sich irrte, indem er ihn wiederzuerkennen glaubte, so sah Pt hierin auch die Möglichkeit, zum dritten Mal zu leugnen, daß er ein Jünger Jesu sei. Unmittelbar darauf aber hörte er den Hahn krähen. Jo unterläßt es, ausdrücklich auf die warnende Voraussage Jesu, die sich dadurch erfüllte (13, 38),

10, 1. 16 vom Schafstall ohne Dach, Ap 11, 2 vom äußeren Tempelvorhof. Ist die oben im Text wieder einmal vorgetragene Ansicht von den Örtlichkeiten richtig, so erklären sich um so leichter die Ungenauigkeiten des Mt—Mr, besonders die Nennung des Kajaphas Mt 26, 57. S. oben S. 460 und Bd I², 693.

[27]) S. oben S. 611 A 12. Daraus, daß die römischen Soldaten hier nicht, sondern erst 19, 1 wieder genannt werden, ergibt sich, daß diese Jesum nur bis zur Residenz des Hohenpriesters geleitet haben (12).

zurückzuweisen, wie er es in ähnlichen Fällen zu tun pflegt (18, 9 = 17, 12; 18, 32 = 12, 32 cf 2, 22; 4, 50. 53; 6, 71: 15, 20 = 13, 16). Er schweigt auch von dem niederschmetternden Eindruck, welchen der Hahnenschrei auf Pt gemacht haben muß, und von dem beschämenden Blick, welchen Jesus im Vorübergehen nach Lc 22, 61 auf Pt gerichtet hat.[28]) Hierin und in der im Vergleich mit den Syn. überaus schlichten Wiedergabe der Worte, womit Pt seinen Herrn dreimal verleugnete,[29]) zeigt sich das Gegenteil von unfreundlicher Gesinnung des 4. Ev gegen Pt.

3. Vor Pilatus 18, 28—19, 23. Über die Gerichtssitzung des Synedriums hinweggehend (oben S. 616), welche nach der Zeit, da die Hähne munter werden, begann (27), versetzt uns Jo (28) in die Zeit nach Tagesanbruch[30]) und in den Augenblick, da Jesus von zahlreichen Vertretern des Synedriums, insbesondere Gliedern der hohepriesterlichen Aristokratie[31]) in Begleitung von Ratsdienern von der Wohnung des Kajaphas zum Prätorium geleitet wurde, d. h. zu dem ehemaligen Palast Herodes d. Gr., in welchem der

---

[28]) In bezug auf die erste Verleugnung stimmen alle 4 Evv darin überein, daß sie durch die Frage einer Magd veranlaßt war, aber nach Mt 26, 69; Mr 14, 66; Lc 22, 56 geschah dies, nachdem Pt sich im Hof ans Feuer gesetzt hatte, nach Jo beim ersten Eintritt; die Magd ist Pförtnerin, und Pt sitzt auch später nicht, sondern steht am Feuer (18, 18. 25). Auch die zweite Verleugnung ist nach Mt—Mr durch die Äußerung einer Magd veranlaßt und zwar nach Mr 14, 69 durch dieselbe Magd, nur nach Lc 22, 58 durch die Frage eines Mannes, nach Jo 18, 25 durch die Fragen mehrerer Männer. Jo weicht aber darin besonders stark von Lc ab, daß er die zweite Verleugnung nicht sowohl mit der ersten, als mit der dritten zeitlich enge verbindet, hierin mit Mr 14, 70; Mt 26, 73 übereinstimmend, während Lc 22, 59 eine volle Stunde zwischen der zweiten und dritten verstreichen läßt, ein Zeitabstand, der nach Jo eher zwischen der ersten und zweiten gelegen haben mag. Die dritte wird nach Mt 26, 73; Mr 14, 70. durch Äußerungen der herumstehenden Diener, nach Lc 22, 59 eines einzelnen veranlaßt. Nach Jo 18, 26 zwar auch durch einen einzelnen, dessen Äußerung aber ganz anders motivirt und ganz anderen Inhaltes ist. Ist dies geschichtlich, so scheint eine andere Tatsache gemeint zu sein. Die Differenzen sind nicht bloß durch den Unterschied größerer oder geringerer Treue der Erinnerung entstanden, sondern auch aus verschiedener Zählung der 3 geweissagten Verleugnungen.

[29]) „Er sagt: ich bin es nicht" (17). „Er leugnete und sagte: ich bin es nicht" (25). „Er leugnete wieder" (27). Damit cf das Schwören und sich Verfluchen und überhaupt die unvergleichlich wortreicheren Erwiderungen des Pt Mt 26, 70—74; Mr 14, 68. 71, nicht so Lc.

[30]) So wird *πρωΐ* (dafür die jüngeren Hss meist *πρωΐα*) zu verstehen sein, da nicht wie 20, 1 *σκοτίας ἔτι οὔσης* näherbestimmend hinzutritt, hier also nicht *ante lucem*, sondern *prima luce*; zumal wenn schon die vorangegangene Sitzung des Synedriums bei Kajaphas erst begann, nachdem es Tag geworden Lc 22, 66 cf Mt 27, 1; Mr 15, 1. In Anbetracht der Jahreszeit ist zu sagen: ungefähr um 6 Uhr Morgens.

[31]) Neben der Bezeichnung als *οἱ Ἰουδαῖοι* 18, 31. 36. 38; 19, 7. 12. 31 findet sich *οἱ ἀρχιερεῖς* 18, 35; 19, 6 (hier neben ihnen *οἱ ὑπηρέται*); 19, 21, wogegen von den Pharisäern nichts verlautet s. oben S. 499) zu 12, 10.

Prokurator Palästinas seine Wohnung zu nehmen pflegte, so oft er sich in Jerusalem aufhielt.[32]) Eben als jeweilige Residenz des Höchstkommandierenden im Lande hieß das mächtige Gebäude im Westen der Stadt, von welchem noch heute in dem sogen. Davidsturm ein Rest erhalten ist, *πραιτώριον*. Für die ganze folgende Verhandlung gilt die Bemerkung, daß die Juden, welche Jesum dorthin geleiteten, nicht in das Prätorium eintraten, um nicht durch das Betreten dieses heidnischen Hauses sich eine levitische Verunreinigung zuzuziehen. Im Gegensatz zu Jesus, welcher im weiteren Verlauf in das Prätorium geführt wurde (33), heißt es *αὐτοὶ* (sie ihrerseits) *οὐκ εἰσῆλθον*. Warum sie in diesem Fall so ängstlich eine Verunreinigung vermieden, die doch in vielen anderen Fällen kaum zu vermeiden war, erklärt erst das zu *ἵνα μὴ μιανθῶσιν* hinzutretende *ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα*.[33]) Diese Worte sind die einzige anscheinend feste Stütze der schon S. 491 berührten Ansicht, daß Jo abweichend von den Syn. den Tod Jesu auf den 14. Nisan angesetzt habe, indem er bezeuge, daß das Passamahl, das am Abend des 14. zu halten war, am Morgen des Todestages noch bevorstand.[34]) Die Unhaltbarkeit dieser schon im 2. Jahrh. aufge-

[32]) Matth. 27, 27; Mc 15, 16; Philo leg. ad. Caj. 38 *Ἡρώδου βασίλεια* = 39 *οἰκία τῶν ἐπιτρόπων*, Jos. bell. II, 14, 8 *τὰ βασίλεια*; 15, 5 *ἡ βασιλικὴ αὐλή*. Ausführliche Beschreibung besonders der dazu gehörigen Türme bell. V, 4, 3—4.

[33]) Unwesentlich ist, ob man mit den jüngeren Hss und einigen Versionen *ἀλλ' ἵνα* liest, oder mit ℵ A B C* (D jüngere Ergänzung) N 01 Δ nur *ἀλλά*, s. auch Clem. Al. in folgender A.

[34]) So urteilten in den Osterstreitigkeiten des ausgehenden 2. Jahrhunderts wenn nicht alle, doch die meisten Gegner der Quartadecimaner, z. B. Clemens in seiner Schrift über das Passa unter ausdrücklicher Berufung auf Jo 18, 28 (Chron. pasch. ed. bonn. p. 15 *οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλὰ ἀκωλύτως ἑσπέρας τὸ πάσχα φάγωσιν*). Das Gleiche gilt von Tatian: wenn der armen. Version von Ephraims Kommentar zu trauen ist, wonach in Sd stand (s. die engl. Übersetzung bei Hill p. 116, im wesentlichen auch Mösinger p. 238) „Sie traten nicht in das Gerichtshaus, damit sie nicht befleckt würden, daß sie vorher das Lamm in Heiligkeit äßen.“ Meine Vermutung, daß Sd hier mit Ss übereinstimme (so noch Einl. II[3], 532 A 14), ist schwerlich haltbar. Sd hat nur hier das mehrdeutige *πάσχα* durch „Lamm“ übersetzt, um die quartadecimanische Ansicht radikal abzuschneiden, was der Haltung der Kirche von Edessa in diesem Streit um 190—200 (Eus. h. e. V, 23, 3) entspricht. Umgekehrt zeigt sich das Interesse, Jo 18, 28 nach den Syn. zu deuten, in Ss: „damit sie nicht befleckt würden, während sie die Azyma aßen“. Denn, wenn auch Ss im 4. Ev durchweg *πάσχα* durch פטירא (*τὰ ἄζυμα*) und nicht wie in den Syn. durch פצחא übersetzt (Burkitt, Ev. dameph. II, 313), so zeigt doch die Satzform, daß nicht ein bevorstehendes, sondern ein im Gang befindliches Essen ausgedrückt werden sollte. Und es fragt sich noch, ob Ss nicht mit Rücksicht auf die vielumstrittene Stelle 18, 28, wo er das Quidproquo notwendig fand, dasselbe im 4. Ev konsequent eingeführt hat. S[1] gibt: „bis sie das Passa äßen“. — Übrigens kann ich hier nicht in alter Breite die alte Streitfrage wieder erörtern, sondern verweise auf Einl II[3], 518—524. 532—536 und die dort angeführte Literatur.

kommenen und noch heute sehr verbreiteten Ansicht hat sich schon zu 12, 1 und wieder zu 13, 1 herausgestellt. Sie ergibt sich weiter daraus, daß da, wo nochmals von rituellen Bedenken der Juden an diesem Tage die Rede ist (19, 31. 42), nichts von der Notwendigkeit, am Nachmittag dieses Tages die Passalämmer zu schlachten und am Abend das Passamahl zu halten, überhaupt nichts vom Passa zu lesen ist, sondern nur von dem Wochentag, dem Freitag und der Bedeutung, welche diesem als dem Vortag des folgenden Sabbaths zukam. Von einem Interesse des Ev, seinen Lesern eine andere, als die durch die Syn. oder die ältere Tradition ihnen geläufig gewordene, auch durch Paulus vertretene, während des 2. Jahrhunderts in der Provinz Asien fast alleinherrschende Vorstellung von dem Verhältnis der Passionsgeschichte zu den Tagen der jüdischen Passazeit beizubringen, zeigt sich nicht die leiseste Spur; und jedermann sollte zugeben, daß Jo keinen ungeeigneteren Ort und keinen ungeschickteren Ausdruck für die Erreichung einer solchen Absicht hätte wählen können als die beiläufige Bemerkung 18, 28. Es ist aber auch schon oft bewiesen worden, daß *φαγεῖν τὸ πάσχα* nicht notwendig vom Essen des Passalamms, von der Teilnahme am Passamahl [35]) verstanden werden muß. Längst war der Name *πάσχα*, welches ursprünglich nur die Feier am Abend des 14. bezeichnete, auf die hieran sich anschließende Feier der Azyma ausgedehnt worden, wie man aus Josephus und der Mischna, aus Lc 22, 7 und aus Jo 2, 23 sieht; und es bleibt unerweislich, daß Jo an einer einzigen Stelle das Wort in dem ursprünglichen engeren Sinn verstanden haben wollte.[36]) Angebahnt ist dieser Sprachgebrauch schon Deut 16, 1 ff., indem erstens mit Bezug auf das v. 2 genannte Passaopfer v. 3 gesagt wird: „Du sollst d a b e i kein Ungesäuertes essen; 7 Tage sollst du d a b e i Mazzoth essen“, und zweitens v. 2 das zu schlachtende Passa in Kleinvieh und Rinder geteilt wird, eine Zusammenfassung des eigentlichen Passaopfers, wozu Schafe oder Ziegen vorgeschrieben waren, mit den während der folgenden Tage darzubringenden Opfern, welche auch 2 Chron 35, 6—12 vorliegt. In demselben Buch finden wir aber auch die uns befremdliche, echt jüdische

[35]) So Mt 26, 17; Mr 14, 12. 14; Lc 22, 11. 15; im hebr. und griech. AT genau so nur 2 Chron 30, 18 u. Esra 6, 21 (hier im hebr. ohne Objekt, welches aus v. 20 *ἔσφαξαν τὸ πάσχα* zu ergänzen ist). Der gewöhnliche Ausdruck für die Feier des 14. Nisan ist *ποιεῖν τὸ π.* Ex 12, 48; Num 9, 2—6; Hb 11, 28, auch speziell von dem Hauptstück derselben, dem Passamahl Mt 26, 18. Daneben für die ganze Feier dieses Tages auch *θύειν τὸ π.* 2 Chr 30, 15; 35, 1. 6; Mr 14, 12; Lc 22, 7 und *θυσία* Ex 12, 27.

[36]) Jo 2, 13; 6, 4; 11, 55; 12, 1; 13, 1; 18, 39; 19, 14. Nicht aus einer engeren Bedeutung des Wortes, sondern aus der Natur solcher Zeitangaben wie 6, 4; 11, 55; 12, 1 ergibt sich, daß vom Anfang des Festes an zurückgerechnet werden muß.

Redensart „das Fest essen“ im Sinne von „das Fest feiern“ gerade auf die 7 Tage der Mazzoth angewandt.[37]) und nicht minder in der Mischna, wenn gleich in einem einigermaßen zeugmatischen Satz, auf das Passa im weiteren wie im engeren Sinne dieses Wortes.[38]) Gerade für die Feier dieses Festes lag der Ausdruck „das Passa“ oder „das Fest essen“ besonders nahe,[39]) weil die Feier am Abend des 14., von welcher die folgenden 7 Tage ihren gewöhnlichen Namen entlehnt hatten, im wesentlichen aus einer Mahlzeit mit vorangehendem Opfer bestand, und weil auch die dadurch eingeleiteten 7 Tage von allen anderen Festzeiten durch eine bestimmte Art des Essens, das Essen ungesäuerten Brotes sich unterschieden und darnach „die Tage der Azyma“ (AG 12, 3; 20, 6) oder kurzweg „die Azyma“, hebr. Mazzoth genannt wurden (Mr 14, 1), ein Name, welcher sich bei Josephus und in den Evv (Mt 26, 17; Mr 14, 12; Lc 22, 7) auch auf den ganzen 14. Nisan ausgedehnt findet, wie umgekehrt und zwar auch bei Jo, welcher niemals von Azyma redet, der Name Passa auf das ganze 7tägige Fest. Warum soll Jo hier, wo er die Gedanken und wohl auch die ausgesprochenen Entschuldigungen der Synedristen vor Pilatus wiedergibt, nicht einer so gut jüdischen Ausdrucksweise sich bedient haben? Wenn die Beteiligung der römischen Truppe an der Verhaftung Jesu eine vorherige Verständigung zwischen dem Synedrium und Pilatus voraussetzt[40]) und bei dieser Gelegenheit auch

[37]) Nachdem 2 Chron 30, 13 die ganze in v. 14—22 beschriebene Feier im voraus als das Fest der Mazzoth, und in v. 15—18 die Feier des Vierzehnten als ein Schlachten und ein Essen des Passa benannt ist, heißt es v. 21 f.: „Und es hielten (ἐποίησαν) die Kinder Israels . . das Fest der Mazzoth 7 Tage lang in großer Freude . . . und sie aßen das Fest 7 Tage lang, Schelamimopfer opfernd und Jahveh, den Gott ihrer Väter, preisend.“ Selbst wenn die LA der LXX ויכלו statt des masor., auch durch Targ. Pesch. Vulg. bezeugten ויאכלו richtig sein sollte, würde die masorethische Punktation und die Verbreitung dieser LA ein starker Beweis für die Gebräuchlichkeit dieser Redeweise sein.

[38]) Pesachim IX, 5 „Welcher Unterschied besteht zwischen dem Passa Ägyptens und dem Passa der Generationen (d. h. zwischen der Urfeier beim Auszug aus Ägypten und der jährlich sich wiederholenden Feier der folgenden Zeiten)? Das Passa Ägyptens wurde . . . gegessen in Eile in einer Nacht und das Passa der Generationen war Brauch alle 7 Tage.“

[39]) Vergleichbar ist, daß Josephus im Anschluß an eine gut griechische Ausdrucksweise (θύειν γάμους, γενέθλια, τὰ Λύκαια κτλ.), schreibt: „Wir schlachten (oder „opfern“ θύομεν) das (von Moses auf den 14. Nisan angesetzte) Fest und nennen es Passa“ ant. II, 14, 6, oder wenn er ant. XVII, 9, 3 von dem Fest, an welchem die Juden Azyma essen, und welches den Namen Phasek (= Pascha) führt, schreibt: θύουσιν αὐτὴν προθύμως und, als ob er dieses θύειν erklären wollte, hinzufügt: „und eine Menge von Opfertieren wie an keinem anderen Feste abzuschlachten, gilt bei ihnen als Gesetz“.

[40]) Der stärkste Beweis dafür ist der Traum der Gattin des Pilatus in der vorangegangenen Nacht Mt 27, 19.

bereits verabredet worden sein wird, daß die Juden nach Abhaltung des Gerichts über den Verhafteten in früher Morgenstunde mit demselben bei Pilatus sich einfinden würden, so bedurfte es doch der Entschuldigung,[41]) daß die Vertreter des Synedriums mit ihrer jüdischen Polizeimannschaft das Prätorium nicht betreten wollten und dadurch den Prokurator nötigten, zum Portal des Palastes hinauszutreten. Die Antwort, womit sie die Fragen des Pil. nach der Anklage, die sie gegen Jesus vorzubringen haben (29), beantworten (30), zeugt von ihrer Abneigung, den Pil. als eigentlichen Richter in diesem Prozeß anzuerkennen. Daß sie Jesum zu Pil. gebracht haben, soll diesem als Beweis dafür genügen, daß Jesus ein Verbrecher sei. Wenn Pil. sie nun auffordert, selber das Gericht über Jesus zu halten, und zwar nach jüdischem Gesetz, so ist damit, wie besonders deutlich die Antwort (31) zeigt, gemeint, daß er ihnen das gesamte Gerichtsverfahren gegen Jesus mit Einschluß der Urteilsvollstreckung überlasse, und gerade auf diese kam es vor allem an, nachdem das Synedrium mit Untersuchung und Urteil fertig geworden war und das Ergebnis seines Verfahrens bereits (30) dem Pil. als ausreichende Grundlage für die ihm zustehende Bestätigung und Vollstreckung des Urteils angegeben hatte. Wenn die Konzession, welche Pil. ihnen dadurch gemacht hatte, daß er sich herbeiließ, draußen vor dem Palast mit ihnen zu verhandeln, als eine kluge Anbequemung an die religiösen Bedenken der Juden angesehen werden mag, so zeigt sich hier die Gewissenlosigkeit des höchsten römischen Beamten im Lande, dem allein das *jus gladii*, die Entscheidung über Leben und Tod zustand, in greller Beleuchtung. Denn diese Machtbefugnis konnte ja nicht pflichtmäßig ausgeübt werden ohne eigene und selbständige Untersuchung des Falles und Revision des von einem Gericht beschränkterer Kompetenz geführten Prozesses und gefällten Urteils durch den obersten Richter. Einen Anlauf dazu hatte Pil. durch seine erste Frage (29) genommen. Indem er wenige Augenblicke später, um die lästige Sache loszuwerden, auf Ausübung des nur ihm zustehenden Rechtes verzichtete, verletzte er in gröblicher Weise seine Pflicht.[42]) Es begreift sich daher, daß die Juden durch die Erinnerung, daß ihnen das Recht mangele, irgend einen

[41]) Daß sie dabei, wie Lightfoot p. 1122 u. a. meinten, speziell die sogen. Chagiga, das Festopfer, im Auge hatten, welches der Regel nach am 15. Nisan dargebracht wurde und mit einem Opfermahl verbunden war, ist sehr möglich; aber ausgedrückt ist es durch die Worte *ἵνα . . φάγωσιν τὸ π.* nicht, welche auf die sämtlichen noch ausstehenden Festlichkeiten hinweisen.

[42]) Ein Seitenstück lieferte später Felix, der anfangs die Sache des Paulus schien ernstlich untersuchen zu wollen AG 24, 1—24, dann aber aus Gefälligkeit gegen die Juden nach zweijährigem Zögern die Sache unerledigt ließ 24, 27. Pflichtmäßiger verfuhr Festus c. 25. 26.

Menschen auf grund ihres eigenen Gerichtsverfahrens zu töten,[43]) ihn zum Rückzug nötigte. Während die Juden, wahrscheinlich aus Furcht vor späterer Meinungsänderung des launenhaften Prokurators, oder um das Odium der Hinrichtung eines von einem ansehnlichen Teil des Volkes verehrten Mannes von sich fernzuhalten, sich in den Schranken ihrer Berechtigung hielten, hatte er durch den willkürlichen Verzicht auf sein Recht seine Amtspflicht leichtfertig verletzt. Und er hatte sich während der Jahre seiner bisherigen Amtsführung bereits genug zu Schulden kommen lassen, was nicht nur seine Stellung zu den Juden, sondern auch zur kaiserlichen Regierung gefährdete.[44]) Aber gerade seine Charakterschwäche diente dazu, dem Worte, womit Jesus angedeutet hatte, daß er des Kreuzestodes sterben werde (12, 32 f.), zur Erfüllung zu verhelfen (32). Denn wenn die Juden auf den Vorschlag des Pil. eingegangen wären, würden sie ihn nicht nach Art des römischen Verfahrens mit gefährlichen Verbrechern ohne Stand und Würde gekreuzigt, sondern als Gotteslästerer gesteinigt haben (AG 7, 58). Notgedrungen begab sich Pil. in das Prätorium zurück[45]) und rief Jesum heran, um ihn zu verhören. Die Frage, ob Jesus der König der Juden sei (33 cf Mt 27, 11; Mr 15, 2; Lc 23, 3), zeigt, was die selbstverständliche Voraussetzung der Mitwirkung der römischen Soldaten bei der Verhaftung Jesu bildet, daß die Hohenpriester dem Pil., um ihn hiezu zu bewegen, etwa unter Hinweis auf die lauten Huldigungen des Volks beim Einzuge Jesu (12, 13), Jesum als einen Mann dargestellt hatten, der unter dem Deckmantel eines Religionslehrers und unter Benutzung der in ihrem Volk lebenden Hoffnungen auf ein nationales und unabhängiges Königtum nach dieser Würde strebe und, wenn man ihn gewähren lasse, leicht eine Empörung des Volks gegen die römische Herrschaft hervorrufen könne. Anstatt die Frage sofort zu beantworten, fragt Jesus, ob Pil. von sich aus dies sage, oder ob andere ihm Mitteilungen über ihn gemacht haben, solche nämlich, die ihn dazu veranlassen, gerade diese Frage zu stellen (34). Jenachdem mußte auch die Antwort anders lauten. Wenn Pil. hierauf, gewiß mit spöttischer Miene, erwidert: „Bin ich denn etwa ein Jude“? so war diese Frage nicht unveranlaßt; denn nur ein durch religiöse Wahnvorstellungen betörter Jude konnte, so mußte es dem Pil.

[43]) Das Verfahren gegen Stephanus, zu dessen Zeit der Prokurator — es war noch immer Pilatus — schwerlich in Jerus. sich aufhielt, war ein tumultuarisches und gesetzwidriges. Ebenso ähnliches aus späterer Zeit Jos. ant. XX, 9, 1.

[44]) Cf die Übersicht bei Schürer I³, 488—494.

[45]) Zu *πάλιν* (vor *εἰς τὸ πρ.* BC* . ., dahinter ℵA . ., om S¹Sah) cf oben S. 457 A 27. — Aus der Satzfolge ergibt sich, daß Jesus von den Ratsdienern am Tor des Palastes den römischen Soldaten übergeben und von diesen in denselben hineingeführt worden war.

erscheinen, von sich aus einen Menschen ohne alle Machtmittel und jeden Anschein fürstlicher Hoheit darauf ansehen, ob er etwa der erhoffte König, der Messias sei. Damit sagte Pil. auch, daß er selbstverständlich nur wiedergebe, was er von den Juden über Jesus gehört habe. Es kann das nicht erst in den letzten Tagen geschehen sein; denn das Gerücht von der Tausende in Bewegung setzenden Wirksamkeit Jesu in Galiläa hatte nur einen kurzen Weg von dort nach Cäsarea, dem gewöhnlichen Wohnsitz des Prokurators, zurückzulegen, und der volkstümliche Sinn dieser Bewegung konnte dort nicht unbekannt sein. Neuerdings aber ist ihm deren politische Bedeutung amtlich kund geworden. „Dein Volk, sagt er, und die Hohenpriester haben dich mir ausgeliefert.“ Dadurch erst ist er veranlaßt, aber auch verpflichtet, ihn in Untersuchung zu ziehen. Zu dieser kehrt er zurück mit der Frage: „Was hast du getan“ (35)? Da dies nach dem Zusammenhang mit der noch unbeantworteten ersten Frage (33) den Sinn hat, durch welche Taten Jesus den amtlichen Vertretern seines eigenen Volks Grund zu der Anklage gegeben habe, daß er nach der Königswürde trachte, kann Jesus hierauf mit einer Erklärung über die Natur seines Königtums antworten (36). Im Gegensatz zu allen anderen Königsherrschaften sagt er mit Nachdruck und dreimaliger Wiederholung von der seinigen (*ἡ β. ἡ ἐμή*), daß sie nicht aus dieser Welt oder, wie es zuletzt heißt, nicht von hier sei. Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, daß sie außerhalb dieser Welt ihren Sitz und ihr Herrschaftsgebiet habe; auch nicht, daß sie für immer einen Verzicht auf die Beherrschung der wirklichen Welt bedeute, sondern ganz in dem Sinne, welchen die Verneinung des *ἐκ τοῦ κόσμου τούτου* in den Aussagen über seine Person und die geistige Art seiner Jünger hat (8, 23; 15, 19 cf 8, 31; 16, 28), daß seine Königsherrschaft aus dem Himmel stamme, durch ein Eingreifen Gottes in diesen Weltlauf auf Erden gegründet sei. Das ist die authentische Erklärung des nach 3, 5 (oben S. 182 A 37) von Jesus angeeigneten jüdischen Begriffs *ἡ β. τῶν οὐρανῶν*. Mit der himmlischen oder unmittelbar göttlichen Herkunft seiner Königsherrschaft ist auch ihr unterscheidendes Wesen und die besondere Art der Mittel gegeben, durch welche sie verwirklicht und behauptet wird. Daran, daß die zahlreichen Anhänger dieses Königs keine Hand für ihn rühren, um ihn zu verteidigen, oder wenn einmal einer derselben sich vergreift und das Schwert zieht, er von seinem Herrn selbst zurechtgewiesen wird (18, 10f.), könnte Pil. erkennen, daß er nicht daran denke, durch Mittel irdischer Gewalt eine politische Umwälzung herbeizuführen und seine Herrschaft durchzusetzen. Aus diesen Worten hört Pil. vor allem heraus, daß Jesus sich allerdings für einen König ausgebe; und indem er nicht wiederum fragt, ob Jesus der König

der Juden (33), sondern ob er also doch wirklich **ein** König sei, bekundet er auch die Einsicht, daß Jesus nicht ein Kronprätendent im Sinne der Juden und im Sinne der Anklagen des Synedriums sei. Daher kann Jesus auf die neue Frage antworten: Du sagst es, daß ich ein König bin d. h. du selbst sagst es und sprichst damit recht, wenn du es richtig verstehest.[46]) Dazu könnte auch einem Pil. die positive Beschreibung der Art der *βασιλεία* Jesu verhelfen, durch welche nun die negative Aussage von v. 36 ergänzt wird: „Ich (im Unterschied von anderen Königen) bin **dazu** geboren und **dazu** in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe". Also nicht durch Mittel irdischer Gewalt Macht über die Menschen zu gewinnen, sondern durch die Bezeugung der Wahrheit sie zu überzeugen und sie dadurch sich und der Wahrheit untertänig zu machen, ist sein Beruf und ist die Weise, auf welche er seine Herrschaft gründet und behauptet. Diese Herrschaft aber beschränkt sich nicht auf das eine Volk der Juden, sondern macht Anspruch auf alle Menschen, auch auf Heiden, wie Pil. Darum fügt er hinzu: „**Jeder**, der aus der Wahrheit ist, hört auf meine Stimme". Der Gedanke ist kein wesentlich anderer, als der von 8, 47, der Ausdruck aber ist sowohl durch das vorangestellte *πᾶς* als durch die Vertauschung von *ἐκ τοῦ θεοῦ* mit *ἐκ τῆς ἀληθείας* in Rücksicht auf den heidnischen Richter charakteristisch bestimmt.[47]) Wer immer der Wahrheit verwandt und zugetan ist, wird dem geborenen Zeugen der Wahrheit sein Ohr nicht verschließen; und Jesus kann es nicht lassen, auch in diesem Augenblick seinen Beruf auszuüben. Daß Pil. dessen nicht wert war, zeigt die höhnisch hingeworfene Frage, womit er das Verhör abbricht: „Was ist Wahrheit"? Für ihn ist Wahrheit ein wesenloser Schatten, und ein sonderbarer Schwärmer, wer für sie lebt und zu sterben bereit ist.[48]) Aber ohne Eindruck auf ihn ist die überlegene Ruhe Jesu nicht geblieben. Er zeigt schon jetzt deutlich die Absicht, Jesus straflos davonkommen zu lassen. Zunächst erklärt er den Juden, zu denen er sich nun wieder aus dem Prätorium hinausbegibt, daß er keinerlei

---

[46]) Cf Mt 26, 25. 64; 27, 11, Bd I², 684 A 50. 697. 701. — Hinter *βασιλεύς εἰμι* haben ℵBD (auch hier nur die jüngere Ergänzung) LY, Ferr., Gruppe von 1, acff²r, (e wie vielleicht auch Cypr. test. II, 29 ganz ohne ego) nur ein *ἐγώ*, welches dann jedenfalls zu *εἰς τοῦτο κτλ.* gehört. Die übrigen (auch NOl) haben doppeltes *ἐγώ*, was eine mechanische Assimilirung an das *σύ* in der Frage des Pil. ist. Nicht zur Antwort hierauf, sondern nur zu dem folgenden Satz paßt ein den Gegensatz zu anderen Königen ausdrückendes *ἐγώ*.

[47]) Cf zum Ausdruck 1 Jo 3, 19; 2, 21; zur Sache Jo 3, 21 und in bezug auf die Nichtjuden 10, 16; 11, 52; 4, 21—24.

[48]) Fr. Bacon beginnt den ersten seiner berühmten Essays: „*What is truth?" said jesting Pilate; and would not stay for an answer.*

Schuld d. h. nichts, was zu gerichtlicher Verfolgung und Bestrafung Jesu Recht und Anlaß gäbe, an Jesus finde (38). Die notwendige Folge dieser Erklärung wäre gewesen, daß er entweder von den Juden eine gründlichere Darlegung der angeblichen Missetaten Jesu forderte, als sie bisher gegeben hatten, oder den nach seinem Urteil Schuldlosen gegen die mörderischen Absichten des Synedriums in Schutz nahm. Da ihm aber das Erstere wahrscheinlich als aussichtslos, das Letztere als gefährlich erschien, wählt er einen Mittelweg: die Juden sollen mit ihrer Beurteilung des Falles der Form nach Recht behalten, aber auch er will seinen Wunsch, daß Jesus unbestraft bleibe, erfüllt haben. Zu diesem Zweck erinnert er die Juden daran, daß s i e die Gewohnheit haben, d. h. daß es zu einem Gewohnheitsrecht geworden sei, auf dessen Beobachtung sie einen gewissen Anspruch haben, daß er ihnen alljährlich am Passafest einen freigebe, selbstverständlich einen verurteilten Strafgefangenen, an dessen Begnadigung ihnen gelegen ist. Ob frühere Prokuratoren es auch schon so gehalten haben, läßt sich den Worten nicht entnehmen. Pil. jedenfalls stellt es als seine persönliche Gunstbezeugung hin, an welcher er es auch diesmal nicht wolle fehlen lassen und macht nun den Vorschlag, Jesu diese Amnestie angedeihen zu lassen. Indem er diesen den König der Juden nennt, obwohl er weiß, daß dies nach Meinung der Ankläger nur einen unberechtigten Anspruch des Gefangenen bedeutet, wofür er selbst aus dessen Antwort keinerlei Bestätigung hat entnehmen können, stellt er auch hiedurch die Sache ironisch so dar, als ob er damit den Juden nur eine Gefälligkeit erweise. Anstatt hierauf einzugehen, rufen die Juden, und zwar nach dem wahrscheinlicheren Text a l l e vor dem Prätorium versammelten Juden und nicht zum ersten Mal, sondern w i e d e r u m[49]) mit lautem Geschrei: „Nicht diesen, sondern den Barabba", wozu der Ev nur noch die kurze Bemerkung hinzufügt: „Der Barabba war aber ein Räuber".[50]) Während Jo das erste Gespräch zwischen Jesus und

[49]) Von den 3 LAen in v. 40: (I) nur *πάλιν* (ℵBLOlX), (II) nur *πάντες* (GKNUΠ, manche Min, S¹Sh (SsSc sind defekt), die besten Lat, Sah, und (III) *πάλιν πάντες* (AES . . ., viele Min, Vulg, S³) ist II die unwahrscheinlichste; denn wer sollte das im Zusammenhang der Unterlage ermangelnde *πάλιν* zugesetzt haben? Dazu kommt, daß es vor *πάντες*, dessen Echtheit vorausgesetzt, leicht mechanisch ausfiel. Ebensogut aber auch *πάντες* hinter *πάλιν*. Auch *πάντες* konnte niemand vermissen, der v. 30. 31; 19, 12 gelesen hatte. Es war aber im Unterschied von 19, 6 sehr am Platz, weil es sich hier um eine stürmische Äußerung der Volkshaufen handelte, cf Lc 23, 18; Mt 27, 20; Mr 15, 11. Demnach ist auch I verdächtig und III als gemeinsame Wurzel von I und II zu erkennen.

[50]) Das nur in e und am Rand von S³ erhaltene *ἀρχιληστής* statt *ληστής* sieht echt aus. Es ist ein seltenes Wort (Jos. bell. I, 10, 5, gewöhnlicher *λῄσταρχος* z. B. Clem. quis div. 42) und war durch Mt 27, 16; Mr 15, 7; Lc 23, 19. 25 nicht dargeboten.

Pil. viel ausführlicher als die Syn. berichtet, erzählt er hier (38—40) bis zur Unverständlichkeit kurz. Davon, daß die Juden vorher schon einmal mit lautem Geschrei den Pil. bestürmt und insbesondere, daß sie bereits vorher die Begnadigung des Barabbas gefordert hatten, hat Jo nichts gesagt. Durch das textkritisch kaum anfechtbare *πάλιν* hinter *ἐκραύγασαν οὖν* verrät er, vielleicht unabsichtlich, daß er eine ausführlichere Erzählung excerpirt. Wir finden eine solche Mr 15, 6—15; Mt 27, 15—26, worin die von Jo nur vorausgesetzten Vorgänge, vielleicht auch nicht ganz genau, aber doch vollständig enthalten sind. Übergehen konnte Jo die Sache nicht, wenn er von dem Verhalten des Pil. ein verständliches Bild geben wollte, aber eine umständliche Wiederholung der älteren Erzählung wollte er vermeiden, ganz wie 12, 12—19.

Pil. sieht sich genötigt, einen neuen Mittelweg zwischen der Forderung der Juden und seiner eigenen Erkenntnis von der Unschuld d. h. der politischen Ungefährlichkeit Jesu zu suchen (19, 1—5). In das Prätorium zurückgekehrt, gibt er den Befehl, ihn zu geißeln, was nicht als eine der Kreuzigung, wie gewöhnlich, vorangehende Bestrafung anzusehen ist,[51]) sondern den Juden als eine genügende Warnung und Einschüchterung des Unruhestifters erscheinen sollte. Dazu kam die possenhafte Verhöhnung des angeblichen Judenkönigs, welche Pil. dem rohen Kasernenwitz der Soldaten überließ (2. 3.).[52]) Der so lächerlich Gemachte mußte viel von seiner Anziehungskraft beim Volke einbüßen und sollte daher auch den Synedristen von ihrem Standpunkt aus als minder gefährlich gelten. In dieser Meinung und nicht, um das Mitleid der Juden zu erregen, tritt Pil. mit Jesus wieder aus dem Prätorium heraus. Daran, daß er ihn zu einem Gegenstand des Gespöttes gemacht hat, sollen die Juden erkennen, was er ihnen schon einmal gesagt hat (18, 38), daß er nichts an ihm finde, was Anlaß zu einem ernstlichen Kriminalprozeß geben könnte, daß er also ihre Anklagen gegen Jesus für unbegründet halte (4). Den mit einem Dornenkranz als Krone und einem Purpurgewand als Königsmantel ausstaffirten Menschen, welcher hinter ihm drein aus dem Portal hervorgetreten ist, zeigt er dem draußen stehenden Volk, damit er den Einen lächerlich, den Andern ungefährlich erscheine (5). Wenn es nun weiter heißt: „Als nun die Hohenpriester und die Ratsdiener ihn sahen, schrieen sie: kreuzige,

---

[51]) Cf Jos. bell. II, 14, 9; V, 11, 1, und viele andere Stellen bei Wettstein I, 532^b. So scheint namentlich Mr 15, 15 cf Mt 27, 26 diese Geißelung aufgefaßt zu haben; dagegen Lc 23, 16. 22, der auch hierin dem Jo sich nähert, als einen Ersatz für die Kreuzigung, welche Pil. ablehnt.

[52]) Das Objekt *αὐτόν* (om. nur BL Vulg) wurde leichter zugesetzt, als fortgelassen, zumal es v. 15; Mr 15, 13. 14; Lc 23, 21 unangefochten steht. Aus Mt 27, 22. 23 nahmen er *crucifigatur*.

kreuzige",[53]) so soll diese auffallend genaue Bezeichnung des Subjekts (cf auch v. 16 und andrerseits 18, 28 – 30. 31. 38; 19, 7. 12) offenbar im Gegensatz zu dem *πάντες* 18, 40 ausdrücken, daß die Volkshaufen sich in diesem Augenblick schweigend verhielten, und zunächst nur die Hohenpriester und die von ihnen dazu angewiesene Polizeimannschaft die Forderung der Kreuzigung Jesu stellten. Ihnen genügt nicht die Verspottung, sondern nur die Hinrichtung und zwar in der denkbar schmachvollsten Form. Dies veranlaßt den Pil., seinen anfänglichen Vorschlag (18, 31) in höhnischem Ton und in der zugespitzten Form zu wiederholen: „Nehmet ihr ihn und kreuziget ihn; denn ich finde keine Schuld an ihm". Er wird sich selbst gesagt haben, daß sie auch diesmal nicht wagen werden, von dieser gesetzwidrigen Erlaubnis Gebrauch zu machen (oben S. 624), und daß sie, wenn sie es dennoch wagten, die Hinrichtung sicherlich nicht in Form der Kreuzigung vollziehen würden, cf 18, 32 oben S. 625. Die Juden, welche wohl begriffen, daß diese neue Aufforderung noch weniger ernstlich gemeint sei, als die frühere (18, 31), zugleich aber aus der drittmaligen Erklärung des Pil., daß er an Jesus nichts entdecke, was ihn zu einem gerichtlichen Verfahren bestimmen könnte, erkannten, daß die politische Färbung ihrer anfänglichen Anklage keinen Eindruck auf Pil. mache, erwidern: „Wir haben ein Gesetz und nach dem Gesetz[54]) ist er des Todes schuldig, weil er sich zu einem Sohn Gottes gemacht hat". Im Gegensatz dazu, daß Pil. kein Gesetz kennt, das ihn zu einer Verurteilung Jesu berechtige oder verpflichte, behaupten sie von sich mit Nachdruck, daß sie ein solches haben. Umsonst soll Pil. sie nicht auf ihr eigenes Gesetz verwiesen haben (18, 31). Damit hat er anerkannt, daß auf dem Gebiet des jüdischen Volkstums noch ein anderes Recht gilt, als das römische. Auch die Forderung, daß der Prokurator das jüdische Gesetz schütze, dessen Kenner und Ausleger die Synedristen sind, war keineswegs neu. Eben jetzt hatte Pil. dadurch, daß er vor dem Prätorium mit den Juden verhandelte, ihnen um ihres Gesetzes willen eine Konzession gemacht, die er jedem andern verweigert haben würde; und schon im Anfang seiner Verwaltung

---

[53]) Schon Wettstein zu Mt 27, 27 ff. verglich die Verhöhnung des jüdischen Königs Agrippa I durch den Pöbel von Alexandrien, die allerdings nur an einem blödsinnigen Strohmann ausgeführt wurde cf Philo c. Flaccum § 6.

[54]) Der Zusatz *ἡμῶν* hinter *κατὰ τὸν νόμον* (om. ℵB [D] LNΔ, Orig. tom. 28, 25, alle Lat außer q) ist natürlich sachlich richtig; aber auch überflüssig, da das vorangehende *ἡμεῖς κτλ.* das Mißverständnis ausschließt, als ob das römische Gesetz gemeint sei; anders AG 18, 13. Es wird durch den Zusatz dem Satz die Spitze abgebrochen, welche darin besteht, daß das jüdische Gesetz in Palästina ein solches Gesetz ist, das auch der römische Richter nicht ignoriren dürfe.

hatte er nach langem Widerstreben eine dem jüdischen Gesetz widersprechende Maßregel widerrufen, als ein Haufe von Juden sich bereit erklärte, lieber zu sterben, als eine Übertretung ihres Gesetzes zu dulden.[55]) Daher konnten die Hohenpriester unter Verzicht auf einen für den römischen Richter überzeugenden Beweis für die angeblich hochverräterischen Umtriebe Jesu die Forderung stellen, daß Pil. das von ihnen nach ihrem Gesetz über Jesus als Gotteslästerer gefällte Todesurteil vollstrecke. Sinnlos wird ihre Forderung und verworren der Gang der Verhandlung erst dann, wenn man auch hier den Irrtum zu grunde legt, daß für die Juden jener Zeit Gottes Sohn und Messias gleichbedeutende Begriffe gewesen seien.[56]) Sie hätten sich dann törichter Weise eingebildet, durch eine bloße Variation des Ausdrucks, welche dem Pil. ganz unverständlich geblieben wäre, das zu erreichen, was sie durch die deutliche Anklage auf revolutionäre Absichten Jesu nicht erreicht hatten. Das Wort vom Sohne Gottes macht auf Pil. einen unheimlichen Eindruck. Wenn es heißt, daß er sich noch mehr fürchtete (8), so ist damit nicht nachträglich angedeutet, daß er sich bis dahin schon vor dem König der Juden gefürchtet habe; denn nur vom Gegenteil solcher Furcht zeugte sein bisheriges Verhalten gegen Jesus; und wenn er anfangs durch die Erwägung, daß Jesus mit seinem Anhang, wie das Synedrium behauptete, eine politische Umwälzung im Schilde führe, sich dazu hatte bewegen lassen, bei seiner Verhaftung mitzuwirken und auch als oberster Richter die Sache in Behandlung zu nehmen, so war er durch das erste Verhör mit Jesus (18, 33—38) vom Gegenteil überzeugt und hatte durch dreimalige Erklärung (18, 38; 19, 4. 6) dieser Überzeugung starken Ausdruck gegeben. Er fürchtete sich vielmehr bis dahin vor dem Fanatismus der Juden, dessen Gewalt er schon manchmal erprobt hatte, und welchem er in seinem bisherigen Verfahren schon Opfer genug gebracht hatte. Zu dieser sehr nüchternen Furcht kam jetzt eine abergläubische Furcht vor dem Mann, der, wie Pil. gerüchtweise gehört haben muß, doch nicht nur als wandernder Rabbi durch seine Lehre, sondern mehr noch durch unerklärliche Taten große Teile des Volkes zu schwärmerischer Verehrung hingerissen hatte. In das Prätorium wieder eingetreten, versucht er, diesem geheimnisvollen Hintergrund der enthusiastischen Verehrung Jesu seitens der Einen und des grimmigen Hasses seitens der Anderen auf den Grund zu kommen. In diesem Sinne und nicht etwa als oberster Vertreter der Polizei fragt er Jesum, der

---

[55]) Jos. bell. II, 9, 3; ant. XVIII, 3, 1. Der stärkste Beweis für die Anerkennung der Pflicht, das jüdische Gesetz zu schützen, lag in der Androhung der Todesstrafe für jeden Nichtjuden, welcher im Tempel die den Heiden gezogenen Schranken überschritt, cf Schürer II^3, 209. 272.

[56]) S. oben S. 139 A 58; S. 287. 459 f.

selbstverständlich gleichfalls wieder ins Prätorium eingetreten ist: „Woher bist du“?[57]) Dem Mann, welcher die Wahrheit, die Jesus zu bezeugen hat, gar nicht hören will (18, 38), verweigert Jesus die Antwort auf diese seine neugierige Frage.[58]) Man begreift den Unmut und die Verwunderung, womit Pil. sagt: „Mir stehst du nicht Rede? Weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich freizugeben, und Macht habe, dich zu kreuzigen“ (10)? Der eigenen Neigung des Pil. entspricht es, daß er zuerst durch die Aussicht auf Freisprechung oder Begnadigung lockt, dann erst durch Hinweis auf die Kreuzigung droht.[59]) Jesus tritt dem Machtbewußtsein des Pil. zunächst mit der bedingungslosen Verneinung[60]) gegenüber: „Du hast gar keine Macht gegen mich“. Wenn er nachträglich doch eine Bedingung, und zwar eine tatsächlich erfüllte Bedingung nennt, unter welcher er gelten lassen will, daß Pil. allerdings Macht gegen ihn hat, so muß er darunter etwas anderes verstehen, als die Macht, welche er ihm unbedingt abspricht, was auch durch das scheinbar inkongruente *δεδομένον* (nicht *δεδομένη*) ausgedrückt ist. Die Macht gegen und über Jesus, welche Pil. zu besitzen sich einbildet, besitzt er überhaupt nicht; denn Jesus hat durch Wort und Tat bewiesen, daß es nicht von irgend einem Menschen, sondern von seinem eigenen freien, nur an Gott gebundenen Willen abhängt, ob und wann und wie er den Tod erleidet (10, 17 f.; 12, 27 f. 32; 14, 31; 17, 19; 18. 4 ff.). Aber auch den Schein der Macht, welche Pil. vermöge seiner amtlichen Stellung zu besitzen meint und, wie Jesus weiß, durch seine Kreuzigung zu betätigen gedenkt, würde er nicht haben, wenn ihm dies nicht von oben gegeben wäre. Damit kann nicht auf die kaiserliche Regierung hingewiesen sein, welche ihm das Amt des Prokurators gegeben hat; denn Pil. hatte nicht behauptet, daß er

[57]) Daß dies nicht eine polizeiliche Frage nach Heimat oder Wohnsitz war, wie sie nach Lc 23, 5 schon im Anfang der Verhandlung von den Anklägern im voraus beantwortet war, ergibt sich sowohl aus der Anknüpfung an v. 7. 8 als aus der Verweigerung der Antwort seitens Jesu.

[58]) Auch nach Mt 27, 11—14; Mr 15, 2—5 hat Jesus dem Pil. nur die eine Frage beantwortet, auf welche dort wie auch Lc 23, 3 das erste Verhör (Jo 18, 33—38) zusammengeschrumpft ist.

[59]) Dazu kommt die stattliche Bezeugung für diese Satzfolge: ℵABE*N, e, S[1]. Übrigens empfiehlt die umständliche Satzbildung (cf 10, 18) jede der beiden Möglichkeiten zu gesonderter Erwägung.

[60]) Wie an anderen Stellen ist die gut bezeugte grammatische Inkongruenz zwischen *ἔχεις* (ℵA[D]LN01XYΛΠ, einige Min) und *εἰ μὴ ἦν* durch Einführung von *εἶχες*, wenn auch ohne *ἄν* beseitigt (BΓΔ, die meisten Min und Versionen). Sie ist aber hier besonders zulässig, weil *εἰ* oder *ἐὰν μή* hier wieder wie 3, 13; 5, 19 eine in der Hauptaussage noch nicht berücksichtigte Ausnahme einführt, s. oben S. 196 A 57; S. 289. Dies bestätigt auch das abgesehen von einigen Lat und zweifelhaften Versionen ausschließlich bezeugte *δεδομένον* statt des zu erwartenden *δεδομένη*. Cf zu diesem neutrischen Prädikat Jo 3, 27; 6, 65; Mt 13, 11.

Souverän sei, und die hiezu gegenteilige Behauptung, daß er nur ein vom Kaiser angestellter Beamter sei, würde für das Urteil des Weltmenschen keine Einschränkung der *ἐξουσία* bedeuten, deren Pil. von seinem Standpunkt mit Recht sich rühmt. Also vielmehr auf Gott als den Urheber dessen, was Pil. in scheinbarer Betätigung seiner Macht und seiner Willkür tun wird, weist *ἄνωθεν* hin (cf 3, 27. 31; 8, 23; Jk 1, 17). Das Subjekt aber zu dem Prädikat *ἦν δεδομένον* kann auch darum, weil dieses neutrisch ausgedrückt ist, nicht die amtliche Vollmacht sein, die *ἐξουσία*, die er vom Kaiser hat,[61]) sondern das, was er vermöge derselben tun zu können sich rühmt und wirklich tun wird. Die Kreuzigung Jesu ist nicht, wie er meint, eine freie Verwendung seiner Macht, sondern die ihm von Gott zugewiesene Bestimmung und Aufgabe (s. A 60 a. E.). Fragen wir, wodurch Gott seinen Ratschluß, daß der römische Prokurator und nicht das Synedrium die Hinrichtung Jesu vollziehe, oder mit a. W. daß Jesus gekreuzigt und nicht gesteinigt werde (12, 33; 18, 32), ins Werk setze, so gibt es darauf keine andere Antwort, als daß Gott es so gefügt hat, daß zu dieser Zeit ein so charakterloser und gewissenloser, gegen die Gerechtigkeit ebenso wie gegen die Wahrheit abgestumpfter Mann wie Pil. das Amt des Prokurators innehatte. Ein solcher verwirklicht durch seine Taten nicht, wie er sich einbildet, seinen frei wählenden Willen, sondern betätigt in sittlicher Unfreiheit seinen zur anderen Natur gewordenen Charakter (8, 34. 44) und muß wie andere Bösewichter dem die Welt regierenden Gotte als unfreiwilliges Werkzeug zur Verwirklichung seiner Ratschlüsse dienen. Damit bekennt sich Jesus durchaus nicht zu einer deterministischen Ansicht. Das Gegenteil davon bezeugt er, indem er fortfährt: „Darum hat der, welcher mich dir überantwortet hat,[62]) nämlich Kajaphas und seine Genossen (18, 35), größere Sünde“. Sünde tuen beide, der jüdische Richter, der die Tötung Jesu veranlaßt, und der heidnische Richter, welcher sich zum Handlanger des ungerecht richtenden Synedriums hergibt. Auch jener ist, wie sich schon 11, 50f. zeigte, ohne es zu wollen und zu wissen, ein Werkzeug der alles menschliche Reden und Handeln umspannenden göttlichen Leitung der Geschichte; und es konnte auch auf die jüdische Obrigkeit jenes *κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε* ausgedehnt werden (AG 3, 17 cf 2, 23). Aber in gleichem Grade gilt dies doch von Kajaphas nicht, wie

---

[61]) Zu *διδόναι ἐξουσίαν* im Sinn der amtlichen Ermächtigung cf Mt 21, 23; Mr 11, 28 = Jo 2, 18, im Sinn der tatsächlichen Mitteilung der Fähigkeit und Macht Jo 1, 12; Mt 28, 18, beides zugleich umfassend Jo 5, 27; 17, 2; Ap 2, 26 und oft in Ap; Mt 10, 1; Lc 10, 19.

[62]) *παραδούς* (ℵBEΔΛ Lat S^1S^3, weniger sicher scheinen Sh Kopt), wurde leicht nach 13, 11; 18, 2. 5; Mt 26, 25. 46. 48 in *παραδιδούς* geändert, zumal wenn man an Judas dachte, statt sich an 18, 35 zu erinnern.

von Pil., und daher auch nicht das Urteil, daß es „ihm gegeben war“, Jesum ans Kreuz zu bringen. Das Maß der persönlichen Verschuldung ist bei jenem ein größeres als bei diesem, weil Kajaphas ein Gesetz besitzt und als heilig anerkennt (19, 7), welches er gröblich übertreten muß, und eine Kenntnis von Jesu Charakter und Wirken (15, 24), die er völlig verleugnen muß, um so gegen Jesus zu verfahren, wie er tut, wohingegen Pil. ohne jede genauere Kenntnis von Jesus und ohne jedes Verständnis für die zwischen ihm und seinen Anklägern strittigen Fragen handelt und in einer vieljährigen Beamtentätigkeit sich daran gewöhnt hat, zumal in bezug auf das verachtete Judenvolk, das ihm geltende Gesetz nur insoweit walten zu lassen, als es ihm bequem oder vorteilhaft erscheint. Gewissenlos handeln beide; aber Pil. darum, weil er kaum noch ein Gewissen hatte, Kajaphas darum, weil er die Stimme seines Gewissens, welches durch seine amtliche und geschichtliche Stellung, auch durch Mahnungen seines Standesgenossen (cf z. B. 7, 50 f.) immer wieder geweckt werden mußte, mit Bewußtsein zum Schweigen brachte.

Wenn es weiter heißt, daß Pil. von diesem Augenblick an (cf 6, 66 oben S. 364) sich bemühte, Jesum freizugeben, so zeigt schon das Imperf. ἐζήτει, daß er eine Zeitlang den einen oder anderen Versuch machte, dieses Ziel zu erreichen, und zwar, da er schon vorher zweimal einen solchen gemacht, aber sofort wieder hatte fallen lassen (18, 31. 39), jetzt mit einer gewissen Beharrlichkeit. Worin diese Bemühungen bestanden; ob er nochmals den Vorschlag machte, statt dem Barabbas Jesu die übliche Amnestie zuzuwenden (cf Mt 27, 16 f. und v. 21), oder ob er mit seinen Beisitzern Beratungen pflog (cf AG 25, 12), läßt sich nicht bestimmen. Jedenfalls aber hat er schließlich seinen Entschluß, Jesu Freiheit und Leben zu schenken, den Juden draußen vor dem Prätorium deutlich kundgegeben; denn diese rufen ihm laut zu: „Wenn du diesen freigibst, bist du kein Freund des Kaisers. Jeder, der sich zum König macht, widerspricht dem Kaiser“.[63] Da sie mit der Berufung auf ihr Religionsgesetz und der Darstellung Jesu als Gotteslästerer (7) nichts erreicht haben, als eine ihnen höchst verdrießliche Verzögerung, greifen sie jetzt auf die politische Anklage zurück, welche ihnen von Anfang an die Mitwirkung des Pil. verschafft hatte. Sie wenden sie jetzt drohend gegen Pil., da er sich entschlossen zeigt, den Empörer gegen die Herrschaft des Kaisers

[63]) *Φιλόκαισαρ* (Übersetzung von *amicus Caesaris*) war neben *Φιλορώμαιος* ein damals sehr gebräuchlicher Titel von Vasallenfürsten, auch der jüdischen Könige Agrippa I und II. cf Schürer I³, 561 A 42. Nur die von Schürer acceptirte Meinung, daß diese Begriffe urspr. passivisch gemeint seien, ist sicherlich falsch. Unter anderem auch der hiezu gegensätzliche Titel des Nabatäerfürsten Aretas IV רחם עמה d. h. „Liebhaber seines Volks“ spricht dagegen.

in Schutz zu nehmen. Sie wissen, daß, wenn zu den früheren Anständen, welche die Verwaltung des Pil. gegeben hatte, dies noch hinzukommt, es um sein Amt und Leben geschehen ist; und er selbst empfindet es mit ihnen. Angesichts dieser letzten Zurufe[64]) erkannte er, daß die Stellung, welche er nach manchen Überlegungen und Schwankungen zuletzt eingenommen und als unwiderruflich verkündigt hatte, nun doch unhaltbar sei. Im Interesse seiner eigenen Sicherheit muß er sich als Richter mit der Sache befassen. Darum holt und führt er selbst den Angeklagten aus dem Prätorium heraus und setzt sich auf das vor dem Prätorium aufgestellte Tribunal.[65]) Ohne daß damit gesagt wäre, daß

---

[64]) Das v. 13 überwiegend bezeugte *τῶν λόγων* mit *τούτων* davor oder dahinter will im Unterschied von *τοῦτον τὸν λόγον* v. 8 beachtet sein, cf oben S. 294. 296 A 52. 56. Pil. hörte darauf, ließ sich dadurch bestimmen.

[65]) *βῆμα* (den Juden als בימא sehr geläufig, Krauß II, 50; Schlatter S. 428f.) sowohl die Rednerbühne (daher in der Kirche Kanzel) als der Platz für den oder die Richter, eine früher aus Steinen, später meist aus Holz hergestellte und dadurch transportabele Bühne, zu welcher man auf Stufen emporstieg. Die Übersetzung Richterstuhl ist insofern irreführend, als sie an eine einzelne, erhöhte Kathedra denken läßt, während auf dem *βῆμα*, tribunal unter Umständen Stühle für nicht wenige Personen, mehrere Richter, Beisitzer, Schreiber, aufgestellt waren. Abgesehen hievon veranschaulicht die Situation gut Jos. bell. II, 14, 8: *Φλῶρος* (der Prokurator Gessius Florus) *δὲ τότε μὲν ἐν τοῖς βασιλείοις* (Palast des Herodes in Jerus. = Prätorium) *αὐλίζεται, τῇ δὲ ὑστεραίᾳ βῆμα πρὸ αὐτῶν θέμενος καθέζεται, καὶ προσελθόντες οἵ τε ἀρχιερεῖς καὶ δυνατοὶ τό τε γνωριμώτατον τῆς πόλεως παρέστησαν τῷ βήματι.* So wird auch Pil. das *βῆμα* erst am Morgen haben aufstellen lassen. Das sehr gewöhnlich vom Richter gebrauchte *καθίζειν ἐπὶ (τοῦ) βήματος* (AG 12, 21; 25, 6. 17; Jos. bell. II, 9, 3; ant. XX, 6, 2; Epict. diss. IV, 10, 21, auch *ἀνελθεῖν* Herodian VI, 3, 2) heißt, genauer ausgedrückt: den für den Richter bestimmten Stuhl auf der erhöhten Gerichtsbühne einnehmen. Nimmt man hinzu, daß *καθίζειν* auch in den gleichartigen Verbindungen mit *ἐπὶ θρόνου, ἐν θρόνῳ, ἐπὶ θρόνους, ἐκ δεξιῶν, ἐπὶ καθέδρας κτλ.* (Mt 19, 28; 20, 21; 23, 2; 25, 31; AG 2, 30; Hb 12, 2; Ap 3, 21; 20, 4) stets intransitive bzw. reflexive Bedeutung hat, und daß überhaupt *καθίζειν*, abgesehen von 1 Kr 6, 4; Eph 1, 20 und zweifelhaften Varianten zu Mt 21, 7 (Bd I, 610); 2 Reg 11, 19; Job 12, 18 in der ganzen Bibel, auch Jo 12, 14, nichts anderes heißt, als sich setzen, so gehörte viel Mut dazu, um im Anschluß an Jo 19, 13 zu dichten, daß Pil. nicht sich, sondern Jesum auf einen Richterstuhl gesetzt habe, und noch mehr Mut, um dies für die wirkliche Meinung des Ev zu erklären, cf dagegen meine Schrift über das Ev des Petrus (1893) S. 42ff. 79. Just. apol. I, 35 erzählt aus der Passionsgeschichte nach einigen atl Citaten, darunter Jes 58, 2, und kurz vor seiner Berufung auf die alten Acta Pilati: *διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον „κρῖνον ἡμῖν.“* Ähnlich Ev. Petri 3, 7 unter anderen Verhöhnungen Christi, als deren Subjekt hier nicht die Soldaten, sondern die Juden figuriren: *ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· „δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ“.* Es ist dies nur ein Stück aus einer umfassenden Umdichtung der Passionsgeschichte auf Grund der kanonischen Evv, welche unter anderem die Tendenz verfolgte, den Pil. und die Römer reinzuwaschen, und wahrscheinlich aus der dem Justin vorgelegenen ursprünglichen Gestalt der Pilatusakten sowohl diesem als

er vorher überhaupt noch nicht den Richterstuhl bestiegen habe,[66]) ist doch ausgedrückt, daß er jetzt im Unterschied von den v. 12 nur angedeuteten Verhandlungen durch Besteigen des Tribunals und Niedersitzen auf den Richterstuhl sich entschlossen zeigte, als Richter die Sache zur Entscheidung zu bringen. Die Wichtigkeit des Moments hebt der Ev durch genaue Angabe der Örtlichkeit, des Tages und der Tagesstunde hervor. Der Platz vor dem Prätorium, auf welchem Pil. das Tribunal hatte aufschlagen lassen, hieß *Λιθόστρωτον*, Mosaikboden.[67]) Dies ist nicht eine Beschreibung des Platzes, als ob dastünde: „auf einen Platz, der mit Steinen gepflastert oder mit einem kunstreichen Mosaik geziert war“, sondern Angabe des Namens, welchen der Platz trug.[68])

---

dem Petrusev zugeflossen ist. Die grammatische Möglichkeit, *ἐκάθισεν* Jo 19, 13 transitiv zu fassen, ist nicht zu bestreiten. Auch gegen die Auslassung des Objekts *αὐτόν* hinter *Ἰησοῦν* (cf 18, 13; 19, 1) läßt sich nur einwenden, daß Jo, der sonst mit entbehrlichen Wörtern nicht geizt, wo die Deutlichkeit es fordert, hier, wenn irgendwo, das Bedürfnis fühlen mußte, durch Beifügung des Objekts die transitive Fassung von *ἐκάθισεν* zu erzwingen. Dies genügt aber auch im Zusammenhalt mit dem vorhin nachgewiesenen konstanten Sprachgebrauch zum Beweis der stilistischen Unmöglichkeit dieser Deutung. Sachlich unmöglich ist sie erst recht. Denn, ist es schon an sich undenkbar, daß Pil. das geheiligte Symbol seiner amtlichen Macht und Würde, den Richterstuhl, welcher als *τὸ βῆμα Καίσαρος* galt (AG 25, 10), in dieser Weise zum Spott gemißbraucht haben sollte, so vollends in diesem Augenblick, wo ihn die Androhung einer Anklage auf Illoyalität gegen den Kaiser eingeschüchtert hatte. Die Absicht einer Verspottung Jesu hatte er durch seine Soldaten ausführen lassen, ohne ihnen dabei den Mißbrauch irgend welcher wirklichen Insignien der Reichsgewalt zu gestatten (2—5), aber auch ohne jeden Erfolg bei den Juden (6). Jetzt konnte er nicht mehr an solche rohe Späße denken. Die Situation war für ihn selbst so ernst geworden, daß er nur noch durch bittere Verhöhnung der Juden für die erlittene Niederlage sich rächen konnte.

[66]) Nicht nur bei Fällung und Verkündigung des Urteils, sondern während der ganzen eigentlichen Gerichtsverhandlung im Unterschied von unverbindlichen Vorbesprechungen saß der Richter auf seinem Stuhl cf AG 18, 12—17; 25, 6. 10. 17; auch 12, 21 und die Stellen aus Josephus in voriger A. Cf auch die römische Unterscheidung von *in* oder *pro tribunali* und *de* oder *in plano*. Pil wird also schon zu der 18, 29—31 vorgestellten Zeit und wohl auch bei dem zweiten Akt 18, 38—40 cf Mt 27, 19, seitdem aber nicht wieder auf dem Stuhl gesessen haben.

[67]) Von dem Adj. *λιθόστρωτος* „mit einer Decke von Steinen überzogen“ hatte das substantivirte Neutrum bei Griechen und Römern längst die Bedeutung des aus kleinen bunten Steinen kunstvoll zusammengesetzten Fußbodens in und vor Tempeln und Palästen angenommen. Cf die Stellensammlung bei Wettstein I, 953.

[68]) Cf 4, 5; 9, 11; 11, 54; Mt 26, 36 und Bd I², 703 A 74 zu Mt 27, 33. Da dem hiesigen *λεγόμενον* kein anderssprachiger Name vorangeht, sind Stellen wie Jo 4, 25; 11, 16; 20, 24 nicht zu vergleichen. Ebensowenig das folgende *ἑβραϊστὶ δέ* mit dem neutrischen *ὅ λέγεται* mit oder ohne *μεθερμηνευόμενον* 1, 38; 19, 17; 20, 16; denn während dieses *ὅ* nach bekanntem Gebrauch auf das Wort als solches sich bezieht, wird hier von derselben Sache, welche auf griechisch den Namen *λιθόστρ.* führt, gesagt,

Aufgebracht hatten diesen selbstverständlich griechisch redende Bewohner Jerusalems, und bei diesen Hellenisten (AG 6, 1. 9; 9, 29) wird er üblich geblieben sein. Während es nun an sich nichts befremdliches hätte, daß auch die Hebräer wie hundert andere griechische Wörter verwandter Art sich dieses Fremdwort in mundgerechter Umgestaltung angeeignet hätten,[69] trifft dies im vorliegenden Fall nicht zu. Die Hebräer in Jerus. nannten in ihrer Sprache den Platz G a b b a t h a, was wahrscheinlich „Schüssel" bedeutet.[70] Da Jo nicht sagt, daß dies eine Übersetzung des griech. Wortes sei (s. A 68), und bisher auch keine Erklärung des aram. Namens von einiger Sicherheit gefunden ist, die als Übersetzung von *λιθόστρ.* gelten könnte, haben wir uns hierbei zu beruhigen, und auch darum uns keine Sorge zu machen, woher der Platz vor dem Prätorium diesen aram. Namen bekommen hat.[71] Auch hier zeigt sich Jo ortskundig, und es entspricht seiner von 1, 38 an beobachteten Neigung, den heimischen Originallaut festzuhalten, daß er der Stätte des denkwürdigen Ereignisses, nachdem er sie durch ihren den Lesern durchsichtigen griech. Namen bezeichnet hat, auch noch den aram. Namen gibt, mit welchen er von Haus aus gewohnt gewesen ist, ihn zu benennen. Den Tag bestimmt er durch *ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα.* Auch an diesen Worten haben die Vertreter der schon

---

daß sie auf hebr. den anderen Namen führe. Trotzdem könnte der letztere eine Übersetzung des ersteren sein (Ap 9, 11); dies braucht aber nicht der Fall zu sein, da es nicht gesagt ist. Cf auch Jo 5, 2; Ap 16, 16.

[69]) z. B. *θέατρον, πραιτώριον, ξυστός, στοά.* Ein solcher Gebrauch von *λιθόστ.* seitens der Hebräer ist nicht nachgewiesen und wohl auch nicht nachzuweisen.

[70]) *Γαββαθα* (nur א*Ol, wie v. 17, *Γολγοθα,* wie umgekehrt v. 17 X *Γαββαθα,* letzteres hier von einer Minderheit mit nur einem *β* geschr., in Sh גבתא al. גיבתא, S[3] גאבאתא, S[1] גפיפתא) ist noch zweifelhafter Ableitung und Bedeutung. Da Sh Mt 26, 23 *τρυβλίον* (Schüssel) durch גבתא wiedergibt und das Wort in dieser Bedeutung zu den Griechen (Hesych. *γάβαθον* = *τρυβλίον* s. Glossae sacrae ed. Ernesti p. 56; Lewy, Semit. Fremdw. S. 103) und Lat. (Martial 7, 48, 3; 11, 31, 18 Plur. *gabatae* und *gabatas* neben *lances* und *parapsides*) übergegangen ist, so wäre dies die einfachste Deutung cf Schwally, Idiotiken S. 15. — Dalman, Worte Jesu S. 6; Gramm.[2] S. 160 denkt an גַּבַּחְתָּא „kahler Vorderkopf", früher Gramm.[1] S. 108 an גיבבְתָּא = גַּבְּתָה „Rücken", Bergrücken. Mein kühner Versuch (Einl I[3], 20), durch Ableitung von גבב (im Piel resp. Pael auflesen, zusammenharken, subst. גבבה, גבבא „zusammengelesene Holz- und Strohstücke") dem Wort zu der Bedeutung „Mosaik" zu verhelfen, ist überflüssig, da Jo Gabbatha nicht für eine Übersetzung von *λιθόστρωτον* ausgibt s. A 68.

[71]) Etwa von der Ähnlichkeit der Figur des Mosaiks oder eines auffälligen Teils desselben mit einer Schüssel oder Schale. Übrigens heißt es zuviel verlangt, daß wir heute jeden nur einmal vorkommenden Namen einer Örtlichkeit im alten Jerus. erklären. Wie mancher Name von Plätzen und Gebäuden in unseren alten Städten klingt dem nicht ganz Geschichts- und Sprachkundigen rätselhaft!

zu 12, 1; 13, 1; 18, 28 bestrittenen Ansicht, daß Jo die Verurteilung und Hinrichtung Jesu auf den 14. Nisan verlegt habe, von altersher [72]) eine Stütze zu finden gemeint, indem sie annahmen, daß damit der Tag als Rüsttag auf das Passafest bezeichnet sei, als welcher nur der 14. Nisan betrachtet werden könne. [73]) Es ist aber von vornherein wenig glaublich, daß *παρασκευή* hier wegen des Zusatzes *τοῦ πάσχα* einen anderen Sinn haben sollte, als v. 36 u. 42, wo der Zusatz fehlt, und überall im NT, nämlich den einer zum Terminus technicus gewordenen Bezeichnung des 6. Tages der jüdischen Woche, unseres Freitags. [74]) Daß das auch hier seine Bedeutung sei, ist nicht nur möglich, weil nach 19, 31. 42 cf 20, 1, ebenso wie nach den Syn. der Todestag Jesu wirklich ein Freitag gewesen ist, sondern auch allein glaublich. Denn erstens ist *παρασκευὴ τ. π.* bisher noch

[72]) Dies zeigt sich z. B. darin, daß einige alte Lat, welche anderwärts *παρασκευή* entweder nur transskribiren (so alle Mt 27, 62; Mr 15, 42; Jo 19, 42) oder durch den sonderbaren lat. Namen des Freitags *cena pura* übersetzen (so Lc 23, 54; Jo 19, 31 a b q) dagegen 19, 14 *praeparatio paschae* schreiben (so a c ff[2] n). Nur der treue e ist konsequent und schreibt auch hier wie 19, 31. 42; Lc 23, 54 (die übrigen Stellen fehlen in e) *cena pura paschae*. S[1] überall ערובתא, so auch Ss Mt 27, 62; Sc Ss Lc 23, 54 (zu Jo 19, 14. 31 fehlen beide; Jo 19, 42 frei umschrieben von Ss S[1]; Mr 15, 42 falsch übersetzt von Ss); Sh überall עורבתא.

[73]) Unrichtig ist der Schluß, daß, weil *παρασκευή* dem עֶרֶב שַׁבָּת (Sabbathsabend = Tag vor dem Sabbath, cf unser Sonnabend = Tag vor dem Sonntag) entspricht, auch *παρ. τοῦ πάσχα* dem עֶרֶב הַפֶּסַח, wie der 14. Nisan sehr häufig heißt, entsprechen müsse. Erstens wäre die Analogie nur dann zutreffend, wenn entweder irgendwo *παρ. τοῦ σαββάτου* zu lesen wäre, oder irgendwo ערב ohne hinzutretenden Genitiv sei es den Freitag oder den 14. Nisan bezeichnete, was natürlich ganz unmöglich ist. Zweitens ist die Muttersprache des Jo nicht das Hebr. der Rabbinen. sondern das palästinische Aram. In dieser Sprache (wie auch im Syrischen von Edessa) ist das Äquivalent für *παρ.* עֲרוּבָא, meist עֲרוּבְתָּא (Dalman עֲרֻבְתָּא). Auch aus anderen Gründen ist hier zu erwähnen eine merkwürdige Stelle der alten Acta Jo. ed. Bonnet p. 199, 12 *ὅτε τῷ ἀρουβάτῳ ἀπεκρεμάσθη, ὥρας ἕκτης ἡμερινῆς κτλ.* Cf James, Journ. of theol. stud. 1906 July p. 566. Da haben wir in einen sichtlich an Jo 19, 14 sich anlehnenden Satz das aram. *arubtha*, welches sicherlich nicht mit Hilgenfeld aus dem Hebräerev. herzuleiten ist, das Lencius Charinus schwerlich gekannt hat, sondern aus den Traditionen der joh. Schule der Provinz Asien. Nun entspricht zwar dieses aram. *arub ha* einigermaßen dem hebr. *ereb* und kommt auch zuweilen wie jenes im stat. constr. mit Sabbath und anderen Feiertagen verbunden vor s. die Lexika von Levy u. Jastrow. Es unterscheidet sich aber doch sehr wesentlich von *ereb*, indem es nicht in dessen erster Bedeutung „Abend“ gebraucht wird, und indem es gewöhnlich ohne genitivische Näherbestimmung, ganz wie *παρ.*, den Freitag bezeichnet. Daran daß ein zu *παρ.* hinzutretender Genitiv nicht nach Analogie des hebr. *ereb happesach* verstanden werden muß, erinnert uns zum Überfluß Jo 19, 42.

[74]) Abgesehen von Jo 19, 31. 42 cf Mt 27, 62; Mr 15, 42 (*ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον*); Lc 23, 54 (*ἡμέρα ἦν παρασκευῆς*); Didache 8, 1 (*τετράδα καὶ παρασκευήν*, Mittwoch und Freitag); Jos. ant. XVI, 6, 2 (*ἐν σάββασιν ἢ τῇ πρὸ αὐτῆς παρασκευῇ ἀπὸ ὥρας ἐνάτης*).

nirgendwo als Name des 14. Nisan nachgewiesen, steht überhaupt bis jetzt in der Literatur als Hapaxlegomenon da. Zweitens würde, wenn es in der Sprache des Lebens als Name des 14. Nisan üblich gewesen wäre und Jo es 19, 14 in diesem Sinne gebraucht hätte, auch v. 31. 42 *τοῦ πάσχα* nicht wohl fehlen können. In v. 31 wird der Tag zunächst nur nach seiner Beziehung zu dem folgenden Tag als einem Sabbath charakterisiert, und erst nachträglich wird ergänzend bemerkt, daß dieser Sabbath vor anderen Sabbathen von hervorragender Heiligkeit gewesen sei. Jeder Leser, der aus den früheren Erwähnungen des Passas 12, 1; 13, 1; 18, 28. 39 oder aus sonstiger Tradition wußte, daß die Passion in die Passazeit fiel, würde sich diese Bemerkung auch ohne 19, 14 daraus erklären, daß ein oder vielmehr der in diese Festzeit fallende Sabbath ein doppelt heiliger Tag war. Nun aber wollte Jo durch den Zusatz *τοῦ πάσχα* zu dem in sich vollständigen Begriff *παρασκευή* 19, 14 ausdrücklich darauf aufmerksam machen, daß dieser Tag ein in die Passazeit fallender Freitag war. Da nun während eines 7 tägigen Festes jeder Wochentag nur einmal vorkommt, haben wir zu übersetzen: „es war aber der Passafreitag" jenes Jahres; ein Ausdruck, welcher nicht unnatürlicher ist, als unser „Ostermontag, Karfreitag" u. dgl. Gewiß ist es dem Ev wichtig, daß der Richter, welcher schließlich zu entscheiden hatte, ob, wann und wie Jesus sterben solle, am Passafest das entscheidende Wort sprach; denn eine mit der Erlösung Israels aus Ägypten, welche an diesem Fest gefeiert wurde, vergleichbare Erlösung sollte durch den Tod Jesu sich vollziehen.[75]) Aber mindestens gleich starkes Gewicht legt er auf die Wochentage der Endereignisse (19, 14. 31. 42; 20, 1. 19. 26), weil auf diesen die zu seiner Zeit bestehende Ordnung des gottesdienstlichen Lebens der Gemeinde beruhte, cf Ap 1, 10. Wenn er auch die Stunde angibt, so würde dies an sich ebenso wie die Stundenangabe 1, 39 sich befriedigend daraus erklären, daß die Größe des Ereignisses ihm auch die Stunde, da es geschah, denkwürdig machte. Da er aber zu Lesern redet, welche mit der syn. Tradition und allem Anschein nach besonders mit Mr vertraut waren (s. besonders S. 213. 496 f. zu 3, 24; 12, 1 ff.), so ist nicht zu verkennen, daß er ungenaue Angaben und besonders die unrichtige Zeitangabe Mr 15, 25 bei dieser Gelegenheit berichtigen wollte. Ängstliche Rücksicht auf Mr und die anderen Syn. hat vom 4. Jahrhundert an dazu verleitet, teils die ohne Frage ursprüngliche LA (*ὥρα ἦν ὡς*) *ἕκτη* in *τρίτη* zu ändern, teils durch künstliche Auslegungen den Widerspruch aufzulösen.[76]) Ebenso verwerflich ist aber auch die Annahme vieler

---

[75]) Cf zu 1, 29; 6, 4; 7, 8; 12, 1; 13, 1; 18, 28. 39 oben S. 129 f. 373 f.
[76]) Über die textkritische Frage und über die Stundenzählung bei Jo

neuerer Theologen, daß Jo entweder nur an dieser Stelle, oder überall in seinem Ev eine von der gemeinen Sitte des Altertums abweichende Stundenzählung anwende. Sie ist schon dadurch gerichtet, daß die urteilsfähigsten Exegeten und die kühnsten Harmonisten der alten Kirche aller Weltteile auf diese Ausflucht nicht geraten sind. Daraus folgt, daß auch die ersten Leser den Ev nicht anders verstehen konnten, als daß Pil. etwa (ὡς) um 12 U. Mittags das Tribunal bestiegen und den letzten Spruch gefällt habe.

Ehe Pil. dies tut, macht er noch einen letzten Versuch, anstatt der Kreuzigung eine gelindere Strafe oder völlige Straflosigkeit zu erlangen. Kaum aber hat er zu reden angefangen und auf den vor dem Tribunal stehenden Jesus hinweisend gesagt: „Sieh da, euer König!“ so wird er durch den vielstimmigen Zuruf unterbrochen: „Schaff' ihn hinweg, kreuzige ihn.“ [77]) Als er aber, mit abermaliger Verhöhnung der Juden (cf 18, 39; 19, 14), fragt: „Euren König soll ich kreuzigen?“ antwortet nicht der Volkshaufe, auch nicht die Hohenpriester mit ihrer Polizeimannschaft (19, 6), sondern nur die ersteren, Kajaphas und seine Genossen: „Wir haben keinen König außer dem Kaiser“. So völlig losgelöst von den edelsten Hoffnungen ihres Volks zeigen sich diese Sadducäer, daß sie sich nicht scheuen, in der Person Jesu die Idee des verheißenen Königs vor dem römischen Richter preis-

---

s. Exc. 6. Die Feststellung des wirklichen Hergangs gehört nicht zur Auslegung eines einzelnen Ev, sondern in die Geschichte Jesu cf Bd I^2, 1 f. Nach Jo haben die Verhandlungen vor Pil. (18. 28—19, 16) etwa 6 Stunden in Anspruch genommen. Dabei ist aber zu bedenken, daß dieser Bericht zwar ein zusammenhängender ist, aber erstens auf Vollständigkeit keinen Anspruch macht (cf z. B. Lc 23, 6—12; Mt 27, 19), und zweitens durch sichtlich kurze Zusammenfassung zeitraubender Vorgänge (besonders 18, 39 f.; 19, 12) von der Zeitdauer der gesamten Verhandlungen uns keine bestimmte Vorstellung ermöglicht. Ein Haufe von Juden hat einst den Pil. in Cäsarea 5 Tage und Nächte lang mit ihren Bitten bestürmt, ohne vom Platz zu weichen cf Jos. bell. II, 9, 2; ant. XVIII, 3, 1. Was aber die differenten Stundenangaben anlangt, müssen wir unsere Vorstellungen von den Verhältnissen unserer Zeit, wo jeder Knabe seine Uhr in der Tasche trägt, gründlich losmachen. Die Sonne, ohne die man die Sonnenuhr nicht lesen kann, scheint nicht an jedem Tag und zu jeder Stunde. Die damit gegebene Unsicherheit spiegelt sich auch in den ntl Zeitangaben wieder, einmal durch das überaus häufige *ὡς* oder *ὡσεί* (Jo 1, 39; 4, 6; 19, 14; Lc 23, 44; AG 5, 7; 10, 3; 19, 34; Ap 8, 1; cf auch *περὶ* Mt 20, 3 5. 6. 9; 27, 46; AG 10, 9; bei Jo macht nur 4, 52 f. eine Ausnahme), ferner durch unbestimmte Ausdrücke wie *πρωΐ, ὀψίας γενομένης* u. dgl., endlich in der Bevorzugung der 3. 6. 9. Stunde nach der Vierteilung des 12 stündigen Tages, welcher die Vierteilung der Nacht (Lc 12, 38 cf AG 23, 23) entspricht. Jene Stundenzahlen unterscheiden sich nicht wesentlich von unserem: „am Vormittag, um Mittag, am Nachmittag“.

[77]) Das doppelte *ἆρον* wie 19, 6 das doppelte *σταύρωσον* in der Bibel nur hier u. Thren 2, 19 LXX cod. A (Lc 23, 18; AG 21, 36; 22, 22 einmaliges *αἶρε*). Cf Ap 14, 8; 18, 2 *ἔπεσεν, ἔπεσεν*. Blaß Gr. § 82, 8.

zugeben.[78]) Größere Loyalität konnte auch dieser nicht verlangen und erklärte sich besiegt.

4. Kreuzigung und Begräbnis 19, 16—42. Wenn der Übergang zur Geschichte der Kreuzigung mit den Worten gemacht wird *τότε οὖν παρέδωκεν* (Pil.) *αὐτὸν αὐτοῖς* (den Juden), *ἵνα σταυρωθῇ*, so zeigt schon die Anwendung des Passivs im Absichtssatz, daß dadurch die Juden keineswegs ermächtigt wurden, ihrerseits die Kreuzigung auszuführen, was nach 18, 31; 19, 6 ganz unmöglich war, sondern nur, daß Pil. den Juden ihren Willen damit tat, daß er die Kreuzigung anordnete.[79]) Wie die Juden ihn aufgefordert hatten, Jesum zu kreuzigen (v. 6. 15), so behielt Pil. auch die Exekution in der Hand (19. 22. 31. 39); seine Soldaten vollzogen sie (23 f., 32 ff.). Diese sind daher auch von v. 16 an durchaus als das handelnde Subjekt zu denken. Da nichts gewöhnlicher war, als daß der zur Kreuzigung Verurteilte sein Kreuz zur Richtstätte trug, so erklärt sich der Nachdruck, mit dem gesagt wird, daß Jesus für sich selber das Kreuz tragend (zur Stadt) hinaus nach dem Platz mit dem Namen Schädelplatz ging, wohl nur aus der Rücksicht auf die Syn., welche nicht ausdrücklich gesagt hatten, daß Jesus das Kreuz auch nur zeitweilig getragen habe, und dadurch den Schein erwecken konnten, als ob gleich zu Anfang des Weges Simon von Kyrene damit beladen worden sei.[80]) Da aber Jo über den Gang nach Golgotha überhaupt nichts sagt, wird seine Absicht auch nicht gewesen sein, die Erzählung vom Kreuzträger Simon aus der Welt zu schaffen. Auch von der Kreuzigung selbst erwähnt er nur das Eine, daß mit Jesus zugleich zwei andere Menschen zu seinen beiden Seiten gekreuzigt wurden. Da er sie weder hier charakterisirt, noch

---

[78]) Wie Josephus vor Vespasian bell. III, 8, 9; VI, 5, 4.

[79]) Cf das zweimalige *ἀπολύσω ὑμῖν* 18, 39. Blaß streicht *ὑμῖν* ohne wirklichen Anhalt in der Überlieferung. Dagegen dürfte er mit Einklammerung der Worte *παρέλαβον οὖν τὸν Ἰησοῦν* (so B L X) im Rechte sein. Denn erstens sind sie schon im 3. Jahrh. äußerst mannigfaltig überliefert und mit Zusätzen ausgeschmückt; zweitens würde der Ev das Mißverständnis, daß die Juden die Kreuzigung ausgeführt, selbst verschuldet haben, vollends wenn er, wie ℵ* Ol, geschrieben hätte: *οἱ δὲ λαβόντες* (Ol *παραλαβόντες*) *τὸν Ἰησοῦν ἀπήγαγον καὶ βαστάζων ἑαυτῷ τὸν στ.* (Ol *καὶ ἐβάσταζον αὐτῷ τὸν στ.*). Cf Ev Petri 3, 6 *οἱ δὲ* (sc. *Ἰουδαῖοι*) *λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν κτλ.* — v. 17, dessen erste Worte nur in bezug auf *ἑαυτῷ* (ℵ L Π) oder *αὐτῷ* (B Ol X) vor, oder *αὐτοῦ* resp. *ἑαυτοῦ* hinter *τὸν στ.* unsicher überliefert sind, schließt sich bequem unmittelbar an *σταυρωθῇ* an. — Über das Tragen des Kreuzes durch den Delinquenten Bd I, 411 A 56 und Schlatter S. 139.

[80]) Mt 27, 32; Mr 15, 21; Lc 23, 26, Bd I², 703; dort A 79 auch über den griech. und aram. Namen. Der letztere ist hier nicht wie v. 13 mit *ἑβραϊστὶ δέ*, was nur eine schlecht bezeugte Assimilation an v. 13 ist, sondern durch *ὃ* (so ℵ A B K N Ol, *ὃς* mit den meisten auch N) *λέγεται ἑβραϊστί* angeschlossen. Über den Unterschied beider Ausdrücke s. vorhin A 70.

später etwas von ihrem Verhalten berichtet, dient diese Bemerkung nur dem doppelten Zweck, die an einer späteren Stelle der Erzählung (v. 32) notwendige Erwähnung derselben vorzubereiten und die Stellung anschaulich zu machen, welche Jesus dadurch angewiesen bekam, daß er in der Mitte zwischen den beiden anderen hing. Noch mehr wurde die Aufmerksamkeit auf Jesus gelenkt durch den Titulus,[81]) welchen Pil. oben an seinem Kreuz anbringen ließ (19). Erst nachträglich (20b) wird erwähnt, daß die Inschrift in hebräischer, römischer und griechischer Sprache abgefaßt war.[82]) Neben der Angabe, daß die Richtstätte nahe an der Stadt lag, soll hierdurch erklärt werden, daß viele Juden den Titel nicht nur sahen, sondern auch lasen. Auch die echten Hebräer, die weder griechisch noch lateinisch verstanden, konnten ihn verstehen; und gerade sie sollten ihn lesen. Denn Pil. wollte nicht nur durch diese erneute und gleichsam urkundliche Verleihung des Titels „König der Juden" an Jesus seine Ankläger verhöhnen, sondern, da er gemerkt haben muß, daß die Hohenpriester keineswegs das ganze Volk hinter sich hatten, sich auch wirksamer an diesen rächen, indem er das ungebildete Volk gegen sie aufhetzte. Darum wandten sich auch die Hohenpriester, von denen also einige unter dem Kreuz sich eingefunden haben werden (cf Mt 27, 41; Mr Lc), alsbald an Pil. mit der Bitte, den Titel dahin zu ändern, daß als Grund der Hinrichtung vielmehr die bloße Behauptung Jesu: „ich bin ein König der Juden" angegeben werde (21). Dieses Begehren aber weist Pil. mit seinem *ὃ γέγραφα, γέγραφα* entschieden zurück (22).[83])

Da Jo den Pil. ebenso wie einen Kajaphas und Judas als ein wider Willen und ohne Wissen dem weltregierenden Gott dienendes Werkzeug betrachtet, so ist hiemit auch mehr gesagt,

---

[81]) Von den Evv gebraucht nur Jo diesen bei den Griechen seltenen lat. Ausdruck, cf Herwerden Lex. suppl. s. v.

[82]) א* irrte von *βασ. τ. Ἰουδαίων* v. 19 a. E. zu denselben Worten v. 21 vor *ἀλλ' ὅτι* ab. Obige gut bezeugte Ordnung (א^a BLNOIX, e ff², Sah Kopt) verdient den Vorzug vor der gleichsam geographisch von Osten nach Westen gehenden Ordnung *ἑβρ. ἑλλ. ῥωμ.* (A u. die meisten jüngeren Griechen u. Lat, auch Vulg, S¹S³). War die dreisprachige Inschrift, wie anzunehmen, in drei parallelen Kolumnen auf einer Tafel geschrieben, so wird der römische Richter seiner eigenen Sprache die beherrschende Stellung in der Mitte gegeben haben. Mag die hebr. Schrift links oder rechts davon gestanden haben, so gab Jo, dem es freistand, sein leibliches und geistiges Auge entweder von der Linken zur Rechten oder umgekehrt gehen zu lassen, dem Hebr. passend die erste Stelle, weil es ihm vor allem darauf ankam, zu erklären, daß viele Juden den Titel mit Verstand lesen konnten. Die inhaltlich gleiche Interpolation Lc 23, 38 hat die Ordnung Griech. Lat. Hebr., also gleichfalls das Lat. in der Mitte.

[83]) D. h. es bleibt dabei. Treffliche jüdische Beispiele bei Schlatter 139. Nur entfernt vergleichbar sind futurische Aussagen wie Ex 33, 19; 2 Sam 15, 20; 2 Reg. 8, 1.

als daß Pil. in dem lange schwankenden Kampf mit der jüdischen Obrigkeit das letzte Wort behalten hat. Es sollte vielmehr der ungerechte römische Richter den Juden von Amts wegen bezeugen, daß sie trotz alles ihres Leugnens ihren König ans Kreuz gebracht haben; und er sollte zugleich den Völkern der griechisch-römischen Welt in ihren Sprachen verkündigen, daß der schmachvoll hingerichtete Jesus dennoch ein König, ein König auch für sie sei (cf 10, 16; 11, 52).

Von den Stunden, während welcher Jesus am Kreuz hing, gibt Jo keine fortlaufende Erzählung, sondern vier scharf gezeichnete, vergleichsweise breit ausgeführrte und deutlich gegen einander abgegrenzte Einzelbilder. Das erste Bild (23. 24) stellt die von den Syn. nur mit wenigen Worten berührte Verlosung der Kleider Jesu durch die Soldaten ausführlich und genauer dar.[84]) Daß es 4 Soldaten waren, welche mit der Exekution beauftragt waren,[85]) erfahren wir beiläufig aus der Angabe, daß sie die übrigen Kleider außer dem Leibrock in 4 annähernd gleiche Teile zerlegten, so daß jeder Soldat einen erhielt, zu welchem Zweck sie das Hauptstück, das mantelartige Obergewand aufgetrennt haben müssen, so daß nur der Kleidstoff nach seiner Verwendbarkeit für andere Zwecke in Betracht gezogen wurde. Um das Unterkleid aber, welches aus einem einheitlichen Gewebe ohne Naht bestand, warfen sie das Los, weil bei einer Zerreißung in 4 Teile keiner einen Gewinn davon gehabt hätte. Gerade in dieser unterschiedlichen Behandlung der verschiedenen Kleidungsstücke findet nun Jo ein so auffälliges Zusammentreffen der Geschichte Jesu bis in ihre scheinbar zufälligen Einzelheiten mit dem Wortlaut der Schilderung, welche Ps 22 von den Leiden eines Frommen gibt, daß er als den Zweck des eben deshalb so genau beschriebenen Vorgangs die Erfüllung von Ps 22, 19 als einer Weissagung hinstellt.[86]) Was im Psalm nur eine dichterische Variation des Aus-

---

[84]) Mt 27, 35; Mr 15, 24; Lc 23, 34 fehlt, was erst Jo berichtet 1) die Unterscheidung des Leibrocks von den übrigen Kleidungsstücken, 2) die Verteilung der letzteren unter die 4 Soldaten, 3) der Nachweis einer Weissagung, die dadurch erfüllt wurde. Das gleiche Citat ist Mt 27, 35 erst von jüngerer Hand aus Jo 19, 24 herübergenommen, cf Bd I, 704.

[85]) Diese kleine Zahl (*τετράδιον* AG 12, 4) bezeichnet natürlich nicht die ganze, unter einem Centurio (Mr 15, 39; Mt Lc) stehende Truppe, welche die Hinrichtung der 3 Verbrecher zu vollziehen und zu überwachen hatte, sondern die Unterabteilung, welcher Jesus zugewiesen war.

[86]) Cf 12, 38; 13, 18; 15, 25 (17, 12; 18, 9). Hat Jo, was ja nicht zu bezweifeln ist, gewußt, daß Jesus am Kreuz die Anfangsworte von Ps 22 gebetet hat (Mt 27, 46; Mr 15, 34), vielleicht auch, daß Spottreden, die der Gekreuzigte zu hören bekam, an Ps 22, 9 sich anlehnten (Mt 27 43 Bd I², 704 A 83ᵃ), so lag ihm die Vergleichung von Ps 22, 19 um so näher. Wie Ps 69 (Jo 2, 17; 15, 25; AG 1, 16; Rm 11, 9; 15, 3) wurde auch Ps 22 vor anderen Stücken als eine weissagende Selbstaussage des leidenden

drucks ist, wie der Parallelismus membrorum sie mit sich bringt, die Unterscheidung einer Mehrheit von Gewändern und eines einzelnen Kleidungsstückes, welches die Blöße deckt,[87]) und die unterschiedliche Behandlung beider, stellt der Ev ebensosehr wie die gleichen Unterschiede in dem Verfahren der Soldaten mit den Kleidern des Gekreuzigten unter die göttliche Vorsehung und Geschichtsleitung.

Nachdem mit den Worten: „Die Soldaten nun taten dies" das erste Bild abgeschlossen ist, geht Jo ohne jede Andeutung über das zeitliche Verhältnis zum Vorigen zur Darstellung eines Vorgangs zwischen Jesus und seinen Allernächsten über (25—27). Hat aber die Verteilung der Kleider der Natur der Sache nach gleich nach Vollendung der Kreuzigung stattgefunden (cf auch die Syn.): und erinnern wir uns, daß Jo bei aller Lückenhaftigkeit seiner Erzählung doch überall die Zeitfolge beobachtet, so werden wir in irgend einen späteren Zeitpunkt versetzt. In demselben standen bei dem Kreuz Jesu 4, nach anderer Meinung 3 Frauen (25). Daß auch der Jünger, welchen Jesus liebte (cf 13, 23 oben S. 536 ff.), sich in diese gefahrvolle Lage gewagt hat, wird nicht sofort hier, was an sich das Naturgemäße wäre, durch Beifügung des Jüngers zu den Frauen berichtet; auch nicht, wie etwa 12, 2 die Anwesenheit des Lazarus, nachträglich der Schilderung der Situation ergänzend beigefügt, d. h. es wird nicht förmlich in die Erzählung aufgenommen, sondern erst da (26) als tatsächlich geschehen dem Leser bekannt gegeben, wo ohnedies gar nicht erzählt werden konnte, was dort erzählt werden sollte, die Hauptsache, um derentwillen überhaupt v. 25—27 geschrieben ist. Wir sehen also den Ev noch mehr wie 13, 23 bemüht, seine eigene Beteiligung an den Ereignissen zwar mit voller Deutlichkeit, aber mit zartester Zurückhaltung zum Ausdruck zu bringen. Von den Frauen sind die erste und die letzte unzweideutig bezeichnet: die Mutter Jesu und Maria von Magdala. Letztere, die Jo hier zum ersten Mal und dann wieder 20, 1 erwähnt und an beiden Stellen vollständig nach Namen und Herkunft bezeichnet, war den Lesern aus der älteren Tradition unter dieser Bezeichnung wohlbekannt.[88]) Daß Jo die Mutter Jesu hier wie bei ihrer ersten Erwähnung 2, 1 ff. und selbst da, wo er andere Leute von ihr reden läßt (6, 42),

---

Christus gewürdigt, cf auch Hb 2, 13. Jo citirt diesmal genau nach LXX, welche aber auch genau dem Hebr. entspricht.

[87]) *τὰ ἱμάτια*, was auch 13, 4. 12 den Gegensatz zum Unterkleid bildet, entspricht dem בגדים des Psalms und *χιτών* (LXX *ἱματισμός*) dem לבוש „Bekleidung" im Gegensatz zum Unbekleidetsein Lev 6, 3, cf Delitzsch, Psalmen (1859) I, 195.

[88]) Cf Lc 8, 2; 24, 10; Mt 27, 56. 61; 28, 1; Mr 15, 40. 47; 16, 1 (9). Über die von Jo bevorzugte, auch hier durch ℵ Π^2, einige Min, einmal auch L bezeugte hebr. Form *Μαριάμ* s. oben S. 467 A 56.

ohne Namen einführt,[89]) will erklärt sein und zwar im Zusammenhang mit der Anonymität, in welche Jo nicht nur sich selbst, sondern auch seinen Bruder Jakobus und seinen Vater Zebedäus (s. oben zu 1, 40 f.; 18, 15) und an unserer Stelle eine Schwester der Mutter Jesu hüllt.[90]) Die Meinung, daß dieselbe durch *Μαριὰμ ἡ τοῦ Κλωπᾶ* nachträglich nach Namen und Verwandtschaft näher bezeichnet sei, daß also nicht 4, sondern 3 Frauen aufgezählt seien, ist schon stilistisch sehr unwahrscheinlich. Denn warum wäre die Bezeichnung der verwandtschaftlichen Beziehung dieser Maria zur Mutter Jesu aus der natürlichen und regelmäßigen Stellung hinter dem Namen[91]) verdrängt und von der Angabe ihrer verwandtschaftlichen Beziehung zu Klopas getrennt? Und wozu sollte es auch dienen, daß diese sonst im 4. Ev nicht genannte und, nach allen ev Urkunden zu urteilen, durch nichts hervorragenden Frau so umständlich nach ihren verschiedenen verwandtschaftlichen Verhältnissen charakterisirt wird? Nichts dagegen ist natürlicher, als daß eine Reihe von Personen paarweise aufgezählt und die Paare unverbunden nebeneinander gestellt werden,[92]) hier also zwei namenlose und zwei mit Namen und anderen Attributen ausgestattete Frauen. Auch sachlich betrachtet ist dies die viel wahrscheinlichere Auffassung. Von diesem Klopas wissen wir durch den alten Hegesippus, daß er der Bruder Josephs, des Vaters Jesu, war,[93]) und

[89]) Sc Jo allein unter den Evv; abgesehen von der Geburtsgeschichte Mt 13, 55; Mr 6, 3; AG 1, 14, namenlos Lc 2, 48; 8, 19; Mt 12, 47; Mr 3, 31.

[90]) Die schon in früher Zeit, hauptsächlich durch das werdende Dogma von der *perpetua virginitas* der Mutter Jesu verwirrte Frage nach ihren verwandtschaftlichen Verhältnissen habe ich in der Abhandlung über Brüder und Vettern Jesu (Forsch VI, 225—363, über Jo 19, 25 S. 338 ff.) behandelt, und kann hier auf die besonders von einigen jüngeren katholischen Theologen erhobenen Einwendungen nicht eingehen.

[91]) Es genügt der Hinweis auf die Konkordanz unter *Μαρία, Ἰάκωβος, Ἰούδας* und auf die Apostelkataloge. Die scheinbaren Ausnahmen Mt 1, 18; 13, 55 erklärt jeder sich selbst.

[92]) Cf Mt 10, 2—4, wo nur die beiden ersten Paare wahrscheinlich, aber aus besonderem Grunde durch *καί* verbunden sind (Bd I[2], 389). Ähnlich AG 1, 13. — An unserer Stelle hat S[1] (Ss Sc Sd fehlen) durch Einschiebung eines *καί* vor dem ersten *Μαριάμ* die Vierzahl der Frauen sichergestellt. Thdr syr. p. 381, 17, dessen Bibeltext sonst durchweg mit S[1] identisch ist, schreibt in einem anfangs wörtlichen Citat von v. 24[b] an: „Es standen aber bei dem Kreuze Jesu seine Mutter und die Schwester seiner Mutter u n d eine (oder die) andere Maria. Es stand auch Jo da". Es fehlt also M. Magdalena. Sah Kopt Lat, auch S[3] Sh übersetzen ohne erläuternde Zutat. Am Rand von S[3] aber steht die Glosse „Klopas und Joseph waren Brüder, und Maria (d. h. die des Klopas) und Maria, die Mutter des Herrn waren Schwestern. Diese zwei Brüder hatten also zwei Schwestern geheiratet."

[93]) Bei Eus. h. e. III, 11, 2 cf Forsch VI, 235—238. Der Name *Κλωπᾶς* hat etymologisch nichts zu schaffen mit dem aram. Namen *Ἀλφαῖος* (חלפי), sondern ist zusammenziehende jüdische Aussprache von *Κλεοπᾶς* (Lc 24), und dieses Abkürzung von *Κλεόπατρος*, wie *Ἀντιπᾶς* von *Ἀντίπατρος*

daß sein Sohn Simeon nach dem Märtyrertod seines Vetters, des Herrnbruders Jakobus, zum zweiten Bischof von Jerusalem gewählt wurde. Man müßte also, wenn die Schwester der Mutter Jesu das Weib des Klopas wäre, was nicht einmal deutlich ausgedrückt wäre,[94] annehmen, daß die zwei Brüder, Joseph und Klopas zwei Schwestern des gleichen Namens Maria geheiratet haben, ein seltsamer Fall, welcher die weitere Annahme nötig machen würde, daß die Eltern der beiden Marien als Witwer und Witwe sich geheiratet und aus ihren früheren Ehen je eine Tochter dieses Namens in ihre gemeinsame Ehe mitgebracht hätten.[95] Verzichtet man auf diese Künste und erkennt an, daß neben zwei namenlosen Frauen zwei Marien, nämlich außer derjenigen von Magdala noch eine andere mit diesem ihrem Namen genannt sind, so wissen wir von der letzteren nichts weiter, als was Jo sagt, daß man sie, sei es als Weib oder als Tochter des Klopas, von den vielen anderen Marien ihrer Zeit unterschied.[96] Eine solche Unterscheidung war aber hier um so unentbehrlicher, weil außer der Magdalena noch eine dritte Maria, die Mutter Jesu anwesend war, deren Namen jeder Leser kannte, obwohl Jo ihn hier wie 2, 3. 12; 6, 42 verschweigt. Es bedarf also zur Erklärung des *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* nicht der Annahme, die immerhin möglich ist, daß den Lesern dieser Klopas oder nach reinerer griech. Aussprache Kleopas aus Lc 24, 18 bekannt war (s. A 93). Wer aber ist die Schwester der Mutter Jesu, welche ebenso wie diese namenlos eingeführt wird? Zur Beantwortung dieser Frage haben wir zwei Anhaltspunkte: erstens die syn. Angaben über die Frauen, welche aus einiger Entfernung,

---

cf Forsch VI, 343 A 2. 3. Die Möglichkeit, daß ein Chalphaj = Alphaeus daneben den griech. Namen Kleopatros = Kleopas = Klopas geführt habe, läßt sich nicht bestreiten; aber Beispiele dafür gibt es nicht und ebensowenig einen Grund, es in diesem Fall zu vermuten. Dagegen ist die Identität des Klopas mit Kleopas Lc 24, 18 nicht nur durch die Identität des Namens nahegelegt, sondern vor allem durch die uralte Tradition, daß der namenlose Genosse des Kleopas auf dem Wege nach Emmaus Simon oder Simeon war, wahrscheinlich der nachmalige zweite Bischof von Jerus., ein Vetter Jesu, mit seinem Vater Klopas, dem Oheim Jesu väterlicherseits Forsch VI, 350 ff.

94) Es könnte *ἡ τοῦ Κλωπᾶ* ebensogut Tochter des Kl. heißen, wie Sah übersetzte. Cf auch die Unsicherheit des Hieron. c. Helvid. 13 u. Forsch VI, 342 A 1. In einem Fall wie dieser, wo recht verwickelte Verhältnisse darzulegen gewesen wären, würde *γυνή* noch weniger wie Lc 8, 3; Mr 6, 17; Mt 14, 3 ausgelassen sein. Cf *μήτηρ* Mt 27, 56; AG 12, 12.

95) Daß uns von mehreren Söhnen Herodes d. Gr. nur der Name Herodes aufbewahrt ist, läßt sich nicht dagegen anführen, da Herodes Familienname war, was sich unter anderem darin zeigt, daß Antipas und Agrippa I im NT stets nur Herodes genannt werden, cf Schürer I^3, 435.

96) Gegen die willkürliche Identifikation der Maria des Klopas mit Maria, der Mutter eines gewissen Jakobus mit dem Beinamen der Kleine und eines Joseph Mt 27, 56; 28, 1; Mr 15, 40; 16, 1 s. Forsch VI, 342 f.; über diese „andere Maria" selbst und ihre Söhne S. 345 f. 348 ff.

man weiß nicht wie lange und von welchem Zeitpunkt an, Jesus am Kreuz hängen und verscheiden sahen und am Freitagabend wie am Sonntagmorgen am Grab sich einfanden, und zweitens die Anonymität der Schwester der Mutter Jesu bei Jo. Aus der viel größeren Zahl jener Frauen werden Mt 27, 56; Mr 15, 40 drei namentlich hervorgehoben, welche Mr 16, 1 wiederkehren, während Mt 27, 61; 28, 1; Mr 15, 47 nur die beiden ersten, Maria Magd. und Maria die Mutter Jakobus des Kleinen und des Joseph, erwähnt sind, welche auch Lc 24, 10 beiläufig und nachträglich neben einer dritten, für welche Lc auch 8, 3 ein besonderes Interesse zeigt, Johanna, Gattin eines gewissen Chuza, genannt werden. Dagegen nennt Mt 27, 59 als dritte die Mutter der Zebedaïden, Mr 15, 40 und wiederum 16, 1 Salome. In Anbetracht des innigen Zusammenhangs zwischen Mt und Mr und der anstandslosen Vereinbarkeit der von Mt und von Mr gewählten Bezeichnungen der dritten Frau kann kein Zweifel gegen die seit ältester Zeit erkannte Identität der Frau des Zebedäus und der Salome aufkommen.[97]) Daß Jo eben diese als Schwester der Mutter Jesu einführe, wäre an sich eine sehr unsichere Vermutung; denn von den Frauen der Syn. können wir nur die Magdalena sicher bei ihm nachweisen; die Identität der Maria des Klopas mit jener „anderen Maria", der Mutter des Jakobus und Joseph, ist schon wegen der ganz verschiedenen Näherbezeichnung und aus anderen Gründen äußerst unwahrscheinlich (s. A 96); und die Erwähnung der Mutter Jesu findet bei den Syn. keinerlei Stütze. So könnte die Identifizierung der Salome der Syn. mit der namenlosen Schwester der Mutter Jesu bei Jo als reine Willkür abgelehnt werden. Sie ist aber darum geboten, weil nur so die Namenlosigkeit dieser zweiten Frau bei Jo die unentbehrliche Erklärung findet. Jo nennt Salome ebensowenig wie seinen Vater Zebedäus und seinen Bruder Jk mit Namen, weil er ihr Sohn ist; und er nennt die Mutter Jesu weder hier noch sonst mit ihrem Namen, weil sie nicht nur seine Tante, sondern sozusagen seine Adoptivmutter ist. Daß diese nahe verwandtschaftliche Verbindung des Ev mit der Familie Jesu mehr als einen Punkt der ev Geschichte in helleres Licht setzt, kann hier nicht ausgeführt werden.[98]) —

[97]) Mt 27, 55 f.; Mr 15, 40; Lc 23, 49 wird ohne Vergegenwärtigung eines bestimmten Moments, nach dem Bericht über das Hinscheiden Jesu von vielen Frauen aus dem Gefolge Jesu gesagt, daß sie von ferne zuschauten. Cf übrigens auch hiezu Forsch VI, 339 f.

[98]) Cf Forsch VI, 341. 209 ff. Erwähnt sei der frühzeitige Anschluß der Zebedaïden an den Täufer Jo 1, 35 ff., welcher ebenso wie mit Jesus mit ihnen mütterlicherseits verwandt und priesterlicher Abkunft war (Lc 1, 36); die Ansprüche der Zebedaïden und ihrer Mutter (Mt 20, 20 ff.; Mr 10, 35 ff.); die Freundschaft zwischen Jesus und Jo und vor allem die Einsetzung des Jo als Sohn der Maria an Jesu Stelle.

Daß die 4 Frauen und Jo sich einmal, wir wissen nicht, ob zu Anfang oder gegen Ende der für sie wie für Jesus qualvollen Stunden, sich bis in die Nähe des Kreuzes gewagt haben, hatte die ältere Tradition nicht berichtet, aber auch nicht ausgeschlossen (s. A 97). Da der Blick Jesu auf seine Mutter fällt und er neben ihr den Jünger stehen sieht, den er liebte, ergreift ihn der Gedanke, in welche Lage seine Mutter durch seinen Tod werde versetzt werden. Sie hatte leibliche Söhne, mit welchen sie bis dahin in häuslicher Gemeinschaft gelebt hatte (2, 12 oben S. 163): aber ihren Erstgeborenen konnten sie ihr nicht ersetzen, weil sie diesem noch innerlich fremd gegenüberstanden (7, 5 oben S. 370 f.). Darum sucht Jesus nach einem Ersatz für sich in seiner Eigenschaft als Sohn seiner Mutter. Indem er die Mutter nicht als Mutter, sondern als Weib anredet, will er ihr gewiß nicht wehetun (s. oben S. 151 zu 2, 4), erinnert sie aber doch daran, daß das natürliche Band, welches den Sohn an die Mutter bindet, mit seinem Scheiden sich löse. Wenn er zum Vater im Himmel gegangen ist, gehört er allen an und steht allen gleich nahe, die ihn als ihren Erlöser und Herrn suchen und erkennen (cf 12, 32; 20, 17). Sie aber als Weib bedarf einer Stütze für ihr ferneres Leben in der Welt, und kann die rechte nur finden an einem Mann, welcher Jünger und Freund Jesu zugleich, und überdies durch nahe Verwandtschaft ihr längst vertraut ist. Das ist Jo, auf welchen Jesus mit den vielsagenden Worten *ἴδε*[99]) *ὁ υἱός σου* sie hinweist. Darauf gibt er dem Jünger durch *ἴδε ἡ μήτηρ σου* den Auftrag, als Sohn sich der nun doppelt verlassenen Witwe anzunehmen. Da seine leibliche Mutter Salome dabeisteht, wird auch diese das Vermächtnis des Sterbenden sich zu Herzen genommen und nicht anders verstanden haben, als daß Maria fortan als Hausgenossin in ihr Haus zu Kapernaum aufgenommen werden solle. Eben dies besagen dann auch die Worte: „und von jener Stunde an nahm der Jünger sie in sein Hauswesen auf.“ [1]) In häuslicher Gemeinschaft mit Jo wird sie zuerst in Kapernaum, bald darauf aber (cf AG 1, 14) und bis an ihr Lebensende, dessen Zeit wir nicht kennen, in Jerusalem gelebt haben.

Ein drittes Bild v. 28—30 stellt das Hinscheiden des Gekreuzigten dar. Zieht man *μετὰ τοῦτο,* was auch hier das Nächst-

[99]) Oder *ἰδού,* welches hier wie v. 27 neben *ἴδε* stark, aber nicht durchweg durch dieselben Hss bezeugt ist. Wahrscheinlich ist das stärkere *ἰδού* v. 26, *ἴδε* v. 27 urspr. Cf den umgekehrten Wechsel 19, 4 u. 5.

[1]) *ἀπ᾽ ἐκείνης τ. ὥ.* eine stehende Formel (Mt 15, 28; 17, 18; jüdische Beispiele bei Schlatter 139), nicht gleichbedeutend mit *ἐν ἐκείνῃ* (Jo 4, 53) oder *ἐν αὐτῇ τ. ὥ.* (Lc 10, 21; 12, 12; 20, 19 cf 23, 12) oder gar mit *εὐθύς* (Jo 19, 34), sondern führt einen von dem genannten Zeitpunkt oder Ereignis herrührenden dauernden Zustand ein. In Jerus. hatte Jo damals kein Hauswesen, und auch in Kapernaum, da er nach glaubwürdiger Über-

liegende ist, als Zeitbestimmung zu εἰδώς,[2]) so ist damit gesagt, daß Jesus nun, nachdem er auch noch seine Sohnespflicht gegen die Mutter erfüllt hatte, wußte, daß alles, nämlich alles, was ihm in seinem Erdenleben zu tun geboten war, zu Ende gebracht sei. In diesem Bewußtsein spricht er und zwar zu dem Zweck, daß die Schrift bis zu Ende oder vollends erfüllt werde: „ich dürste". So wird ἵνα τελ. ἡ γρ. dem folgenden λέγει und nicht dem vorangehenden τετέλεσται unterzuordnen sein.[3]) Denn zu dem Gedanken, daß alles Notwendige vollbracht sei, sollte man eher eine Näherbestimmung von πάντα wie τὰ γεγραμμένα περὶ αὐτοῦ (Lc 18, 31; 24, 44), als eine Zweckangabe erwarten, und das nur hier von Jo gebrauchte ἵνα τελειωθῇ statt πληρωθῇ[4]) käme nicht zu seinem Recht. Dadurch ist nämlich ausgedrückt, daß trotz dem πάντα τετέλεσται doch noch etwas fehlte an der allseitigen Vollendung des in der weissagenden Schrift vorgezeichneten Lebenslaufes des Messias. Dadurch wird das im Bewußtsein Jesu vorhandene πάντα τετέλεσται beschränkt: alles außer dem Einen, was jetzt noch geschehen soll und geschieht. Dies kann aber nicht die Empfindung des Durstes oder die Äußerung dieser Empfindung, das Sprechen des Wortes διψῶ sein, auch nicht, wie man in Rücksicht auf 29 u. 30 denken könnte, die Linderung des Durstes Jesu durch die Benetzung seiner Lippen mit dem in Essig getauchten Schwamm, welchen mitleidige Leute ihm reichten.[5]) Denn ein einzelnes, auf

---

lieferung unverheiratet war und blieb, kein eigenes neben dem Elternhaus. Dessen relative Wohlhabenheit erleichterte die Ausführung des letzten Willens Jesu. Der Ev hat natürlich auch die Zeit des späteren Wohnens des Jo in Jerus. von der Himmelfahrt an bis zum Tode der Maria, im Auge. Aber in dem Moment des Todes Jesu konnte er und Salome nur an Kapernaum denken, cf Mt 26, 32; Mr 14, 28.

[2]) Cf oben S. 522 zu 13, 1. Im anderen Fall sollte man μετὰ ταῦτα erwarten, obwohl auch dies ziemlich überflüssig wäre, da selbstverständlich das Sterben Jesu allem vorher Erzählten gefolgt, nicht vorangegangen ist. Treffend dagegen ist das auf v. 26 bezügliche μετὰ τοῦτο in Verbindung mit εἰδώς. Um so weniger brauchte man dann ein ἤδη bei τετέλεσται zu vermissen, welches teils vor (AB ..), teils hinter πάντα gestellt (ℵEG .., auch N), teils durch τά ersetzt (Ol) und darum verdächtig ist. Sollten abcenr, S¹Sh, was nicht zu erkennen ist, dieses τά vorgefunden haben, würde dies zu recipiren, andernfalls nach diesen Zeugen auch dieses zu streichen sein.

[3]) Cf S¹: „Nach diesen Dingen wußte Jesus, daß ..; und damit die Schrift erfüllt werde, sprach er".

[4]) So 12, 38; 13, 18; 17, 12; 19, 24. 36 cf 18, 9. 32, noch häufiger bei Mt. So Jo 19, 28 nur ℵ, jüngere Ergänzung von D, einige Min. Dagegen τελειοῦν Jo 4, 34; 5, 36; 17, 4 etwas längst im Werk begriffenes zu Ende führen.

[5]) Wieder eine 3. Person des Plurals ohne Angabe des Subjekts wie 18, 25. 28; 19, 18 s. S. 614 A 17 zu 18, 25. Nach Mt 27, 48; Mr 15, 36 war es ein nicht näher bezeichneter Mensch, welcher aus einiger Entfernung herbeieilte, nach Lc 23, 36 waren es die Soldaten, oder vielmehr, da dies doch

eines dieser Momente zu beziehendes atl Wort gibt es nicht; ein solches ist hinter dem ἵνα τελ. ἡ γραφή, welches sich nur auf die Schrift als ein Ganzes beziehen kann, nicht zu erwarten und ist auch von keinem Ev citirt worden (s. A 5). Das Eine, was noch fehlt, kann nur das Sterben sein. Aber damit es so geschehe, wie Jesus und seine Jünger es im AT vorausdargestellt fanden,[6]) und wie er selbst mehr als einmal es angekündigt hatte, als eine wirkliche Hingabe seines Lebens, als eine freie Tat des Gehorsams gegen Gott, der Liebe zu den Menschen, der Treue in der Erfüllung seines Berufs (10, 11. 17—18; 14, 31; 15, 13; 17, 19; Mt 20, 28), darum sprach er: „mich dürstet" und bewirkte dadurch, daß man ihm vor dem letzten Atemzug noch eine Erquickung bereitete. Er sollte und wollte nicht verschmachten und bewußtlos hinüberschlummern, sondern soweit gestärkt werden, daß er mit Bewußtsein seine Seele aushauchen konnte. Nur Jo berichtet, daß er nach Erfüllung seines Wunsches sprach τετέλεσται, es ist vollbracht; es gibt für ihn keine Pflicht mehr, die ihn im Leben festhielte. Dagegen läßt sich Jo daran genügen zu sagen, daß Jesus nach diesem Worte, das Haupt neigend, den Geist hingab. Das παραδιδόναι τὸ πνεῦμα ist nicht eine Bitte Jesu an Gott, den Geist, der ihn zu einem lebendigen Menschen macht, von ihm zu nehmen oder bei sich aufzunehmen (Lc 23, 46; AG 7, 59), sondern ebenso wie τιθέναι τὴν ψυχήν 10, 11. 17f. das Sterben selbst, als eine freiwillige Hingabe des Lebensgeistes an Gott vorgestellt. Worin sich diese Art seines Sterbens den Augen- und Ohrenzeugen darstellte, wird nicht gesagt. Vielleicht erschien dem Ev das, was die ältere Tradition einstimmig hervorgehoben hatte, daß Jesus mit einem lauten Ruf verschied,[7]) als ein ungenügender Beweis für das, was er beim Anblick dieses Sterbens als dessen Eigenart erkannte und ausdrücken wollte.

Es folgt v. 31—37 ein viertes und letztes Bild. Auch dem

---

nur einer getan haben kann, und Lc anderes, was die Soldaten taten, damit zusammenfaßt, einer der Soldaten, cf Bd I², 706. Dies ist auch nach Jo das allein Wahrscheinliche. Denn wer anders als die Soldaten soll ein Gefäß mit Essig bereit gestellt haben? Es war dies ein nicht unbeliebtes durststillendes Getränke für Soldaten und andere Leute von einfachen Bedürfnissen, cf Winer RW. I³, 349f., wo jedoch die alte verkehrte Vermengung mit dem betäubenden Trank, den Jesus verschmähte (Mt 27, 34; Mr 15, 23 Bd I², 704), festgehalten ist. Diese veranlaßte es, daß S³ (mit Asterisk s. White p. 638) v. 28 vor λέγει ein mit ἡ λέγουσα eingeleitetes Citat aus Ps 68, 22, ebenso Sh p. 206 ohne Citationsformel einschalten und beide v. 29 zum Essig Galle zusetzten. Letzteres auch Ferrargr. und viele alte Lat.

[6]) Jo mochte an Worte denken wie das aus dem großen, c. 12, 38 citirten Passionskapitel Jes 53, 10.

[7]) Mt 27, 50; Mr 15, 37; Lc 23, 46. Am nächsten kommt Mt mit ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα dem παρέδωκεν τ. πν. des Jo.

gestorbenen Jesus widerfährt von den Menschen, die nicht wissen. was sie damit tun, eine Auszeichnung, durch welche Gott ihn verherrlicht. Die Juden, worunter hier wie in diesem ganzen Zusammenhang (18, 31. 36. 38; 19, 7. 12. 14. 21. 38) das Synedrium oder Vertreter desselben zu verstehen sind, wollten in Rücksicht auf den nach wenigen Stunden mit Sonnenuntergang anbrechenden Sabbath vermieden wissen, daß die Leiber der drei Gekreuzigten darüber hinaus am Kreuz hängen blieben. Nach Deut 21, 22 f. soll der Leib eines Hingerichteten, der an einem Baum aufgehängt ist, nie über Nacht dort hängen bleiben, sondern an dem Tage seiner Hinrichtung begraben werden, weil eine längere Ausstellung eines so sichtlich von Gott Verfluchten eine Schändung des heiligen Landes sei. In diesem Fall wurde das doppelt stark empfunden, weil dem kommenden Tag als Sabbath und vollends als Sabbath in der Passazeit eine besondere Heiligkeit zukam.[8]) Darum bat die jüdische Obrigkeit den Pil. oder hatte dies wahrscheinlich schon bei den Verhandlungen vor dem Prätorium getan,[9]) daß den Hingerichteten die Beine zerschlagen und sie dann bei Seite geschafft würden. Das *crucifragium*, welches sonst auch als selbständige Strafe besonders an Sklaven vorkam,[10]) sollte hier nur dazu dienen, den Eintritt des Todes zu beschleunigen und zu verhüten, daß ein vor der Zeit vom Kreuz Genommener entweder wieder genese oder halbtot begraben werde. Pil. hatte die Bitte der Juden gewährt, und die Soldaten führten nun den demgemäß ihnen erteilten Befehl aus, zunächst an den beiden zur Rechten und Linken Jesu Gekreuzigten (32 cf 18), an welchen sie noch Lebenszeichen wahrnahmen. Als sie sich hierauf zu Jesus wandten und sahen, daß er bereits gestorben war, unterließen sie die eben deshalb überflüssige Procedur (33). Wenn nun statt dessen einer der Soldaten dem Gestorbenen mit seiner Lanze einen Stich in die Seite versetzte, so ist dies jedenfalls nicht als ein roher Mutwille aufzufassen; denn eher das Gegenteil von Rohheit der Soldaten bezeugt die Tränkung mit Essig (s. A 5) und das Nichtzerschlagen der Beine. Es wird auch nicht geschehen sein, um erst festzustellen, ob Jesus wirklich gestorben sei; denn von einem Zweifel an dem,

---

[8]) S. oben S. 638 f. zu 19, 14. In dem Mart. Polyc. 8, 1 ist auch von einem „großen Sabbath" die Rede, welcher auf einen Freitag (7, 1) folgte. Jener fiel sowohl im J. 155 als im J. 250 auf den 23. Febr. und war im Todesjahr Polykarps 155 wahrscheinlich darum ein großer Sabbath, weil er mit dem Purimsfest zusammenfiel, cf Forsch IV, 272 f. und Lightfoot, Ignatius and Polycarp I, 692.

[9]) Da *οὖν* v. 31 keine Zeitpartikel ist, steht um so weniger im Wege, *ἠρώτησαν* vom Standpunkt zwischen den v. 30 u. 32 berichteten Ereignissen als Plusquamperf. zu verstehen, cf z. B. 12, 9. 10.

[10]) S. die Belege bei Wettstein, cf auch Pauly-Wissowa REnc. IV, 1731 und die dort verzeichnete Literatur über die Kreuzigung.

was die Soldaten sahen (33), fehlt jede Andeutung, und hierüber Gewißheit zu bekommen, bedurfte es doch nicht eines von unten herauf zwischen die Rippen oder unter die Rippen geführten Lanzenstiches, welcher unfehlbar das Herz treffen und den sofortigen Tod eines noch Lebenden herbeiführen mußte. Es ist also vielmehr ein Gnadenstoß in dem alten eigentlichen Sinn des Wortes, eine für den unwahrscheinlichen, aber immerhin denkbaren Fall, daß doch noch etwas von Leben im Gekreuzigten sei, aus Gründen der Menschlichkeit getroffenene Vorsichtsmaßregel. Ist dieser Stoß wirklich geführt worden, wofür sich Jo, der allein davon berichtet,[11]) in feierlicher Weise verbürgt (35), so kann auch niemand an dem wirklichen Tode Jesu zweifeln. Sollten die Soldaten sich getäuscht haben, als sie ein Zerschlagen der Beine für überflüssig hielten, so müßte der Lanzenstich den letzten Funken leiblichen Lebens erstickt haben. Und dies über jeden Zweifel zu erheben, ist der Ev sichtlich beflissen. Dieselbe Irrlehre, welcher gegenüber das wahrhaftige Fleischwerden des Erlösers so stark betont wurde (1, 14), hat auch das wirkliche Sterben Christi geleugnet, und es ist sehr möglich, daß die als Lehre Kerinths überlieferte Form dieser verneinenden Lehre schon damals nicht die einzige gewesen ist.[12]) Im Vergleich mit den beiden sich ergänzenden Tatsachen, daß von den drei Gekreuzigten nur Jesus mit der Zerschmetterung der Beine verschont, und daß er mit einer Lanze erstochen wurde, ist von untergeordneter Bedeutung, daß sofort nach dem Lanzenstich Blut und Wasser aus der Wunde hervortrat.[13]) Das erkennt man vor allem daran, daß der Ev nur jene beiden Tatsachen für die Erfüllung zweier Weissagungen erklärt (36. 37) und dadurch erläutert, warum er diesem seinem Bericht ein so großes Gewicht für den Glauben beilegt (35). In dem ersten Faktum soll das Wort sich erfüllt haben: *ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ*. Damit ist schwerlich auf die Bestimmung des Gesetzes Bezug genommen, daß dem Passalamm kein Knochen zerbrochen d. h. dasselbe unzerlegt gebraten werden soll.[14]) Denn

---

[11]) Daß die Worte *ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην κτλ.*, welche schon ℵBC u. a. hinter Mt 27, 49 bieten, urspr. aber wohl zu 27, 48 gehören, nichts als eine ungeschickte Interpolation aus Jo 19, 34 sind, unterliegt wohl keiner Frage.

[12]) Neben Kerinth, gegen dessen Lehre 1 Jo 5, 6 direkt gerichtet ist (cf Einl II³, 581; ff. 585 ff. A 7. 8. 10), kommen auch die judaistischen Doketen des Ignatius in Betracht (Smyrn. 1—5; Trall. 10 etc., cf meinen Ignatius S. 380 ff.).

[13]) Die spärlich bezeugte Voranstellung des Wassers vor das Blut (Y, e, Kopt, in der Interpolation zu Mt 27, 49 U) erklärt sich aus Erinnerung an 1 Jo 5, 6. S. auch unten A 18.

[14]) Ex 12, 46 LXX *ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ᾽ αὐτοῦ*, hebr. בּוֹ, dasselbe in 3. Person Num 9, 12, cf auch Ex 12, 8 f. Aus diesen Stellen haben ℵΓ, einige Min, S³ statt des viel besser bezeugten *αὐτοῦ* ein *ἀπ᾽ αὐτοῦ*, S¹ aus dem Hebr. oder der atl Pesch. *ἐν αὐτῷ* eingeführt.

obwohl nach 1, 29 schon der Täufer Jesum mit dem Passalamm verglichen hat, und der Umstand, daß Jesus am Passafest gelitten hat, für Jo wie die Syn. von Bedeutung ist, so würde die Vergleichung des v. 33 von Jesus Berichteten mit jener nur die Bereitung des Lammes für die Mahlzeit betreffenden Anordnung das Charakteristische jenes Vorgangs, die Unterscheidung des sterbenden und gestorbenen Jesus von den Mitgekreuzigten gar nicht berühren. Viel wahrscheinlicher ist daher, daß Jo Ps 34, 20 f. im Auge hat, wo von dem Gerechten im Gegensatz zu dem Tod des Gottlosen und der Feinde des Gerechten gesagt ist: „Viel sind die Leiden des Gerechten, und aus ihnen allen reißt ihn heraus Jahveh, beschützend alle seine Gebeine; eines von ihnen wird nicht zerbrochen“.[15]) Wie Jesus selbst (13, 18; 15, 25 cf 2, 17), versteht auch Jo alle Schilderungen der Leiden der Gerechten in den Psalmen als Weissagungen, welche an Jesus sich erfüllt haben. Einem unmittelbarer als Weissagung sich gebenden Prophetenwort aus Sach 12, 10, welches Jo in der vor Abfassung seines Ev nicht nachweisbaren Übersetzung wiedergibt: „Sie werden auf den hinblicken, den sie erstochen haben“,[16]) entspricht der Lanzenstich. Der Prophet weissagt für die Endzeit, daß die Bewohner Jerusalems und des ganzen Landes, ergriffen von einem Geist der Gnade und

---

[15]) So wörtlich nach Hebr.; LXX hat durchweg den Plural eingesetzt und schließt *ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται.* Auch hier zeigt sich Jo nicht an LXX gebunden, sondern gibt eine sachlich genauere, in der Satzform frei gestaltete Übersetzung aus dem Hebr., cf oben S. 501 f.; 533 A 31; 576 A 8 und hier A 16.

[16]) So ist *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* = *εἰς τοῦτον ὃν ἐξεκ.* zu übersetzen; denn *ἐκκεντεῖν* heißt nicht hineinstechen, so daß man übersetzen könnte „sie werden sehen (d. h. erkennen, wer der ist), in welchen sie stechen“ (so schon Justin dial. 32 nach Ap 1, 7), sondern überall transitiv, im Act. mit Accus. und im Passiv „durch einen Stich töten, vernichten“. So auch Ap 1, 7 und LXX s. Concord. Für die rätselhaften hebr. Worte וְהִבִּיטוּ אֵלַי אֵת אֲשֶׁר דָּקָרוּ geben LXX *καὶ ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσαντο* (nur einige Hss. der LXX haben teils vor teils hinter *ἀνθ᾽ ὧν κατ.* die zweite Übersetzung *εἰς ὃν ἐξεκέντησαν* in den Text aufgenommen, was urspr. nur eine aus Jo 19, 37 geschöpfte Glosse gewesen sein kann s. Holmes-Parsons z. St.; Field, Hexapla II, 1026). Mit Jo 19, 37 stimmt die freie Anspielung Ap 1, 7 *ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν*, cf auch Barn. 7, 9 in bezug auf den Tag der Wiederkunft *ὅν ποτε ἡμεῖς ἐσταυρώσαμεν ἐξουθενήσαντες καὶ κατακεντήσαντες καὶ ἐμπτύσαντες.* Wenn die jüngeren jüdischen und judenchristlichen Übersetzer Aquila (*σὺν ᾧ*, sklavische Übersetzung von את אשר) und Theodotion (*εἰς ὃν*), übrigens an LXX sich anschließend, mit Jo 19, 37; Ap 1, 7; Just. dial. 32 in dem Wort *ἐξεκέντησαν* zusammentreffen, so beweist das weder ihre Abhängigkeit von christlicher Tradition, noch eine Abhängigkeit des Jo von ihnen; denn statt der ganz verkehrten Übersetzung der LXX bot sich dieses Verbum als richtige Wiedergabe von דָּקַר von selbst dar, so von Aqu., Symm. u. Theod. auch Sach 13, 3; Jes 13, 15 gebraucht (Field II, 455. 1027), cf ferner LXX Judc 9, 54; 1 Chron 10, 4; Jer 37, 10.

des Flehens, auf einen, den sie selbst erstochen haben, reumütig und Gnade suchend hinblicken und in reumütige Klage um ihn ausbrechen werden, welche sich vergleicht mit der Klage um den in der Schlacht bei Megiddo durch Pfeilschüsse getöteten König Josia (Sach 12, 11; 2 Chron 35, 23—25). Ganz wie 12, 38 erkennt der Ev auch hier in der Weissagung einer dereinstigen bußfertigen Trauer und Klage um lange vorher Geschehenes eine Weissagung des beklagenswerten Ereignisses, um welches Israel einst reumütig klagen wird. Daß die Tötung des Beklagten vom Propheten, vielleicht im Anschluß an die Durchbohrung Josias durch die Pfeile der ägyptischen Bogenschützen, als ein Erstechen oder Durchbohren (cf Jes 53, 5) bezeichnet war, konnte Jo angesichts des v. 34 Berichteten ebensowenig für zufällig halten, wie v. 24 die poetische Form der Schilderung in Ps 22, 19 angesichts des verschiedenartigen Verfahrens der Soldaten in bezug auf die Kleidungsstücke des Gekreuzigten. Als Subjekt sowohl des Erstechens als des Aufblickens zu dem Erstochenen wird er aber nicht den einen Soldaten gedacht haben, der die Lanze Jesu in die Seite stieß, sondern die Juden, welche nicht nur die Kreuzigung überhaupt, sondern durch ihre Bitte an Pil. (31) auch alles das veranlaßt hatten, was v. 32—34 berichtet ist.[17]) Wie die Worte der atl Dichter und Propheten, so steht auch das, was an dem gestorbenen Jesus geschah und nicht geschah unter der Leitung des die Welt regierenden Gottes, und die Harmonie zwischen Weissagung und Erfüllung ist eine Verherrlichung des Gekreuzigten. In dem Nachweis hievon hat Jo, wie schon bemerkt, den Umstand unberücksichtigt gelassen, daß nach dem Lanzenstich Blut und Wasser aus der Wunde herauskam. Ebenso wenig ist durch irgend etwas angedeutet, daß diesem Vorgang, sei es wegen einer symbolischen Bedeutung desselben,[18]) sei es wegen seiner vermeintlichen Wunderbarkeit[19]) eine selbständige Bedeutung zukomme.

---

[17]) Die hier wie 12, 38 cf auch 7, 34; 8, 28 durchblickende Erwartung einer dereinstigen Bekehrung Israels förmlich auszusprechen, bot keine dieser Stellen einen Anlaß.

[18]) Schon Claudius Apollinaris um 170 (Corp. apolog. ed. Otto IX, 487) schrieb: *ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθείς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα.* Die Voranstellung des Wassers vor das Blut, welche auch später öfter vorkommt s. A 13, zeugt von einer Berücksichtigung von 1 Jo 5, 6 f., eine Stelle, welche eben nur durch die Worte Blut und Wasser, aber in umgekehrter Ordnung, mit Jo 19, 34 sich berührt. Cf übrigens Einl II³, 586 A 7. Selbst ein Thdr wird hier zum Allegoristen und dreht die Worte nach 1 Jo 5, 6 um. Auch ihm ist das aus der gestochenen Seite kommende Wasser „ein Zeichen der Wiedergeburt" (d. h. der Taufe), das Blut aber „ein Zeugnis der Mysterien" (d. h. des Abendmahls) s. Thdr syr. p. 382.

[19]) Schon Orig. tom. II, 8 in Jo; c. Cels. II, 36 vertritt diese Ansicht, macht aber auch an beiden Stellen aus dem schlichten ἐξῆλθεν ein

Er ist für den Ev eine Begleiterscheinung von untergeordneter Bedeutung, aber immerhin erwähnenswert, weil sie ihm wahrscheinlich als ein sichtbares Anzeichen des eingetretenen Todes galt. Er läßt sich aber daran genügen, schlicht zu sagen, was er gesehen. Nach dem Lanzenstich, d. h. beim Herausziehen der Lanzenspitze sah er zuerst einen dunklen Stoff, den er als Blut erkannte, nicht, wie die alten und neuen Ausleger so oft gesagt haben, herausströmen, sondern aus der Wunde hervortreten. Es wird ein dickflüssiger oder breiartiger Stoff gewesen sein. Darauf folgte das Heraustreten eines anders aussehenden, jedenfalls hellfarbigeren, dünnflüssigen Stoffs, welchen er eben darum Wasser nennt, wie auch wir es tun würden. Von Verwunderung über eine physiologisch unbegreifliche Erscheinung, welche ihn oder den wahrscheinlich an derartige Hinrichtungen gewöhnten Soldaten ergriffen hätte, fehlt auch die leiseste Andeutung. Mit der Überschätzung dieser Folge des Lanzenstichs, welche der Ev nur als eine die beiden Haupttatsachen in ihrer Beweiskraft für die Wirklichkeit des Todes bestätigende Begleiterscheinung erwähnt, hängt es zusammen, daß schon die Alten (z. B. Thdr syr. 383) gerade auf diesen Nebenumstand die feierlichen Versicherungen v. 35 fast ausschließlich bezogen, was Jo wenigstens durch ein auf die allerletzten Worte des Berichtes hinweisendes *τοῦτο* ausgedrückt haben würde (cf 2, 22; 6, 6. 61). Vielmehr auf den ganzen, in den älteren Evv noch nicht berührten Komplex von Vorgängen (32—34) beziehen sich die Worte: „Und der, welcher es gesehen hat, hat es bezeugt, und ein wirkliches (Zeugnis) ist sein Zeugnis; und jener weiß, daß er Wahres sagt, damit auch ihr glaubet". Das Gewicht dieser vielumstrittenen Worte [20]) wird durch ihre Stellung verstärkt. Noch

---

προχυθῆναι (cf Apollinaris in A 18 *ἐκχέας*) und in der Polemik gegen Celsus (Kötzschau p. 162, 3 *ἐρρευσεν ἀπὸ τοῦ σώματος*). Im Gegensatz zu Jesus sagt er, daß das Blut anderer Toten gerinne, als ob dasjenige Jesu wie eine Quelle hervorgesprudelt wäre, und dichtet hinzu, daß das von Jesu herabfließende Wasser wirkliches und zwar reines Wasser (*ὕδωρ καθαρόν*) gewesen sei. Er vergißt dabei, daß der Grieche sogut wie andere Völker im menschlichen Körper befindliche und gelegentlich von demselben auszuscheidende Flüssigkeiten, die nichts weniger als reines Wasser sind, Wasser nennt, cf z. B *ὕδρωψ* = Wassersucht. Daß nach stundenlanger Überspannung aller Muskeln des Körpers, wie die Kreuzigung sie mit sich brachte, hier und da Exsudate entstehen, und daß die Lanze mehr als ein Gewebe und Gefäß treffen mußte, ist doch wohl nicht zu bestreiten. Übrigens gehört diese Frage in eine. sämtliche Umstände der Kreuzigung Jesu und alle darüber vorhandenen Nachrichten umfassende Erörterung, also in die Geschichte Jesu.

[20]) Zur Geschichte der Auslegung und zur eigenen Auslegung cf Einl II³, 475. 481—483; 485 A 1; 487 A 7; 489 f. A 15. 16; Forsch VI, 183 f. und hier unten A 33. — Blaß, Theol. Stud. u. Krit. 1902 S. 128—133 kommt zu dem Ergebnis, daß der Textkritiker den gewöhnlichen Text stehen lassen müsse, wie er selbst in seiner Ausgabe tut, aber „an die

ehe er die beiden Haupttatsachen durch Vergleichung mit der auf sie abzielenden Weissagung beleuchtet (36. 37), fühlt der Ev sich gedrungen, für die Tatsachen selbst sich zu verbürgen, und durch ein *καί* schließt er diese Beteuerung an den Bericht wie eine unerläßliche Ergänzung an. und dies mit Recht. Denn es ist ein wesentliches Stück des Vorgangs, daß einer als Zuschauer dabei gewesen ist, welcher daraufhin als Augenzeuge davon berichten konnte und berichtet hat. Durch die Übersetzung „einer, welcher gesehen hat“, würden wir dem *ὁ ἑωρακώς* nicht völlig gerecht werden. Gesehen haben ja mehrere Menschen, was Jo vorhin berichtet, zum mindesten die Soldaten, von denen ein jeder sah, was seine Kameraden taten. und gewiß noch andere Leute, wenn auch der Kreis der Zuschauer (20. 25) ein stetig wechselnder gewesen sein wird. Aber der Mann, welcher die in Rede stehenden Ereignisse so gesehen hat, daß er sich gedrungen fühlte und befähigt war, als ein Augenzeuge anderen gegenüber sie zu bezeugen und diese von deren Wirklichkeit zu überzeugen. war nur E i n e r. Dieser Eine aber wird zwar namenlos, aber andrerseits als eine dem Leser bereits bekannte Person eingeführt.[21]) Daraus hat man von jeher mit Recht geschlossen. daß damit nur der einzige Jünger gemeint sein kann. welcher nach 19, 26 mit vier Jüngerinnen bis unter das Kreuz sich gewagt hat, und welcher durch die dortige Rückverweisung auf 13. 23 als der Apostel Jo gekennzeichnet ist. Von diesem Augenzeugen wird aber nicht gesagt, daß er von diesem Erlebnis einmal sei es dem Ev oder einem größeren Kreise erzählt habe, was nach dem Sprachgebrauch des Jo durch *ἐμαρτύρησεν* ausgedrückt sein würde;[22]) auch nicht, daß er in der Gegenwart oder Vergangenheit davon zu erzählen pflege oder pflegte (*μαρτυρεῖ*

Richtigkeit des Textes bei Leibe nicht glauben solle“. Die Gründe für dieses zwiespältige Urteil sind wenig einleuchtend. Den Vers hat nur der lat e ausgelassen; denn daß Tatian ihn nicht aufnahm (Forsch I, 215) und er daher auch in der lat Bearbeitung seines Diatessaron fehlt (Cod. Fuld. ed. Ranke p. 157, während der Araber, wie so oft, hinter 19, 34 auch noch 19. 35 abschreibt), bedeutet nichts. da der Satz in ein „Evangelium durch Vier“ nicht hereinpaßt. Ebensowenig will die Behandlung des Textes bei Cyrill sagen, der nur ebenso, wie ich oben, aus sachlichen Gründen die Besprechung von v. 36. 37 sofort mit v. 34 verbunden, dann erst über v. 35 gesprochen hat. Im übrigen kann von besonders unsicherer Überlieferung des Wortlauts nicht die Rede sein, s. hier unten A 26.

[21]) Nur einigermaßen vergleichbar ist *ὁ κατηγορῶν* 5, 45, *ὁ ζητῶν* 8, 50, etwa auch *οἱ ἀκούσαντες* 5, 25.

[22]) Cf 1, 32; 4, 44; 13, 21; 3 Jo 6; Ap 1, 2; ebenso *εἶπεν* nicht nur in der fortlaufenden Erzählung, sondern auch im Rückblick auf früher einmal Gesagtes Jo 2, 22; 3, 28; 4, 39. 50; 5, 11; 7, 36; 10, 25; 13, 33; 18, 32. Dagegen *μεμαρτύρηκεν* von dem abgeschlossenen, in der hl. Schrift oder in der Geschichte Jesu vorliegenden Zeugnis Gottes 5, 37 (oben S. 307); 1 Jo 5, 9. 10, oder auch von dem als abgeschlossen betrachteten Zeugnis des Täufers Jo 1, 34; 3, 26; 5, 33.

oder ἐμαρτύρει), sondern daß von ihm ein abgeschlossenes Zeugnis über diese Ereignisse vorliege. Damit kann ja nichts anderes gemeint sein, als das in dem vorstehenden Bericht vorliegende Zeugnis des Ev. Da er aber als der, welcher die Ereignisse gesehen hat, in v. 31—34 sein schriftliches Zeugnis über dieselben abgelegt hat, ist auch sein Zeugnis ein des Namens μαρτυρία werter Bericht.[23]) Er spricht nicht nach, was er von anderen gehört hat, und was darum leicht als Weibergeschwätze (Lc 24, 11. 22) oder klüglich ersonnener Mythus (2 Pt 1, 16) ausgegeben werden könnte, wie deren manche schon zur Zeit des 4. Ev auch unter den Christen umliefen,[24]) sondern sein vorstehender Bericht ist, wie fast der gesamte Inhalt seines Buchs, ein Zeugnis von Selbsterlebtem. Hieran aber läßt der Ev sich nicht genügen. Denn es gibt auch falsche Zeugen in der Welt und darunter nicht nur solche, welche lügnerischer Weise vorgeben, als Augen- und Ohrenzeugen gewissen Ereignissen beigewohnt zu haben, sondern auch solche, die über Ereignisse und Reden, die sie wirklich gesehen und gehört haben, Lügenhaftes berichten.[25]) Darum fügt er hinzu: καὶ ἐκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.[26]) Sehen wir von den besonders schwierig befundenen Worten ἐκ. οἶδεν ὅτι zunächst ab, so ist mit der richtigen Erklärung von μεμαρτύρηκεν auch gegeben, daß der, welchem hier bezeugt wird, daß er Wahres, nur Wahres sage, kein anderer sein kann, als der Ev in bezug auf seine Erzählung in v. 31—34. Da durch nichts der Übergang zu einem anderen Subjekt angedeutet ist, und da, wie gezeigt, diese neue Aussage keineswegs dasselbe noch einmal ausspricht, was mit ἀληθινὴ — μαρτυρία bereits gesagt war, sondern die neue Aussage, auch abgesehen von der beigefügten Zweckangabe, eine ganz andere und das Vorige sehr wesentlich ergänzende Behauptung enthält, so kann sie auch nur von dem Augenzeugen des Ereignisses gelten. Hieraus folgt aber aufs neue, daß dieser Augenzeuge nicht eine vom Ev verschiedene, hinter ihm stehende, sei es verstorbene, sei es noch lebende Person sein kann, auf welche er sich als seinen Gewährsmann beriefe. Denn, wenn der Zweck der wahrhaftigen Aussagen des λέγων darin liegen soll, daß die hier zum ersten Mal angeredeten Leser auch ihrerseits glauben, so ist sein λέγειν ein direkt an die Leser gerichtetes. Davon aber könnte doch

[23]) Cf Jo 1, 14; 1 Jo 1, 1—3; 4, 14; ferner Jo 1, 34; 3, 11. 32; 12, 17; 15, 27. Zu ἀληθινός cf oben S. 67 A 53.

[24]) 1 Tm 1, 4; 4, 7; 2 Tm 4, 4; Tit 1, 14; 1 Jo 2, 18ff.; 4, 1ff.; 5, 5—8; 2 Jo 7—11; cf 2 Pt 1, 16.

[25]) Wie die AG 6, 13f., cf Mt 26, 59f.; Mr 14, 55—59 mit Jo 2, 19 s. oben S. 172ff.

[26]) So א*B, Orig. tom. X, 16, cf auch 20, 31. So ziemlich dieselben Zeugen (nur nicht א, dafür aber 01 Y, Gruppe 1) haben καὶ ἐκεῖνος statt κἀκεῖνος.

nicht die Rede sein, wenn er ein für die Leser abwesender wäre, und nicht vielmehr hier wie in dem gleichartigen Satz 20, 31 der Verfasser des Ev. Dieser fühlt sich im Geiste versetzt in die Versammlung der Gemeinde oder in den Kreis von Gemeinden, für welche zunächst er sein Buch schreibt. Indem sie sein Buch vorlesen hören, hören sie ihn reden.[27]) Dadurch wird das durch *μεμαρτύρηκεν* als ein vollendetes Zeugen dargestellte Erzählen des Ev zu einem gegenwärtigen *λέγειν*.[28]) Es hat und behält, solange das Buch gelesen und gehört wird, keinen anderen Zweck, als den Leser zu dem gleichen Glauben zu führen, welcher den Ev erfüllt. Daß es sich dabei nicht um ein erstes Gläubigwerden, sondern um eine Erhaltung und Stärkung in dem Glauben handelt, in welchem sie bereits stehen, ist durch *πιστεύητε* im Unterschied von *πιστεύσητε* sehr deutlich ausgedrückt.[29]) Die Leser sollen aber auch wissen, daß der Ev das, was er ihnen soeben neues berichtet hat, zu keinem anderen Zweck als diesem niedergeschrieben hat; nicht, um sich zu rühmen, daß er allein von den Jüngern den Mut gefunden hat, unter dem Kreuz eine Zeit lang auszuharren und so unmittelbar wie kein anderer Apostel „ein Zeuge der Leiden Christi" (1 Pt 5, 1) zu werden, sondern nur, um ihnen zur Befestigung ihres Glaubens zu dienen. Daß nun der Ev auch hier, wo er seine Leser geradezu anredet, in dritter statt in erster Person von sich redet, ist allerdings eine gewisse Stilwidrigkeit; aber eine solche, die in mündlicher und schriftlicher Rede oft genug vorkommt,[30]) hier aber notwendig war, wenn der Ev nicht entweder im Widerspruch mit der beharrlichen Beobachtung seiner Anonymität mit einem *ἐγὼ Ἰωάννης* (Ap 1, 9) hervortreten oder auf die ihm aus dem Herzen kommende Ansprache der ihm nahestehenden Leser verzichten wollte. Von hier aus ließe sich nicht viel dagegen einwenden, daß er auch mit *καὶ ἐκεῖνος οἶδεν* auf seine eigene Person hinweise cf 9, 37. Aber es wäre erstens kein stilistischer Grund für diese nachdrückliche und überall irgendwie gegensätzliche, andere Subjekte ausschließende Hervorhebung desselben Subjekts, von welchem schon *μεμαρτύρηκεν*[31]) ausgesagt

---

[27]) Cf Ap 1, 3; Gl 4, 21 s. Bd IX², 225 A 27 u. 28.

[28]) Cf 5, 37 *μεμαρτύρηκεν* sachlich zusammenfallend mit 5, 39 *αἱ γραφαὶ . . . αἱ μαρτυροῦσαι*.

[29]) S. vorhin A 25; übrigens auch oben S. 160 A 105 zu 2, 11; 4, 39. 41. 50. 53. 14, 1—11. und in bezug auf die bewußte Unterscheidung der Konjunktive des Präs. und des Aor. oben S. 464 A 48 zu 10, 38.

[30]) Die Einl II³, 487 A 7 angeführten Analoga ließen sich bis ins Endlose vermehren. Es gehören dahin auch die Stellen, wo Jesus von sich als dem Sohn Gottes oder Menschensohn also wie von einer dritten Person redet und dennoch die Hörer in zweiter Person anredet z. B. Jo 1, 51; 6, 62; 8, 28. 36.

[31]) Vor diesem wäre *ἐκεῖνος* möglich cf 1, 18. 33; 5, 11; 9, 37; 10, 1; 14, 21.

war, zu finden. Zweitens aber — und dies ist der entscheidende Grund gegen die altherkömmliche Auffassung — erscheint es undenkbar, daß der Ev, mag nun er selbst oder ein anderer der μεμαρτυρηκώς und λέγων sein, die Wahrhaftigkeit der Aussagen dieses menschlichen Zeugen durch die Berufung auf dessen eigenes Bewußtsein um seine Wahrhaftigkeit bekräftigt haben sollte. Hat er doch 5, 31 f.; 8, 13—18 sogar Jesus sagen lassen, daß er für sein eigenes Zeugnis als ein Selbstzeugnis keinen Glauben beanspruche, und dem gegenüber auf das in seinen Werken und in der Schrift vorliegende Zeugnis Gottes, beiläufig auch auf das des Täufers sich berufe (5, 32—47; 10, 34 38; 14, 10 f.). Wie sollte derselbe Ev seinem Selbstzeugnis oder auch dem Selbstzeugnis eines anderen Menschen über seinen eigenen sittlichen Charakter Beweiskraft zuschreiben? Der die Wahrhaftigkeit und die selbstlose Absicht des Berichterstatters Kennende, auf welchen Jo sich beruft, muß ein anderer und muß ein höherer sein. Sachlich möglich und dem Brauch entsprechend wäre eine Berufung auf Gottes Wissen oder auf Gott als Zeugen, aber die dafür gebräuchlichen Formeln [32]) konnten, da Gott lange vorher nicht genannt ist, nicht durch ἐκεῖνος οἶδεν ersetzt werden. Es kann also nur der gekreuzigte und jetzt zu Gott erhöhte Jesus gemeint sein, die von c. 18, 1 an so oft mit Namen, aber auch manchmal nur durch Pronomen (18, 24; 19, 12. 16) bezeichnete Hauptperson der ganzen Geschichte.[33]) Der Ev, welcher sich in die Gemeindeversammlung versetzt fühlt, weiß es nicht anders, als daß der einst auf Erden Gewesene und am Kreuz Gehangene jetzt nicht nur im Himmel thront, sondern auch als ein die Herzen und Nieren seiner Knechte prüfender Herr bei seiner Gemeinde auf Erden weilt;[34]) und die Gemeinden, an welche Jo sich jetzt wendet, sind daran gewöhnt, ihn auf Jesus als den Einen und Einzigen mit einem ἐκεῖνος hinweisen zu hören.[35]) Indem er sich auf ihn als den Mitwisser und

[32]) 2 Kr 1, 23; 11, 11. 31; 12, 2. 3; Gl 1, 20; 1 Th 2, 5. 10; Rm 1, 9; 9, 1; Phl 1, 8.

[33]) So schon Erasmus (Paraphr. in ev. Jo., Basileae 1523 Bl. q, 3): *Sed qui vidit oculis suis, testatus est, et scimus* (cf 21, 24) *verum esse illius testimonium. Novit et ipse Jesus, quod testis ille vera praedicat, ne quis vestrum dubitet credere.* Ohne hievon zu wissen, nur durch Joh. Gerhard z. St. (Harm. ev. ed. Jenae 1617 p. 883) davon als einer Meinung einiger Leute unterrichtet, habe ich dieselbe zuerst umständlich zu begründen gesucht Ztschr. f. kirchl. Wiss. 1888 S. 594 ff. Seither finde ich sie im wesentlich anerkannt von Dechent, Th. Stud. u. Krit. 1899 S. 446 ff.; Haußleiter, Zwei apost. Zeugnisse f. d. Joev., 1904 S. 27; K. Meyer, Der Zeugniszweck des Ev. Joh., 1906 S. 17 f. 20—23; E. Abbot in Encycl. bibl. II, 1809 note 3; cf auch Exposit. Times, 1905 Nov. p. 51 und die ein wenig zurückhaltende Zustimmung von Sanday, Criticism of the fourth gospel, 1905 p. 51.

[34]) Ap 2, 1. 18. 23; 3, 14. 19.

[35]) Cf 1 Jo 2, 6; 3, 3. 5. 7. 16; 4, 17. Hier überall ist ἐκεῖνος nur ein

Zeugen für die Wahrhaftigkeit seiner schriftlichen Rede und die Lauterkeit seiner Absicht beruft, bedient er sich wie andere Apostel einer Beteuerung, von welcher das Wort gelten sollte: *πάσης ἀντιλογίας πέρας εἰς βεβαίωσιν ὁ ὅρκος* Hb 6, 16.

Obwohl die Judenschaft nicht nur das Zerschlagen der Beine, sondern zugleich auch die Beseitigung der Leichname der Gekreuzigten gefordert und bewilligt bekommen hatte (31), wurde doch nur ersteres sofort ausgeführt. Man mußte das Verscheiden der Hingerichteten abwarten, was nicht die unmittelbare Folge des *Crucifragium* zu sein brauchte. Es war auch zu bedenken, daß noch vor Sonnenuntergang Angehörige um Auslieferung der Leichname bitten konnten,[36]) wodurch den Soldaten eine lästige Arbeit erspart wurde. So war es möglich, daß erst nach dem Verscheiden Jesu (38 *μετὰ ταῦτα*) Joseph von Arimathäa die Bitte an Pil. stellte und gewährt bekam, den Leichnam Jesu vom Kreuz abnehmen zu dürfen. Die bürgerliche Stellung dieses reichen Mitglieds des Synedriums, welche Jo nicht erwähnt,[37]) die geringe Entfernung der Stadt und des Prätoriums von Golgotha (20), und die unmittelbare Nähe des dem Joseph gehörigen Gartens, in welchem dieser für sich und seine Familie eine bis dahin noch unbenutzte Grabstätte hatte herrichten lassen (41 f.), erleichterten die schleunige Ausführung noch vor Sonnenuntergang und Anbruch des Sabbaths. Die innere Stellung des Mannes zu Jesus, welche sich hierin kundgab, bezeichnet Jo genauer als Mr und Lc, indem er ihn geradezu einen Jünger Jesu nennt, zugleich jedoch bemerkt, daß er dies aus Furcht vor der Judenschaft verborgener Weise war. Solange Jesus lebte und lehrte, hielt Joseph seinen Glauben an ihn geheim. Jetzt überwand er die falschen Rücksichten, welche ihn und manche andere seiner Standesgenossen zu solcher Haltung bestimmt hatten (12, 42 f.). Zu dem Gekreuzigten bekannte er sich mutig. Eine ähnliche Wirkung übte das erschütternde Er-

---

emphatisches „Er“, wie es nach Jo 7, 11; 9, 28; 19, 21 schon zu Lebzeiten Jesu von recht Fernstehenden auf ihn angewandt wurde. Zur Sache cf 3 Jo 12, wo neben das Zeugnis der Gemeinde für einen Christen hinzutritt das Zeugnis „der Wahrheit selbst“ (d. h. Jesu cf Jo 14, 6 und Papias bei Eus. h. e. III, 39, 3 und den von Orig. oft gebrauchten Christusnamen *ἡ αὐτοαλήθεια*) und außerdem das Zeugnis des Jo und seiner Genossen, für dessen Wahrhaftigkeit Jo schließlich sich auf das Bewußtsein des Adressaten beruft.

[36]) Nach Ulpian (Dig. 48, 24, 1) hatte schon Augustus, wie er in seiner Selbstbiographie bezeugt, darauf gehalten, daß solche Bitten nicht abgeschlagen würden, cf auch Paulus Dig. 48, 24, 3. Als besondere Gunst an Kaisers Geburtstag erwähnt bei Philo c. Flacc. 10.

[37]) Mr 15, 43 *εὐσχήμων βουλευτής*; deutlicher Lc 23, 50 f., daß damit Zugehörigkeit zum großen Synedrium gemeint sei; Mt 27, 57 nur *ἄνθρ. πλούσιος*. Derselbe mit Jo zusammentreffend, aber ohne dessen Einschränkung: *ἐμαθήτευσε τῷ Ἰησοῦ*.

eignis auf ein zweites Mitglied des Synedriums, Nikodemus. Hier erst, nicht schon 7, 50 (oben S. 397), wird daran erinnert, daß dieser das erste Mal, da er sich mit Jesus in Verbindung setzte, bei Nacht gekommen war (3, 2). Vor einem halben Jahr hatte er den Mut gewonnen, im Synedrium vor rechtswidrigem Verfahren gegen Jesus zu warnen (7, 51). Jetzt bekannte auch er sich am hellen Tage mutig zu dem Hingerichteten. Er gehörte zu den Tätern der Wahrheit, die zum Lichte kommen (3, 21). An die 100 Pfund einer Mischung von Myrrhe und Aloe schafft er herbei, welche zwischen die leinenen Binden, womit der Leichnam umwunden wurde, verteilt wurden,[38]) um ihn so lange wie möglich gegen die Verwesung zu schützen. So wenig erwartete man sein Wiederlebendigwerden. Seinen Lesern, welche sowohl die ausführlich beschriebene Art der Bestattung als die Schleunigkeit des Verfahrens befremden mochte, erklärt Jo beides aus der jüdischen Sitte (40. 42).

5. Drei Erscheinungen des Auferstandenen c. 20. Dem 4. Ev, welcher so großes Gewicht darauf legt, daß die Erzählungen von Jesus auf augenzeugenschaftlicher Kunde beruhen, lag es noch ferner als den anderen Evv, das Ereignis der Auferstehung selbst zu berichten.[39]) Aber auch die Erscheinungen des Auferstandenen ist er weit entfernt, vollständig berichten zu wollen. Er zeigt sofort (20, 2), daß er eine ältere Tradition voraussetzt, welche auch solches enthielt, was er nicht wiederholen wollte. Es sind vor allem die Erlebnisse zweier Personen des Jüngerkreises, welche er mit scharfer Zeichnung ihrer Charaktere darstellt: Maria Magdalena (1—18) und Thomas (24—29). Das kurze dazwischenliegende Stück (19—23) war notwendig zum Verständnis des dritten, aber auch an sich unentbehrlich, weil auch nicht der Schein entstehen sollte, als ob der Glaube der Gemeinde auf dem Zeugnis eines Weibes und der beinah erzwungenen Überführung des trotzigen Thomas beruhe. — Am Morgen des ersten Tages der Woche,[40]) und zwar ehe es tageshell geworden, begibt sich Maria von Magdala,[41]) die schon 19, 25 als eine der anhäng-

[38]) Chrys. zu 20, 7 „er wurde mit viel Myrrhe begraben, welche nicht weniger wie Blei die leinenen Tücher mit dem Leibe zusammenklebt“. Die Angabe der luxuriös großen Menge (cf 2, 6; 12, 5) weist auf große Wohlhabenheit des Nikodemus (oben S. 180 A 32). Über unsere Stelle scheint Papias sich geäußert zu haben cf Einl II^3, 466 A 3.

[39]) Über den schwachen Ansatz dazu Mt 28, 2 cf Bd I^2, 710.

[40]) Jo, welcher Ap 1, 10 den in der griech. Kirche entstandenen und nur vereinzelt von Juden durch „Tag des Nazareners“ frei übersetzten (cf Bacher, Ztschr. f. ntl Wiss. 1905 S. 202) Namen des Sonntags *ἡ κυριακὴ ἡμέρα* gebraucht, bedient sich hier und v. 19 passender Weise des echt jüdischen Ausdrucks אֶחָד בְּשַׁבָּת, aram. חַד בְּשַׁבָּא, auch חַד בְּשַׁבַּיָּא, cf Mt 28, 1; Mr 16, 2; Lc 24, 1; Einl I^3, 12.

[41]) Daß Ephraim, durch die Anordnung der Texte im Diatessaron

lichsten Jüngerinnen eingeführt war, zum Grabe. Sowie sie aber bemerkt, daß der die Grabkammer verschließende Stein (cf 11, 38 f.) von dort weggenommen ist, eilt sie in die Stadt zurück, kommt zu Pt und dem von Jesus geliebten anderen Jünger, welche im gleichen Hause zu finden gewesen sein müssen, und meldet diesen: „Sie haben den Herrn aus dem Grabe weggeschafft, und w i r wissen[42]) nicht, wohin sie ihn gebracht haben" (2). Da Jo niemals einen einzelnen von sich im Plural reden läßt und v. 13, wo es sich um die gleiche Mitteilung an einen Fremden handelt, derselben Maria ein *οἶδα* in den Mund legt; da ferner die bloße Beobachtung, daß der Stein vom Grabe gehoben war (1), durchaus kein ausreichender Grund für die Überzeugung war, daß der Leichnam beseitigt sei, so ist nicht zu bestreiten, daß M. Magd. sich hier mit anderen Personen zusammenfaßt. Es müssen andere gleichfalls zum Grabe gekommen sein, aber mehr wie sie gesehen und vor allem von der Leerheit des Grabes durch Augenschein sich überzeugt und ihr davon Mitteilung gemacht haben. Wir müßten über die Lage der Orte, wo die vielen Glieder des Jüngerkreises in jenen Tagen herbergten, und die verschiedenen Wege, die von da zum Garten Josephs und von dort wieder zur Herberge des Pt und Jo führten, genau unterrichtet sein, um von den hier vorausgesetzten Vorgängen uns eine genaue Vorstellung machen zu können. Die ersten Leser konnten das *οἴδαμεν* nur nach Mr 16, 1—8 (Mt 28, 1—8; Lc 24, 1—10. 22 f.) dahin verstehen, daß außer M. Magd. noch andere Frauen, wie es scheint, etwas später als sie (cf Mr 16, 2 mit Jo 20, 1) zum Grabe gekommen und das Grab leer gefunden haben, und daß diese oder eine von ihnen, indem sie in größter Eile zur Stadt liefen, der Magd., welche gleichfalls laufend die Wohnung des Pt und Jo aufsuchte, begegnet seien oder sie eingeholt haben. Die beiden Jünger verlassen Haus und Stadt und begeben sich eiligen Laufes zum Grab hinaus (3).[43]) Während sie anfangs gleichen Schritt hielten, überholt Jo, wahrscheinlich der Jüngere, den Pt und kommt als Erster zum Grabe (4), läßt sich aber zunächst daran genügen, von außen einen Blick hineinzuwerfen, und sieht die leinenen Binden, welche fest um die Glieder der Leiche gewickelt worden waren (19, 40 cf 11, 44), lose daliegen (5). Die Scheu, welche ihn abhält, hineinzutreten und

verleitet, diese Maria für die Mutter Jesu hielt (Forsch I, 217 f.; cf auch Pseudojust. quaest. ad orthod., Justini opp. ed. Otto III, 2, 70 Note), bedarf hier keiner Ausführung. Es bleibt aber merkwürdig, daß kein kanonischer Bericht die Mutter Jesu in den Ostergeschichten erwähnt.

[42]) Der Sing. „ich weiß" in SsS[1], Afraat p. 384, e r, ist als erleichternde Emendation oder Assimilation an v. 13 verwerflich.

[43]) Da neben *ἤρχοντο* (cf 4, 30) das Imperf. *ἔτρεχον*, nicht *ἔδραμον* steht, ist wohl nicht die Meinung, daß sie anfangs gegangen, später erst gelaufen seien.

genauer zuzusehen. ist dem entschlosseneren Pt fremd. In die Grabkammer eingetreten, sieht dieser außer dem, was Jo von außen bemerkt hatte, nun auch das Schweißtuch. womit das Haupt umwunden gewesen war, an einer anderen Stelle der Kammer, als die Binden, zusammengewickelt liegen (6. 7). Nun erst wagt sich auch Jo hinein und, nachdem er denselben Befund in Augenschein genommen, gelangt er zum Glauben (8). Das soll nichts weniger als ein Lob sein (cf v. 29). Es ist damit auch keineswegs gesagt, daß nur er, nicht aber Pt durch die Untersuchung des Grabes zu der Überzeugung gelangt sei, daß hier kein Leichenraub, sondern eine Totenauferstehung vorliege. Der Ev sagt dies nur von dem namenlosen Jünger, weil er selbst dieser ist und sich des gewaltigen Umschwungs der Stimmung erinnert, welchen er in jenem Augenblick erlebte. Daß aber das Gleiche auch von Pt gilt, zeigt die Erläuterung, welche sich auf beide Jünger zugleich bezieht: „Sie kannten die Schrift noch nicht, daß er (nämlich nach der Schrift) von den Toten auferstehen müsse“ (9). Soll dadurch erklärt werden, daß Jo nicht vorher schon die Auferstehung Jesu in Hoffnung erwartete, sondern erst durch den Augenschein zu diesem Glauben gelangte, so beweist die Ausdehnung des Satzes auf Pt, daß bei diesem ganz ebenso nicht nur die vorangehende Unwissenheit, sondern auch die im leeren Grab gewonnene Glaubenserkenntnis sich zeigte. Im anderen Fall hätte auch nicht eine Erörterung zwischen dem ungläubigen Pt und dem gläubigen Jo ausbleiben können (cf v. 24 f.). Statt dessen hören wir nur, daß die beiden mit einander in ihre Herberge zurückkehrten (10). Sie sind die Ersten. die zu einem Glauben an die Auferstehung Jesu gelangt sind. — Die Erzählung der Erlebnisse der Magd. wiederaufnehmend, aber ebenso wie v. 2 Nebensächliches oder Selbstverständliches übergehend, versetzt uns Jo (11) in einen späteren Moment, da Magd. wieder am Grabe steht und weinend hineinblickt. Auf die Frage der beiden weißgekleideten Gestalten, die sie am oberen und unteren Ende des Platzes, wo der Leib Jesu gelegen, erblickt und, wie man verstehen muß. sofort als Engel erkennt, gibt sie als Grund ihres lauten Weinens nur wieder dasselbe an, was sie nach ihrem ersten Besuch des Grabes dem Pt und Jo gemeldet hatte (2). Nur persönlicher als jene Meldung lautet, der Frage entsprechend, die Antwort (12. 13). Sie weint, weil es ihr Herr ist, den fremde Leute fortgeschafft haben; und ohne der anderen Menschen, die wie sie das Grab leer gefunden, Erwähnung zu tun, sagt sie: „ich weiß nicht, wohin sie ihn gebracht haben“. Von einer Hoffnung, daß der Gestorbene lebe, zeigt sie keine Spur; aber mit um so stärkerer Liebe hängt sie an dem Einzigen, was von ihm in der sichtbaren Welt zurückgeblieben ist, an dem Leichnam, den sie nicht zu finden weiß. In dieser Gemütsverfassung gibt sie auch

dem vermeintlichen Gärtner, den sie, vom Grabe und den Engeln sich abwendend erblickt, auf dessen teilnehmende Frage die Antwort: „Herr, wenn du ihn fortgetragen hast, so sage mir, wohin du ihn legtest, und ich will ihn (von dort) wegnehmen" (14. 15). Obwohl es Jesus ist, den sie angeblickt und angeredet, und dessen Stimme sie gehört hat, erkennt sie ihn nicht. Erst als er sie hierauf nicht mehr wie vorher (15) als ein ihm unbekanntes Weib, sondern mit ihrem Namen anredet, antwortet sie ihm mit dem Gegenruf: Rabbuni.[44]) Obwohl Jo dieses Wort, das er ausdrücklich als ein hebräisches bezeichnet (cf 5, 2; 19, 13. 17), nicht anders übersetzt wie Rabbi (1, 38), unterscheidet sich jenes von diesem erstens dadurch, daß die Bedeutung des Suffixes in Rabbuni (von Rabbun, Rabbon oder Ribbon) nicht entfernt so wie in Rabbi (von Rab) abgeschliffen ist; zweitens dadurch, daß Rabbun nicht wie Rabbi ein gewöhnlicher Titel des zünftigen Schriftgelehrten ist, sondern als Äquivalent für atl אָדוֹן gilt und, abgesehen von den Targumen, in der jüdischen Literatur ganz überwiegend von Gott gebraucht wird, besonders in der Verbindung „Herr der Welt" oder „der Welten".[45]) Magd. gibt also erstens ebenso wie durch *τὸν κύριόν μου* (13) ihrem persönlichen Verhältnis zu Jesus einen warmen Ausdruck, und sie bedient sich zweitens nicht des üblichen Titels, mit dem auch Jesus vielfach von seinen Schülern angeredet wurde (1, 38; 4, 31; 9, 2; 11, 8 cf 13, 13), sondern wählt eine feierlichere, ihre Ehrfurcht vor dem mächtigen Überwinder des Todes bezeugende Anrede. Da sie statt des Leichnams, den sie seit frühster Morgenstunde vergeblich gesucht hat, ihren Herrn und Gebieter lebendig vor sich stehen sieht, will sie ihn festhalten und ergreift ihn wohl auch wirklich bei der Hand oder bei den Knieen, damit er ihr nicht wieder entschwinde. Wenigstens eine diese Absicht ausdrückende Bewegung der Hände und Arme muß sie gemacht haben, da Jesus sie durch ein *μή μου ἅπτου* abwehrt. In deutlichem Unterschied von *θιγγάνειν* anrühren, berühren.[46]) und *ψηλαφᾶν* betasten, um sich von der Wirklichkeit oder Be-

[44]) Statt *ῥαββουνί* (oder *νεί*) haben D und alle Lat incl. Vulg *ῥαββωνεί*, ebenso ⅃ Mr 10, 51, der einzigen Stelle des NT, wo dies Wort sonst noch steht. Diese LA zeugt von einer gewissen hebr. Gelehrsamkeit, wie die Hebraisirung des aram. Satzes Mt 27, 46 cf Bd I², 705 A 86. Auch der Zusatz *κύριε* vor *διδάσκαλε* in D (*magister et domine* e, nur *domine* a r) zeugt von der richtigen Empfindung, daß das bloße *διδάσκαλε* eine ungenügende Übersetzung sei. Wie die beiden Vokalisationen der 2. Silbe (*u* oder *o*) so mögen auch die der 1. Silbe (*a* oder *i*) neben einander bestanden haben cf Marjam = Mirjam, Pascha = Pischa, s. auch Dalman, Gramm.² S. 88. 176.

[45]) Cf Dalman, Worte Jesu I, 266 ff. 279; Schlatter S. 142.

[46]) Kl 2, 21; Hb 11, 28 (antasten). Nur wenn dieses Wort dastünde wäre das zum Sprichwort gewordene *noli me tangere* der Lat incl. Vulg zu billigen.

schaffenheit einer Erscheinung zu überzeugen (1 Jo 1, 1; Lc 24, 39), heißt *ἅπτεσθαι* anfassen, ergreifen (Mt 8, 15; 9, 20; Lc 22, 51). Indem Jesus ein solches Ergreifen seiner Person wehrt und dies dadurch rechtfertigt, daß er noch nicht zum Vater aufgestiegen sei, so sagt er damit auch, daß eine ununterbrochene persönliche Gemeinschaft mit ihm, wie Magd. sie zu haben begehrt, erst dann möglich sein wird, wenn er zu der Höhe, aus welcher er in diese Welt gekommen ist, wieder zurückgekehrt sein wird (6, 62).[47]) Der Vorstellung der Magd., daß der nur für kurze Zeit unterbrochene Verkehr Jesu mit seinen Jüngern nun wiederhergestellt sei, und daß die wesentlich unveränderte Fortdauer dieses Verkehrs die höchste Form der Gemeinschaft zwischen ihnen sei, muß widersprochen werden. In ihrer Freude übersieht sie, daß dieser Art des Verkehrs Schranken gezogen sind, deren andauernder Fortbestand die volle Verwirklichung des in der Sendung des Sohnes bezeugten Liebeswillens des Vaters verhindern würde. Denn solange Jesus in sichtbarer Erscheinung mit einzelnen Menschen so wie bisher und eben jetzt wieder mit Magd. verkehrt, muß er sich anderen entziehen, welche desselben nicht weniger bedürfen. Erst wenn er erhöht sein wird, kann er alle zu sich ziehen (12, 32); dann erst können auch alle, die an ihn glauben, ohne daß einer dem anderen im Wege steht, in der Gemeinschaft mit ihm ewiges Leben genießen (3, 15). Anstatt ihren Herrn für sich in Anspruch zu nehmen und ihn in der sinnlichen Erscheinung, die ihre Augen und Ohren entzückt, gleichsam mit Händen festhalten zu wollen, soll sie zu den Brüdern [48]) hingehn und ihnen sagen, was Jesus ihr soeben mit weniger bedeutungsvollen Worten gesagt hat: „Ich steige hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott“. Unmittelbar hinter dem *οὔπω ἀναβέβηκα* ist das Präs. *ἀναβαίνω* noch mehr, als sonst der Fall wäre, gegen das Mißverständnis gesichert, als ob der Auferstandene eben jetzt in der Himmelfahrt begriffen wäre.[49]) Wie Magd. sollen alle Jünger wissen, daß, wenn Jesus sich ihnen an diesem und den folgenden Tagen seiner Verheißung gemäß (16, 16—22) sichtbar

---

[47]) Mt 8, 15; 9, 20; Lc 22, 51. Der Sache nach wird dasselbe Mt 28, 9 von den Frauen insgesamt berichtet. Von dorther haben wenige Griechen, aber auch Ss (dieser vielleicht aus Sd s. Ephraim, Mösinger 269 *dominus Mariae non concessit, ut ad corpus suum accederet*), ferner S³Sh zu v. 16 zugesetzt *καὶ προσέδραμεν ἅψασθαι αὐτοῦ*.

[48]) Das von ℵ*D, de, Iren. V, 31, 1 (dieser jedoch *discipulos*); Orig. (Preuschen p. 476, 22, gewöhnlich aber nicht so) fortgelassene *μου* hinter *ἀδελφούς* ist nicht glaubwürdiger, als das *μου* hinter dem ersten *πατέρα*. Erst im folgenden Satz wird der zunächst Jesum und die Seinigen zusammenfassende Begriff der Vaterschaft bzw. Brüderschaft zerlegt.

[49]) Cf *ὑπάγω, πορεύομαι κτλ.* 7, 33; 8, 21; 13, 33—14, 5. 12. 28; 16, 5—7. 28 und oben S. 558 A 38; 577 A 9; 589 A 32; 592.

macht, damit nicht die im Vordergrund der letzten Reden stehende Ankündigung widerrufen sein soll, daß er durch Tod und Grab hindurch in die unsichtbare himmlische Welt emporsteigen werde. Dies steht noch bevor, ist aber nichts, was die Freude des Wiedersehens mit dem Auferstandenen trüben soll; denn der Vater Jesu, in dessen Haus er einkehrt, ist auch der Vater seiner Jünger. Um noch stärker auszudrücken, daß er sich mit ihnen als mit Brüdern verwandt und verbunden fühlt (Hb 2, 11), fügt er auch das noch hinzu, daß der Vater im Himmel, zu welchem die Jünger als schwache, sündhafte und sterbliche Menschen als zu dem heiligen und hocherhabenen Gott emporschauen, auch ihm sein Gott sei, nicht nur in den Stunden der Angst, da er am Kreuze hängend ihn anrief (Mr 15, 34; Mt 27, 46), sondern auch jetzt noch, da er als ein Überwinder des Todes in göttlicher Freiheit lebt und sich erzeigt (14, 28). Gerade jetzt sollen sie hören, daß Jesus sie zu seinen Brüdern gemacht hat, welche einen und denselben Vater und Gott mit ihm haben.[50])

Das zweite Bild versetzt uns an den Abend desselben Tages (19). Daraus, daß dieser noch einmal wie schon v. 1 als der erste Wochentag bezeichnet wird, erkennt man, wie großes Gewicht darauf liegt, daß durch die Ereignisse dieses Tages die christliche Sonntagsfeier begründet worden ist. Daß die vorher zerstreuten Jünger, wenn auch nicht vollzählig (24), am Abend in einem Hause versammelt waren, während sie vorher in verschiedenen Häuern zerstreut gewesen waren (16, 32 cf zu 20, 2), erklärt sich als Folge der Mitteilungen der Magd. (18), wozu nach anderer Überlieferung auch noch eine Erscheinung des Auferstandenen von Pt hinzugekommen war (1 Kr 15, 5; Lc 24, 34). Die Hoffnungslosigkeit hatte bei den Meisten einer gespannten Erwartung weiterer Bestätigungen Platz gemacht. Andrerseits fürchteten sie, daß der Haß der Obrigkeit gegen Jesus, durch dessen Hinrichtung noch nicht befriedigt, alsbald auch gegen seine Verehrer sich wenden werde.[51]) Darum hielten sie die Türen des Hauses oder Gemachs,[52]) worin sie versammelt waren, sorgfältig verschlossen.

---

[50]) In v. 18 wurde der harte, gewiß ursprüngliche Übergang aus der direkten Rede (*ἑώρακα*) in die indirekte (*εἶπεν αὐτῇ*) früh beseitigt, teils durch die Änderung *ἑώρακεν*, teils durch *μοί* statt *αὐτῇ*, teils (so D, e, Ss) durch die ansprechende Umgestaltung in *καὶ ἃ εἶπεν αὐτῇ ἐμήνυσεν αὐτοῖς*.

[51]) Zu *ὁ φόβος τῶν Ἰουδ.* cf 7, 13; 19, 38. — Ankündigungen wie die 15, 18—16, 3 und Tatsachen wie die 12, 10, auch die Anfechtungen, denen Petrus erlegen war (18, 16—18. 25—27), ließen das Schlimmste befürchten.

[52]) Der ziemlich seltene Plural *τῶν θυρῶν* (cf AG 5, 19. 23; 16, 26f.; 20, 31; Jk 5, 9, sonst im NT stets Singular), wo es sich doch nur um ein Gemach handelt, legt es nahe, außer an die dieses verschließende Tür auch an ein von der Straße in das Haus und den Hofraum führendes Portal zu denken (cf AG 12, 13; Jo 18, 16).

Ohne daß jemand geöffnet hätte, kam Jesus herein und trat mit dem üblichen, aber nach 14, 27 und in Anbetracht der spannungsvollen Lage doppelt bedeutsamen Friedensgruß in den Kreis der Versammelten (19).[53]) Wenn er ihnen hierauf, ohne ein weiteres, diese Handlung deutendes Wort seine Hände und seine Seite zeigt, so sollen sie, was durch v. 25 noch deutlicher wird, an den Wunden, welche die Annagelung der Hände am Kreuz und der in seine Seite geführte Lanzenstich seinem Leibe versetzt hatten, erkennen, daß ein und derselbe, der am Kreuz gestorben war, jetzt lebendig vor ihnen stehe. So freilich ist die Identität des am Kreuz hängenden und des auferstandenen Leibes Jesu nicht gedacht, daß auch letzterer eine Beharrlichkeit der Form hätte, wie der Leib eines im irdischen Leben stehenden Menschen, so daß etwa Jo den erhöhten Jesus beständig mit den Wundenmalen behaftet vorgestellt hätte. Denn v. 14—16 zeigt, daß es von seinem freien Ermessen abhängt, ob er von den Vertrautesten an Gestalt und Stimme erkannt werden soll oder nicht; und sein Eintreten in den verschlossenen Raum (19) bewies, daß die Schranken räumlicher Existenz für ihn durchbrochen seien. Um so notwendiger war es, daß den Staunenden gezeigt wurde, der vor ihnen Stehende sei nicht ein Geist, Gespenst oder Engel, sondern auch jetzt noch ein in einem leiblichen Leben stehender Mensch, derselbe Jesus, um den sie wie einen teuren Toten zwei Tage getrauert hatten.[53a]) Jetzt erlebten sie, was er ihnen 16, 20—22 angekündigt hatte. Obwohl Jo nicht sagt, in welchen Worten und sonstigen Äußerungen die Jünger ihre Freude über das Wiedersehen des Herrn an den Tag gelegt haben, müssen wir doch annehmen, daß es an derartigen Äußerungen, vielleicht auch Wechselreden zwischen Jesus und ihnen nicht gefehlt hat, wenn Jo mit einem *οὖν* an das *ἐχάρησαν οἱ μαθηταὶ κτλ.* anknüpfend fortfährt: „Er sagte ihnen nun wiederum: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, sende auch ich euch“ (21). Schon in viel früherer Zeit (4, 38) und dann wieder in seinem letzten

---

[53]) Auch hier bewahrt Jo den eigentümlich semitischen Ausdruck, während der griechische Mt in ähnlichem Zusammenhang 28, 9 *χαίρε* schreibt, cf Bd I², 398 A 26.

[53a]) Cf den auf dieselbe Erscheinung (cf auch 1 Kr 15, 5[b]) bezüglichen Bericht Lc 24, 36—43; AG 23, 9; Hebräerev. Frg. 18[a] GK II, 701; für den Vorstellungskreis auch Mt 14, 26; Mr 6, 49; AG 12, 15. — Nur wenige unbedeutende Zeugen haben aus Lc 24, 39 *καὶ τοὺς πόδας* hinter *χεῖρας* eingeschoben. Daß auch v. 24. 27 die Füße nicht neben den Händen genannt sind, legt die Vermutung nahe, daß nur die Hände, nicht die Füße angenagelt waren, obwohl früh nach Ps 22, 17 ohne Anhalt in den Evv — denn Lc 24, 39 bietet keinen solchen — angenommen wurde, daß auch die Füße durch Nägel durchbohrt worden seien cf Forsch V, 426. — Unerheblich ist, ob man mit ABS³ *καί* vor *τὰς χεῖρας* liest.

großen Gebet 17, 18 hatte Jesus von der Sendung der Jünger, durch welche er sie zu seinen Aposteln gemacht hat (13, 16), als einer vergangenen Tatsache geredet. Jetzt sendet er sie aufs neue, und sie bedürfen gerade jetzt einer neuen Beauftragung und Bevollmächtigung; denn die tiefe Erschütterung ihres Glaubens an die göttliche Sendung Jesu, aus der sie jetzt erst anfingen, sich wieder zu erheben, schloß unvermeidlich eine ebensolche Erschütterung ihrer Berufsgewißheit in sich. Wie sollten sie, die nicht drei Tage lang unter der Wucht des Todesleidens ihres Herrn den Glauben hatten bewahren können; die ihn alle in der einen oder anderen Weise verleugnet hatten, durch ihr Zeugnis der „Welt" zum Glauben an die göttliche Sendung Jesu verhelfen (17, 20 f.)! Jesus muß sie aufs neue in ihr Amt einsetzen und tut es mit diesen Worten. Wir haben aber kein Recht, diese neue Beauftragung auf die 12 oder, da Thomas fehlte und Judas dahingegangen war, die 10 übrigen Apostel zu beschränken, denn Jo widerspricht nicht der anderweitigen Überlieferung, wonach außer den Aposteln noch andere an jenem Abend versammelt waren (Lc 24, 33). Nach 13, 20 hat auch Jo, wie unter den Syn. besonders Lc (cf Lc 9, 48—50 f. 60; 10, 1—20) den Beruf zur Predigt des Ev keineswegs auf die Zwölf beschränkt gedacht. Alle treuen Jünger sollen auch treue Zeugen sein. Dazu gehört aber außer der eigenen Freude an dem Siege Jesu, welche die Versammelten jetzt ergriff, und dem Seelenfrieden, welchen er ihnen ein über das andere Mal erwünscht, der Geist, von welchem er am letzten Abend seines friedlichen Zusammenseins mit den Elfen soviel geredet hatte. Darum hat der Auferstandene im unmittelbaren Anschluß an die Worte der Wiedereinsetzung der Jünger in ihren Zeugenberuf sie angehaucht und dazu gesprochen: „nehmet oder empfanget heiligen Geist" (22). Nachdem er in c. 14 und 16 so oft und unzweideutig gesagt hatte, daß sein Hingang zum Vater im Himmel die Voraussetzung der Sendung des Geistes sei, und nachdem er am Morgen dieses Tages die Jüngerschaft belehrt hatte, daß seine Auffahrt noch bevorstehe (v. 17), konnte hiemit nicht die in den Reden vom Parakleten verheißene Sendung des Geistes und Begabung mit dem Geiste gemeint sein. Dagegen entscheidet auch die Artikellosigkeit von *πνεῦμα ἅγιον*. Das hier gemeinte Empfangen ist zu bemessen nach der symbolischen Form des Gebens. Der die Jünger anwehende Hauch des Mundes Jesu dringt nicht in ihr Inneres ein, was die Voraussetzung des 14, 17 von dem Geist Gesagten ist, sondern berührt sie eben nur von außen. Die symbolische Handlung ist also nur eine drastische Erneuerung der vorher in Worten gegebenen Verheißung, daß der zu Gott erhöhte Jesus den Geist ihnen senden werde. Das Neue aber, was diese Handlung sie

lehrt, ist dies, daß der vom Munde des Auferstandenen ausgehende Hauch, der ihr Gesicht berührt, heiliger Geist sei, d. h. mit anderen Worten, daß nun auch das leibliche Leben Jesu vom hl. Geist durchdrungen und assimilirt sei. Daß dies die Anschauung des Jo ist, wird indirekt durch 6, 62 f. und direkt durch 7, 39 bestätigt. Wie die verheißene Sendung des Geistes c. 14—16 ganz überwiegend als Voraussetzung der wirksamen zukünftigen Berufstätigkeit der Jünger betrachtet wird, so erst recht hier die symbolische Vorausdarstellung derselben unter dem gleichen Gesichtspunkt. Demgemäß ist dann auch das Schlußwort zu verstehen: „Wenn ihr etlicher (oder eines) Menschen Sünden erlasset, werden sie ihnen (oder ihm) erlassen, und wenn ihr (die Sünden) etlicher festhaltet, sind sie festgehalten“ (73).[54] Es wird hier als bekannt vorausgesetzt, daß es zum Beruf der Jünger gehöre oder vielmehr, daß die Hauptaufgabe, zu deren Erfüllung Jesus sie in die Welt sendet, darin bestehe, anderen Menschen Erlaß ihrer Sündenschuld oder, wie wir statt dessen zu sagen gewöhnt sind, Sündenvergebung zu bringen.[55] Wie das Wort Jesu denen, welche es gläubig angenommen haben, Reinigung von ihren Sünden gebracht hat (15, 3 oben S. 568 f.), so soll es auch das in seinem Auftrag der Welt verkündigte Wort der Jünger (17, 20) tun. Das Ev, wie wir der Kürze halber sagen dürfen, obwohl Jo das Wort nicht gebraucht, verkündigt den Menschen eine allgemeine Amnestie Gottes und bietet ihnen den Erlaß ihrer Sündenschuld von seiten Gottes an, tut dies aber von vornherein und stets nur unter der Bedingung von *μετάνοια* und *πίστις* d. h. bußfertigen

---

[54]) Schwer zu entscheiden ist, ob man statt des weiter verbreiteten *τινῶν* vor *ἀφῆτε* mit B, SsS[1], aefr, Cypr., Eus. *τινός* lesen soll. Stünde *τινῶν* vor *κρατῆτε* fest (obwohl die Syrer und die Lat auch hier Singular haben), so wäre *τινῶν* an erster Stelle als Assimilation verdächtig. Andrerseits konnte die Neigung, den Spruch auf die Bußdisziplin und Absolution oder auf die Taufe zu beziehen, den Singular, besonders im ersten Satz empfehlen. — Zu dem Schwanken zwischen dem Perf. *ἀφέωνται* und dem Praes. *ἀφίενται* oder *ἀφίονται*, welches Mt 9, 2 und an vielen anderen Stellen verschieden beurteilt wird (Bd I[2], 367 A 47), kommt hier noch die LA *ἀφεθήσεται* (א) oder *ἀφεθήσονται* (SsS[1] u. a. Versionen). Ist das viel weniger angefochtene *κεκράτηνται* echt, so ist das damit übereinstimmende *ἀφέωνται* sehr verdächtig, das Praes. aber wahrscheinlicher als das Fut. Der Wechsel ist auch sachlich begründet. Vom *ἀφιέναι* war zu sagen, daß in und mit demselben eine Veränderung sich vollziehe, von dem *κρατεῖν* nur, daß es bei dem schon vorher bestehenden Zustand bleibe.

[55]) *ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας* (cf 1 Jo 1, 9; 2, 12) hält die Vorstellung des Erlassens der Schuld fest, welche genauer durch *ἀφιέναι* mit dem Objekt *ὀφειλή* oder *ὀφείλημα* (Wörter, die in den joh. Schriften fehlen) ausgedrückt ist cf Mt 6, 12; 18, 32, darüber ausführlich Bd. I[2], 280 A 88. Das gerade Gegenteil von *ἀφιέναι* fahren lassen, freigeben ist *κρατεῖν*, wo dieses im Sinne von festhalten gebraucht ist cf Ap 2, 13—15. 25; 3, 11 (oppos. *ἀφιέναι* Ap 2, 1; Mr 7, 8); Mr 9, 10, woneben es auch die Bedeutung „fest ergreifen“ hat, Ap. 20, 2; Mr 3, 21; 6, 17.

Glaubens der Hörer. Da aber der bußfertige Glaube ebenso wie das Sündigen, welches als Schuld den Menschen belastet, ein persönliches Verhalten gegen Gott ist, und da gegenüber der Predigt der Jünger wie derjenigen Jesu und schon des Täufers viele die in dieser Predigt enthaltene Bedingung des bußfertigen Glaubens nicht erfüllen (3, 11. 32; 15, 20), so gilt auch der von den Predigern des Ev dargebotene Sündenerlaß trotz der Universalität der Heilsabsicht Gottes und Jesu von vornherein nicht allen, sondern so, wie Jesus es hier darstellt, immer nur einigen Menschen, nämlich denjenigen, welche die gestellte Bedingung zu erfüllen gewillt sind. In bezug auf die gläubigen Hörer der Predigt und für diese einzelnen Menschen ist die in ihr enthaltene Verkündigung und Anerbietung der Sündenvergebung Gottes eine unbedingte, und es kann daher diese durch Menschen geschehende Verkündigung der *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* selbst ein *ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας* heißen.[56]) Da aber das Ev, indem es bußfertigen Glauben zur Bedingung der Sündenvergebung macht, auch das negative Urteil ausspricht, daß der Nichtglaubende von Gottes Amnestie ausgeschlossen bleibt (3, 18. 35; 8, 21. 24; 9, 41; 12, 48), so kann das Predigen des Ev auch *κρατεῖν τὰς ἁμαρτίας* in bezug auf die Nichtglaubenden unter den Hörern heißen. Das Wort Gottes ist im Munde der Jünger wie im Munde Jesu und in dem des Täufers in der Tat ein zweischneidiges Schwert. Die Jünger sollen aber wissen, daß das durch ihre künftige Predigt sich vollziehende Erlassen und Behalten der Sünde kein unwirksames menschliches Wortemachen, sondern ein wirksames Reden und Handeln Gottes mit den Hörern ihrer Predigt ist (13, 20). In dieser Zuversicht sollen sie ihren Beruf, in welchen Jesus sie jetzt aufs neue einsetzt, ergreifen und in Bälde auszuüben beginnen. Der durch kein Bewußtsein unvergebener eigener Sünde gestörte F r i e d e der Seele (19. 21), die F r e u d e an dem Siege ihres Auftraggebers über Welt und Tod (20) und der G e i s t des Auferstandenen, welchen er ihnen nun bald senden wird (22), das sind die drei Gaben, welche sie dazu befähigen werden.[57])

[56]) Nur in diesem Sinne hat nach Mt 9, 6; Mr 2, 10; Lc 5, 24 Jesus sein eigenes Zusprechen des Sündenerlasses ein *ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας* genannt. Dadurch wird nicht verneint oder auch nur beeinträchtigt, sondern eben dort (cf Bd I², 369) und sonst oft genug bestätigt, daß der Gott im Himmel, gegen den sich verschuldet, wer sündigt, auch derjenige ist, der die Schuld erläßt und von der Sünde reinigt, cf z. B. Mt 18, 21—35; Jo 15, 2; 1 Jo 1, 9.

[57]) Ohne jeden Anhalt im Kontext ist die Meinung, daß hier den Aposteln eine besondere, neben dem Auftrag der Predigt des Ev an alle Menschen bestehende Vollmacht zur Erteilung einer Absolution an Gemeindeglieder, die sich versündigt haben, verliehen sei. Allerdings haben die Apostel eine aus ihrem nächsten Beruf als Prediger des Ev erwachsende Aufgabe der Leitung und Gesetzgebung, der Seelsorge und Disziplin (cf

Obwohl die Jünger auf den Geist noch warten müssen, treibt sie doch die Freude, in welche sie die Überführung von der Lebendigkeit ihres Herrn versetzt hat, sofort im nächsten Kreise Zeugen dessen zu werden, was sie erlebt haben. So dem Thomas gegenüber, welcher am Abend des Auferstehungstages oder doch in jener Stunde, da Jesus im Kreise der Jünger erschien, abwesend gewesen war (24). Der schwermütige Trotz, welchen dieser schon mehrmals gezeigt hat (11, 16; 14, 5) und die Neigung zu zweifelnder Erwägung, auf welche Jo auch diesmal wie 11, 16 durch Übersetzung seines Namens hinweist, mögen ihn einsame Wege haben gehen lassen. Da er wieder mit den anderen zusammentrifft und aus ihrem Munde das *ἑωράκαμεν τὸν κύριον* hört, wie sie alle und wohl auch Thomas selbst schon vorher dasselbe aus dem Munde der Magd. gehört hatten (18), erklärt er seine entschiedene Ungeneigtheit zu glauben, was die Genossen einstimmig bezeugen. Er hält sie für Opfer einer Sinnestäuschung. Daß sie die verwundeten Hände und die gestochene Seite Jesu gesehen und seine Stimme gehört haben, genügt ihm nicht. Wenn er nicht selbst gesehen hat, was sie gesehen zu haben versichern, und wenn er nicht überdies seine Finger in die von den Nägeln zurückgelassenen Wunden[58]) und die Hand in die durch den Lanzenstich geöffnete Seite gelegt hat, wird und will er nicht glauben. Als ob das noch Glaube wäre! Acht Tage lang verharrt Thomas in dieser Stimmung. Es ist mindestens wahrscheinlich, daß *μεθ' ἡμέρας ὀκτώ* (26) nach vielen Analogien im Sinne von *τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ* gemeint ist, d. h. am 8. Tage nach dem Tage der vorigen Ereignisse, diesen eingerechnet, so daß auch die neue, v. 26—29 erzählte Offenbarung an einem Sonntag stattgefunden hat.[59]) Es scheint auch hier wie

---

21, 15—17: Mt 16, 19. Bd. 1^2, 542 ff.). Davon aber findet sich hier nicht die leiseste Spur und auch in den langen letzten Reden kaum eine Andeutung (13, 14). Die Sendung und Beauftragung, welche ihnen v 21 erneuert wird, ist Aussendung zur Predigt an die Welt cf 4, 38; 15, 27—16, 11; 17, 16—23.

[58]) Statt *τὸν τύπον* vor dem ersten *τ. ἥλων* haben N, SsSh, fq *τὸν τόπον*, S^1 *τοὺς τόπους*. Vor dem zweiten *τ. ἥλων* haben A I, manche Min, SsSh, die meisten Lat (s. Wordsworth z. St.) *τὸν τόπον*, S^1 wieder *τοὺς τόπους*, dagegen B D L N X etc., Sah Kopt *τὸν τύπον*. Die Verwechselung ist naheliegend und nicht selten, cf Ign. Rom. inscr. mit meiner Note in der Ed. major p. 55. Wahrscheinlich bleibt doch, daß Jo zuerst *τύπον* (Abdruck, die durch die Nägel hervorgebrachten Vertiefungen), nachher *τόπον* geschrieben hat.

[59]) So schon Ss: „Nach 8 Tagen, an einem anderen Sonntag" (wörtlich „anderen ersten Tag der Woche"). — Daß *τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ* diesen Sinn haben würde, zeigt die Analogie von *τῇ τρίτῃ ἡμ.* oder *τῇ ἡμ. τῇ τρίτῃ* Jo 2, 1 (s. oben S. 144) und in den Aussagen über die Auferstehung Jesu Mt 16, 21; 17, 23; 20, 19; Lc 9, 22; 24, 7; 1 Kr 15, 4, wofür Jo 2, 19 *ἐν τρισὶν ἡμέραις* cf Mr 14, 58; 15, 29; aber auch ohne jede Änderung des Sinnes *μετὰ τρεῖς ἡμέρας* üblich ist Mr 8, 31; 9, 31; 10, 34 cf Mt 12, 40

v. 19 in Rücksicht auf die christliche Sonntagsfeier hervorgehoben zu sein, daß der Auferstandene den ersten Wochentag wiederholt durch seine freudebringende Erscheinung ausgezeichnet habe. Jedenfalls aber legt der lange Zwischenraum zwischen den Ereignissen von 20, 1—25 und der neuen Erscheinung 26—29 die Frage nach dem Ort der letzteren nahe. Während die meisten Neueren als selbstverständlich ansahen, daß auch diese Erscheinung in oder bei Jerus. stattgefunden habe, finden wir diese Erzählung im Altertum nicht selten mit Mt 28, 16 ff. kombinirt, was voraussetzt, daß die Jünger im Verlauf der 8 Tage nach der Auferstehung in ihre galiläische Heimat zurückgekehrt sind. [60]) In der Tat ist diese Annahme, auch abgesehen von Mt 26, 32; 28, 7. 16; Mr 14, 28; 16, 7, höchst wahrscheinlich. Was sollte die Jünger veranlaßt haben, nach Ablauf des Festes, d. h. über Freitag den 22. Nisan hinaus bis zum Sonntag den 24. oder noch länger in Jerus. zu bleiben, anstatt wie nach anderen Festbesuchen in die Heimat zurückzukehren? In Jerus. schwebten sie in beständiger Angst vor den Juden, den Mördern ihres Herrn. Das Grab im Garten Josephs hatte für sie keine Bedeutung mehr, seitdem sie es leer gefunden; und von ihrem Herrn wußten sie seit dem Abend des Ostersonntags, daß er jetzt in einem Leben stehe, welches jeder räumlichen Einschränkung enthoben war. In Jerus. war er ihnen nicht näher als in Galiläa. Viel wahrscheinlicher als ein so langes Bleiben in Jerus. ist, daß sie noch vor Ablauf des Festes nach Galiläa heimgekehrt sind. [61]) Man kann nicht einwenden, daß die Wiederkehr der Worte *τῶν θυρῶν κεκλεισμένων* (26) die gleiche Situation und den gleichen Ort wie v. 19 voraussetze. Denn erstens fehlt hier die Grundangabe (*διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων*), welche Jo nach seiner Vorliebe für den Refrain gewiß nicht unterdrückt haben würde, wenn er die Vorstellung erwecken wollte, die man in den Text einzutragen pflegt. Zweitens sind die hier wiederholten Worte, abweichend von v. 19, zwischen *ἔρχεται ὁ Ἰησοῦς* und *ἔστη εἰς τὸ μέσον* gestellt. Der Sinn ist demnach, daß Jesus herankommt und, ohne daß er selbst oder ein anderer das Tor des Hofraumes oder die Tür des Gemaches, worin die Jünger versammelt waren (s. oben A 52), geöffnet hatte, plötzlich in ihrem Kreise steht. Man kann auch nicht einwenden, daß Jo vor oder in v. 26 die Rückreise der Jüngerschaft nach Galiläa

---

Bd I², 467 A 5. — Cf unser „heute in 8 Tagen" d. h. an demselben Tag der nächsten Woche. Mehr Beispiele aus älterer Zeit und anderen Sprachen s. Skizzen³ S. 356 A 20.

[60]) Cf N. kirchl. Ztschr. 1903 S. 806 A 1 und überhaupt die dortige Abhandlung „Der auferstandene Jesus in Galiläa."

[61]) Das Petrusev. 14, 58 f. läßt sie am oder gleich nach dem letzten Tage der Azyma wie die übrigen Festpilger in die Heimat (*ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ*) zurückkehren.

hätte berichten müssen. Er versetzt uns auch 6, 1, ohne eine Reise von Jerus. nach Galiläa zu erwähnen, an den See Genezareth (s. oben S. 312 f.); und der, welcher seinem Ev das c. 21 beigefügt hat, macht es nicht anders.[62]) Jo hat auch 20, 1—23 nicht ausdrücklich den Ort der ersten beiden Erscheinungen angegeben, was er gewiß nicht unterlassen haben würde, wenn er das ihm so wohlbekannte Ev des Mr dahin verstanden hätte, daß sein Vf von Erscheinungen in Jerus. am 3. Tage nach der Kreuzigung nichts gewußt oder nichts habe wissen wollen. Nur aus dem ununterbrochenen Zusammenhang der Erzählung und den Bezugnahmen auf die Passafeier und der Erwähnung von allerlei Örtlichkeiten in und bei Jerus. erkennt der Leser, daß die zuletzt 12, 12 erwähnte Hauptstadt mit ihrer Umgebung der Schauplatz aller in 12, 1—20, 25 berichteten Ereignisse gewesen ist. Eigens zu sagen, wo die durch eine ganze Woche von den zuletzt berichteten Tatsachen getrennte dritte Erscheinung sich zutrug, fühlt Jo sich ebensowenig veranlaßt, als überhaupt einen vollständig aussehenden Bericht über diese Erscheinung zu geben, bei welcher doch mehr an sich denkwürdiges vorgefallen sein muß, als die Überführung des Thomas. Es fehlt dem Bild der Rahmen.[62a]) Nur das Eine hebt er heraus, weil es zur Ergänzung von v. 24 f. unerläßlich und wie die ganze Erzählung von dem ungläubigen Thomas von großer lehrhafter Bedeutung für die ersten Leser war. Hiefür aber war die Örtlichkeit ebenso gleichgiltig, wie für die Erzählungen in 6, 66—71 oder 7, 3—8. — Nachdem Jesus alle Anwesenden wieder mit dem Friedensgruß begrüßt hat, wandte er sich alsbald (*εἶτα* cf 2, 3 nach richtiger LA) an Thomas mit der Aufforderung, seinen Finger auf die Stelle in der einen Hand zu legen, auf welche er mit der anderen Hand hinweist (*ὧδε*), auch beide Hände zu betrachten und seine Hand in die verwundete Seite zu legen. Also alles das, was er in seinem Trotz und in der Meinung, daß es nicht geschehen werde, gefordert hatte, wird ihm gestattet. Zugleich aber mußte er die Rüge und Mahnung hören: „Sei und zeige dich nicht[63]) ungläubig, sondern gläubig". Er hat sich in den Tagen vorher nicht als ein *ὀλιγόπιστος*,[63a])

---

[62]) Auch das Petrusev. begnügt sich mit einem unbestimmten Ausdruck (s. vorige A) und versetzt die Leser, ohne Galiläa oder Kapernaum zu erwähnen, an das Meer d. h. den See Genezareth.

[62a]) Er schließt wie Mt 28, 18—20 nicht mit eigenen Worten der Erzählung, sondern mit einem Ausspruch Jesu. Cf auch 3, 21; 5, 47.

[63]) So etwa ist *μὴ γίνου*, wofür D *μὴ ἴσθι* hat, zu übersetzen s. oben S. 571 A 10, nicht „werde nicht", als ob Thomas bis dahin neutral gewesen wäre, und nun vor der Wahl stünde, ob er ein Gläubiger oder ein Ungläubiger werden wolle.

[63a]) So setzt *ὀλιγόπιστος* (חסיר הימנותא cf Mt 6, 30) voraus und om. *ἀλλὰ πιστός*.

sondern als ein *ἄπιστος* bewiesen, nicht nur noch nicht glaubend (cf v. 8 f.), sondern den glaubwürdigsten Zeugen den Glauben verweigernd und dem Glauben abgeneigt. Diese Sinnesart soll er fahren lassen und dem Glauben Raum geben. Dies Wort des Auferstandenen gewinnt den Sieg über sein aufrichtiges, aber „trotziges und verzagtes" Herz. Anstatt auf seiner früheren Forderung zu bestehen und von der Erlaubnis Jesu Gebrauch zu machen,[64]) bekennt er sich überwunden durch den Ausruf: „Mein Herr und mein Gott". Nicht als eine vokativische Anrede, welche einer weiteren Aussage zur Einleitung dienen soll, ist dies gemeint, was wenigstens durch den Vokativ des ersten Titels, zu welchem *ὁ ϑεός μου* als Apposition hinzutreten konnte, ausgedrückt sein würde.[65]) Es ist vielmehr eine in sich vollständige Exklamation, nur durch die Lebhaftigkeit des Ausdrucks verschieden von der schlichten Aussage: „Du bist mein Herr und mein Gott" (cf 12, 13 *ὁ βασ. τ. Ἰσϱ.* mit 1, 49). Wie Magd. in dem Augenblick freudigsten Wiedererkennens nach einem ungewöhnlichen, sonst gewöhnlich auf Gott angewandten Titel greift (v. 16 oben S. 664), so stellt Thomas, gewiß in tiefer Beschämung, neben das an die von früher her ihm geläufige Anrede (13, 13; 14, 5. 8) sich anschließende Bekenntnis, daß er das vermeintliche Gespenst jetzt als seinen Herrn erkenne und anerkenne, das andere Bekenntnis, daß er ihm mehr als ein Mensch sei, welchem er Gehorsam schulde. Dies auszudrücken genügt ihm auch nicht das abgegriffene und mehrdeutige (*ὁ*) *υἱὸς* (*τοῦ*) *ϑεοῦ* (1, 49; 10, 36; Mt 14, 33; 16, 16), sondern nur das Wort „Gott". Ihm hat Jesus sich als Gott bewiesen, und zwar als seinen Gott, der seiner Einzelperson in liebevollem Ernst nachgeht und ihn aus der heillosen Verworrenheit seiner eigenen Gedanken zur klaren Erkenntnis der rettenden Wahrheit führt, indem er ihm die hinter seinem Rücken getanen Äußerungen trotzigen Unglaubens aufrückte, als ob er zugegen gewesen wäre (25. 27; cf 1, 48 f.; 2, 24 f.; 4, 18 f. 29; 16, 30). Diesen Eindruck aber würde der Israelit Thomas nicht gewagt haben, in diesen kühnen Ausruf zu fassen, wenn nicht frühere Erfahrungen, die er im Umgang mit Jesus gemacht (z. B. 6, 16—21), und Worte, die er von ihm gehört hatte (z. B. 8, 58; 10, 29—38; 14, 9; 17, 5), in diesem Augenblick ihre nachhaltig wirkende Kraft an ihm be-

[64]) Daß Thomas auf handgreifliche Prüfung des Leibes Jesu verzichtet, folgt nicht nur daraus, daß der Ev dies nicht ungesagt lassen konnte, sondern auch aus der Einführung des Bekenntnisses des Thomas als unmittelbare Erwiderung des Wortes Jesu (28 *ἀπεκϱίϑη*), sowie aus dem Urteil Jesu über das Motiv seines jetzigen Glaubens (29[a]).

[65]) Ap 11, 17; 15, 3 *κύϱιε ὁ ϑεὸς ὁ παντοκϱάτωϱ.* Ein *κύϱιέ μου* findet sich im NT nicht. Auch Jo 19, 3 ist *ὁ βασιλεὺς τ. Ἰουδ.* (hinter *χαῖϱε*) nicht ganz gleich mit *βασιλεῦ* (AG 25, 24. 26), sondern „Du, der du der Juden König bist", cf Ap 15, 3 *σοῦ, ὁ βασιλεὺς τῶν ἐϑνῶν.*

wiesen hätten. Jesus bestätigt dieses Bekenntnis, indem er es als einen Ausdruck des in Thomas zum Siege gekommenen Glaubens gelten läßt (*πεπίστευκας*). So kann er sagen, weil der Verzicht des Thomas auf die stärkeren experimentellen Beweise, die er 8 Tage vorher gefordert hatte, eine Tat des Glaubens war. Es ist auch an sich kein Tadel, daß er durch ein sinnliches Schauen dazu gelangt ist; denn das Gleiche gilt von allen Jüngern jener Tage, und die gesamte öffentliche Wirksamkeit Jesu beweist, daß er eine sinnenfällige Offenbarung Gottes durch ihn als ein unerläßliches Mittel zur Stiftung des rettenden Glaubens in der Menschheit angesehen hat.[66]) Rüge aber verdient die Forderung von mehr sinnenfälligen Beweisen der in Jesus erschienenen Macht und Herrlichkeit Gottes, als Gott nach seiner weisen und liebevollen Herablassung zu den im Fleisch lebenden Menschen hat geben wollen (cf 2, 18f.; 4, 48; 6, 36). In mildester Form (cf Mt 11, 6) erteilt Jesus dem Thomas diese Rüge mit den Worten: „Selig die, welche nicht gesehen und geglaubt haben“ d. h. ohne gesehen zu haben, zum Glauben gelangt sind“.[67]) In vollem Sinn gilt dies von keinem der Jünger in den Tagen nach der Auferstehung (cf z. B. 20, 8. 18. 20. 25); aber erzogen wurden sie zu solchem Glauben, indem die, welche den Herrn gesehen, anderen, die ihn noch nicht gesehen hatten, ihre Erfahrungen bezeugten und für ihr Zeugnis Glauben forderten. Zur Regel konnte und sollte ein Glauben an den Auferstandenen, welches nicht auf eigene sinnliche Wahrnehmung gegründet, sondern durch das Zeugnis der Augenzeugen hervorgerufen ist, erst dann werden, wenn Jesus sich für die Dauer aus der Sichtbarkeit zurückgezogen hat. Diese Zeit war längst gekommen, als Jo mit diesem Wort des Herrn seine Erzählung schloß. Er schrieb für Christen, welchen ein anderer Apostel schon etwa 20 Jahre früher bezeugt hatte, daß sie Jesum lieben, ohne ihn gesehen zu haben, und an ihn glauben, ohne ihn zu sehen (1 Pt 1, 8). An diese wendet er sich zum Schluß seines Buches mit einem kurzen eigenen Wort.

Nicht bloß auf die 20, 1–29 berichteten Erscheinungen,[68]) welche allerdings auch unter den Begriff der *σημεῖα*, der auf ein hinter ihnen Liegendes und Höheres hinweisenden, wunderbaren Kundgebungen Jesu fallen, sondern auf alle von ihm berichteten

[66]) Cf z. B. 1, 50f. (eine Stelle, an welche 20, 29 erinnert); 6, 40 und alles, was Jesus über seine *ἔργα* oder *σημεῖα* als glaubenweckende Zeugnisse gesagt hat, samt deren Widerhall in Worten des Ev wie 1, 14; 2, 11; 12, 37.

[67]) Der Aor. *πιστεύσαντες* hat durch den Zusammenhang den Wert eines Fut. exact., cf oben S. 570 A 7; 571 A 9, hier um so leichter, da man zu *μακάριοι* ebensogut *ἔσονται* als *εἰσίν* ergänzen kann.

[68]) So schon e mit dem aus 21, 14 geschöpften Zusatz *postquam resurrexit a mortuis* hinter *coram discipulis suis.*

Ereignisse gleicher Art von den Beweisen wunderbaren Wissens in c. 1 an blickt der Ev v. 30 zurück; denn er stellt den vielen Zeichen, welche nicht in diesem seinem Buch geschrieben sind, v. 31 diejenigen gegenüber, welche darin geschrieben sind. Das wäre eine sinnlose Umständlichkeit des Ausdrucks, wenn er nur sagen wollte, daß Jesus sich nach seiner Auferstehung nicht nur in den 3 vorher berichteten Fällen, sondern noch öfter von den Jüngern habe sehen lassen. Gegen die Beziehung des Satzes auf das ganze Ev spricht auch nicht, daß er von den vielen andern, nicht in diesem Buch berichteten Zeichen und indirekt von den darin erzählten sagt, daß Jesus sie vor den Augen der Jünger getan habe. Mit Ausnahme des einen, übrigens zweifelhaften Falles von c. 5, 1—9, ist überall ausdrücklich bemerkt oder aus dem Zusammenhang zu erkennen, daß die Jünger Augenzeugen der von Jesus vollbrachten Zeichen waren. Sowenig dies dadurch verneint werden sollte, daß in dem Rückblick auf die gesamte öffentliche Tätigkeit Jesu 12, 37 gesagt war, er habe die vielen vorher berichteten Zeichen vor den Augen des jüdischen Volkes getan, so wenig hier, daß außer den Jüngern auch viele ungläubig gebliebene Juden Augenzeugen seiner Taten gewesen sind. Nur der Gesichtspunkt, unter welchem dort und hier auf die dargestellten *σημεῖα* zurückgeblickt wird, ist ein verschiedener. Der hier gewählte Gesichtspunkt entspricht aber mehr, als der andere, der Darstellung der *σημεῖα* im 4. Ev. Von der Verheißung in 1, 51 an sind diese Taten vor allem nach ihrer Bedeutung für die werdende und zu erziehende Jüngerschaft ausgewählt und dargestellt cf 2, 11; 4, 53; 6, 17 21; 9, 1 ff.; 11, 1 ff., wohingegen die Masse der Heilungstaten, welche Jesu die Bewunderung der Volksmassen zuzog, nur summarisch erwähnt wird (2, 23; 3, 2; 4, 45; 6, 2; 7, 3). Ferner war die Hervorhebung der Bedeutung, welche den Zeichen als den Glauben entzündenden und fördernden Kundgebungen zukommt, gerade hier am Platz, wo Jo sich abschließend noch einmal an seine Leser wendet, um ihnen den Zweck seiner schriftstellerischen Bemühung darzulegen. Die Leser, für die er geschrieben hat, sind nicht ungläubige Juden oder Heiden, sondern in ihrer Art auch Jünger Jesu; ebenso willig von Jesus zu hören und zu lernen, wie die persönlichen Schüler des Herrn, aber auch ebenso der Vertiefung und Befestigung ihres Glaubens, wie jene es bis zu den Tagen nach der Auferstehung waren. Auch für sie haben die Zeichen, die ihnen ein Augenzeuge, den sie kennen, erzählt, wesentlich die gleiche Bedeutung, die sie für die ersten Jünger gehabt haben. Und daß nur die Zeichen, nicht die Reden genannt sind, beweist nur, daß der Ev die Zeichen nicht als Randverzierungen zu den Reden oder als einen Glorienschein um das Haupt des großen Lehrers ansieht (3, 2; 10, 41), sondern als die

eindrücklichsten Offenbarungen der zur Rettung der Menschheit in Jesus erschienenen Kraft Gottes und des in ihm verkörperten ewigen Lebens, ohne Gewinn für die, welche an ihrer Außenseite haften bleiben, statt sie sich als Zeichen und Wegweiser dienen zu lassen (6, 26), von verderblicher Wirkung auf die, welche ihrem Zeugnis den Glauben verweigern (12, 37f.; 15, 24), aber von unersetzlichem Wert für die Jünger, welche sie im Lichte der Lehre ihres Meisters betrachten, und nicht zum wenigsten im Lichte des letzten Wortes, womit der Ev seine Erzählung geschlossen hat (29). Ihnen dienen sie dazu, immer mehr zu werden, was sie sind, Jünger, welche genug gesehen haben, um glauben zu können, auch wenn sie nicht sehen. Dazu seinen Lesern durch Darstellung einer Auswahl von Zeichen Jesu zu verhelfen, ist der Zweck des 4. Ev. Die Unbequemlichkeit, die an der ersten Stelle, wo Jo seine Leser anredet (19, 35), aus der Verbindung der zweiten Person der Anrede mit der Selbstbezeichnung des Ev in dritter Person sich ergab, ist hier durch Anwendung der passiven Beschreibung seiner schriftstellerischen Arbeit vermieden: „Diese (Zeichen) aber sind geschrieben, damit ihr glaubet, daß Jesus der Christ, der Sohn Gottes ist, und damit ihr als Glaubende in seinem Namen Leben besitzet“. Daß auch die bereits Glaubenden das Glauben immer noch als Aufgabe vor sich haben, war so oft im Laufe des Buches ausgedrückt,[69]) daß die Leser aus diesem Satz nicht den Eindruck gewinnen konnten, daß der Ev sie als Nichtglaubende ansehe, die überhaupt erst zum Glauben bekehrt werden müßten. Zumal nach der hier wie 19, 35 wahrscheinlich ursprünglichen LA *ἵνα πιστεύητε*[70]) statt des weiter verbreiteten *ἵνα πιστεύσητε* war deutlich, daß sie in dem Glauben, den sie haben, bestärkt und gefördert werden sollen, und zwar so, daß sie, wie der zweite Absichtssatz sagt, an dem Namen, den sie bekennen, eine Quelle des Lebens haben. Ihr Glaube an Jesus soll nicht ein totes Wissen und ihr Bekenntnis zu ihm nicht eine Formel sein, sondern „Geist und Leben“ (6, 63), wie die Taten und Worte Jesu, durch deren treue Darstellung Jo ihnen solche Förderung hat bringen wollen. Das Bekenntnis aber, in welches er den Inhalt des Glaubens faßt, ist nicht ein neues, von ihm ersonnenes, nicht eine neue Lehre von

---

[69]) Cf 1, 50; 2, 11. 22; die Stufenleiter 4, 48. 50. 53, oder 9, 7. 31—38; ferner 13, 19; 14, 1. 10f.; 19, 35 (S. 658); 20, 27; ebenso das Jüngerwerden der bereits in gewissem Sinn und Grade Glaubenden 8, 30f.; 15, 8.

[70]) So hier wie 19, 35 nur א*B. Es fehlt hier Orig. Leider geben die Versionen durchweg kein deutliches Zeugnis. S. oben S. 657f. A 26 u. 29. Stilistische Assimilation an das folgende *ἔχητε* ist unwahrscheinlich; 19, 35 fehlte ein solcher Anlaß. S. auch oben bei S. 533 A 33. — Eine vermeintliche Verbesserung des Bekenntnisses, ohne Bestätigung durch die Orientalen (auch nicht Ss), ist *ὅτι Ἰησοῦς Χριστὸς υἱός ἐστιν τοῦ θεοῦ* in D, Iren. lat. III, 16, 5, b c d e f m (nicht so a, der om. Jesus, andere om. *Χρ.*).

der Person Jesu, eine Logoslehre oder dergleichen sonst, sondern das älteste Bekenntnis der Jünger Jesu und das schlichte Echo seiner Selbstbezeugung: Jesus ist der Christ, der verheißene Erlöser Israels und der Menschheit; er ist dies aber und kann es nur sein, weil er der Sohn Gottes ist.[71]) Dies Bekenntnis genügt auch gegenüber den irreführenden Lehren, welche zur Zeit der Abfassung des Ev die Gemeinden heimsuchten, für welche Jo geschrieben hat.[72]) Es ist die alte Botschaft, welche gegenüber den neuen Irrtümern nur um so lebendiger erfaßt und um so treuer festgehalten sein will (1 Jo 2, 24).

VII. Der Nachtrag c. 21.[73])

Zwei Dinge sollten außer Frage stehen. Erstens, daß Jo beim Schreiben oder Diktiren von 20, 30f. auf sein Werk als ein vollendetes zurückblickte und nicht daran dachte, weiteres hinzuzufügen, insbesondere nicht das, was wir in c. 21 lesen; denn v. 1—14 wird erzählt, was in vollem Sinn und beinah noch deutlicher wie die Berichte in c. 20 als ein vor den Jüngern vollbrachtes *σημεῖον* Jesu sich darstellt. Es bliebe unbegreiflich, warum der Rückblick auf den Inhalt „dieses Buches“ und die Angabe seines Zweckes nicht wenigstens bis 21, 14 oder bis 21, 23 aufgespart wäre. K. 21 ist ein ursprünglich nicht beabsichtigtes Stück des Buchs, ein Nachtrag. Zweitens beweist die Geschichte der Textüberlieferung, daß das 4. Ev nicht ohne dieses Kapitel über den Ort seiner Entstehung und den Kreis seiner ersten Leser hinaus sich verbreitet hat (oben S. 11 A 17). Der Nachtrag muß also sehr früh dem Buche angehängt worden sein; denn das 4. Ev ist nicht ein literarisches Kunstwerk, an welchem der Vf sich Jahre lang in der Stille erfreuen mag, etwa mit der Absicht, zu guter Stunde daran zu feilen, sondern ist mit der ausgesprochenen Absicht geschrieben, vor einem bestimmten, dem Vf nahestehenden Leserkreis zum Zweck religiöser Förderung vorgelesen zu werden. Hatte aber das Buch in diesem engen Kreise dankbare Aufnahme gefunden, eine Voraussetzung, ohne welche seine spätere weite Verbreitung nicht zu erklären wäre, so ist auch in Anbetracht des lebhaften Verkehrs der Gemeinden jener Zeit und ihres lebhaften Verlangens, möglichst viel von Jesu

---

[71]) Cf 1, 49; 6, 69; 11, 27; 17, 1. 3; Mt 16, 16; Mr 8, 29; AG 9, 22; 17, 3.
[72]) Cf 1 Jo 2, 22; 3, 23; 4, 25; 5, 1—12; 2 Jo 7—11.
[73]) Cf zu diesem Kapitel oben S. 11f.; Einl. II³, 492—507; Horn, Abfassungszeit, Geschichtlichkeit und Zweck von Ev Jo c. 21 (1904), diese Schrift besonders zur Kritik alter und neuer Hypothesen. Ich habe mich hier auf die Auslegung zu beschränken.

Worten und Taten zu hören,[74]) nicht zu bezweifeln, daß es im Laufe von 10 Jahren mindestens innerhalb der Provinz Asien allgemein bekannt und in vielen Gemeinden gelesen wurde. War es aber einmal dazu gekommen, so gab es keine Gewalt in der Kirche, welche die Exemplare der ersten auf c. 1—20 beschränkten Ausgabe durch eine zweite, um c. 21 vermehrte Ausgabe so völlig verdrängen konnte, daß jede Spur von jener aus der breiten Überlieferung verschwunden wäre. Wann der Nachtrag hinzugefügt wurde und wer dies getan hat, will jedoch vor allem aus dem Text ermittelt sein.

Nach den Ereignissen des Auferstehungstages und des folgenden Sonntags offenbarte sich Jesus den Jüngern wieder einmal und zwar am tiberiensischen See.[75]) In dem die so begonnene Erzählung abschließenden Satz v. 14 wird diese *φανέρωσις*[76]) Jesu als die dritte bezeichnet, welche nach seiner Auferstehung von den Toten den Jüngern zu teil wurde. Daraus, daß diejenige, welche Magd. erlebte (20, 14—17), nicht mitgezählt ist, sehen wir, daß diese nicht als die dritte überhaupt, sondern als die dritte, zwar nicht vor der gesamten Jüngerschaft oder dem ganzen Apostelkreis, aber doch vor einer größeren Zahl von Jüngern stattgefundene bezeichnet sein sollte. Es ist also Raum gelassen für Erscheinungen des Auferstandenen vor Einzelnen (cf z. B. 1 Kr 15, 5[a]; Lc 24, 34). Bei der ersten Erscheinung vor einem größeren Jüngerkreis fehlte von den 11 Aposteln Thomas (20, 19—25); bei der dritten waren überhaupt nur 7 Männer anwesend (2). Ob sie alle Apostel waren, ist ungewiß; denn abgesehen davon, daß die Zugehörigkeit Nathanaels zum Apostelkreis nur auf einer, allerdings sehr wahrscheinlichen Kombination beruht (oben S. 143), bleiben zwei ungenannt. Der zuerst genannte Pt heißt hier wie bei Jo regelmäßig Simon Petrus. Der Name des Thomas wird wie 11, 16; 20, 24 (nicht 14, 5) übersetzt. Von Nathanael, der außer 1, 45—51 im NT nicht unter diesem Namen vorkommt, wird neu mitgeteilt, daß er aus dem galiläischen Kana stammte, was auf den Zusammenhang von 2, 1 f. mit 1, 45—51 ein Licht wirft. Während in dieser Angabe eine nicht aus c. 1—20 zu schöpfende Sachkunde zu Tage tritt, fällt das folgende *οἱ τοῦ Ζεβεδαίου* ganz aus dem Stil des 4. Ev heraus; denn es hat sich zu 1, 35—41;

---

[74]) Cf was Papias bei Eus. h. e. III, 39, 3 in bezug auf den schon in seinen jungen Jahren unter den Christen vorherrschenden Geschmack tadelnd sagte: „ich hatte nicht wie die Vielen mein Gefallen an denen, die viel sagten.“

[75]) Nicht nur diese Bezeichnung des Sees Genezareth (s. oben S. 315), sondern auch die Anknüpfung eines Einzelereignisses durch das weitschichtige *μετὰ ταῦτα* und mit einer bestimmten Ortsangabe, aber ohne eine Bemerkung darüber, wie die handelnden Personen nach Galiläa gekommen sind, erinnert an 6, 1.

[76]) *φανεροῦν* 6 mal in c. 1—20, in allen joh. Schriften zusammen 17 mal.

13, 23; 18, 15 f.; 19, 25—27. 35; 20, 2—10 gezeigt, daß Jo auch da, wo er von sich, seinem Bruder Jakobus und seiner Mutter Salome nicht umhin kann etwas zu berichten, jeden Eigennamen vermeidet. Wie könnte er seinen Vater von dieser Regel ausgenommen und eine auch Mt 20, 20; 26, 37; 27, 56 die Namen Johannes und Jakobus ersetzende Benennung seiner selbst und seines Bruders gebraucht haben! Hier redet nicht Jo selbst. — Da Pt eines Abends den Genossen seine Absicht mitteilt, in der Nacht dem Fischfang obzuliegen, schließen sich die 6 anderen ihm an und besteigen, wie man aus v. 3. 6. 8. 11 sieht, sämtlich das gleiche Fischerboot mit einem einzigen Netz. Als sie nach völlig vergeblicher nächtlicher Arbeit um Tagesanbruch sich wieder dem Strand nähern und noch etwa 200 Ellen davon entfernt sind,[77]) sehen sie einen Mann am Ufer stehen, der ihnen zuruft: „Kinder,[78]) habt ihr irgend einen Imbiß“? was sie verneinen. Sie werden dies so verstanden haben, daß der Mann aus dem vermuteten Ertrag ihres Fischfangs für sich zum Frühstück eine Kleinigkeit sich ausbitte. Dem entspricht auch der Rat, welchen er ihnen hierauf gibt (6): Wenn sie nichts haben, sollen sie das Netz einmal zur rechten Seite des Bootes auswerfen; dann werden sie finden, was ihnen selbst, wie dem Fremden fehlt. Noch immer erkennen sie ihn nicht. Erst als sie seinen Rat befolgt haben und an der Schwere des Netzes merken, daß sie einen großen Fang getan, erkennt ihn „jener Jünger, den Jesus liebte“ und sagt zu Pt: „der Herr ist es“ (7). Die Bezeichnung des namenlosen Jüngers ist die gleiche wie 13, 23; 19, 26 und, abgesehen von der Vertauschung von *ἠγάπα* mit *ἐφίλει*, 20, 2. Befremdlich ist erst die umständliche Erinnerung an die Situation von 13, 23 f., welche 21, 20 dem *ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς* hinzugefügt wird. Dies stimmt wenig zu der Beschränkung auf das Unentbehrliche und der darin liegenden zarten Zurückhaltung, welche wir 19, 26; 20, 2 wahrnehmen. Jo, wie ich auch hier der Kürze halber den Namenlosen zu nennen mir erlaube, erkennt zuerst in dem Fremden den Herrn, nachdem er ihn bis dahin an der Gestalt und Stimme ebenso wenig wie die Anderen erkannt hat. Er schließt also aus dem überraschenden Erfolg des auf den Rat des Fremden getanen Fischzugs, vielleicht auch infolge Erinnerung an ein ähnliches Erlebnis früherer Tage (Lc 5, 1—11), daß der Mann am Strande Jesus sei.

[77]) Zu v. 8 *ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων* cf 11, 18, auch 6, 19.

[78]) *παιδία* v. 5 als väterliche Anrede aller Gemeindeglieder seitens des Greises 1 Jo 2, 14. 18, wechselnd mit dem synonymen, aber zärtlicher klingenden *τεκνία* 1 Jo 2, 12, dieses noch 5- oder 6 mal im 1 Jo und als Anrede der Jünger seitens Jesu Jo 13, 33. — *προσφάγιον* eigentlich „Zukost“, nach den alten Glossatoren (s. Wettstein) gemeingriechisch = *ὄψον, ὀψάριον* (cf v. 10 und 6, 9 für Fisch), sachlich nichts anderes als *τὶ βρώσιμον* Lc 24, 41.

Während aber Jo den Andern im Schiff das schwere Netz ziehen hilft (8 cf 6), stürzt sich Pt nach seiner stürmischen Art ins Wasser, um die 200 Ellen durchwatend schneller ans Land und zu Jesus zu kommen (7). Daß er vor dem Sprung ins Wasser über das Unterkleid, in dem er gearbeitet hatte, ein zweites Gewand warf und mit dem Gürtel fest anzog,[79]) war gewiß keine Erleichterung, sondern geschah aus der Empfindung, nicht in unschicklichem Aufzug vor Jesus sich sehen lassen zu sollen. Fast könnte man meinen, daß der Erzähler mit Rücksicht auf v. 18 diese genaue Angabe gemacht habe. Früher als Pt kamen die anderen Jünger ans Land und fanden dort ein Kohlenfeuer, und einen Fisch zum Rösten oder Braten darauf gelegt und ein Brot. Erst nachdem Jesus ihnen befohlen, einige der eben gefangenen Fische herbeizuholen (10), steigt auch Pt ans Land[80]) und zieht das Netz, welches die bereits aus dem Schiff ausgestiegenen Gefährten bis dicht ans Ufer gezogen hatten, vollends aufs Land. Man zählt die Fische und findet deren 153. Staunenswerter als den Reichtum des Fangs findet der Erzähler, daß das Netz nicht zerrissen war (11). Während Jesus die Jünger einlädt zu frühstücken und, nicht von den eben gefangenen Fischen, sondern von dem gerösteten Fisch und dem Brot, die sie am Ufer vorgefunden, ihnen zu essen gibt, getraut sich keiner der Jünger, welche sämtlich in dem Mann, der sie so bewirtet, den Herrn erkannt hatten, ihn durch prüfende Fragen zu einer offenen Aussage über seine eigene Person zu veranlassen. Sie vermissen, daß er sie nicht durch ein „Friede sei mit euch“ oder ein „Fürchtet euch nicht, ich bin es“ (6, 20) begrüßt; daß er überhaupt bis dahin nichts gesagt hat, was nicht jeder Unbekannte von freundlicher Gesinnung ebensogut hätte sagen können. Wie anders hatte der Auferstandene mit Maria Magd., mit Thomas und dem ganzen Jüngerkreis ver-

---

[79]) *ἐπενδύτης* (Lev 8, 7 cod. A, al. *ὑπενδύτης*, 1 Sam 18, 4; 2 Sam 13, 18) wie *ἐπένδυμα* ist nach Etymologie wie nach den alten Lexicis und dem nur spärlich nachgewiesenen Sprachgebrauch (cf auch hiezu Wettstein) ein über das unmittelbar am Leib anliegende Unterkleid (*ὑπενδύτης*) gezogenes zweites Gewand, aber nicht ein eigentliches Obergewand oder Mantel, sondern ein zweiter *χιτών*, cf besonders Herod. I, 195. Nur dieses hatte Pt bei der heißen Arbeit (cf 6) abgelegt; *γυμνὸς ἦν* bezeichnet also hier wie so oft nicht völlige Nacktheit. Ss, der es in diesem unrichtigen Sinne verstanden haben muß, hat den Zwischensatz wohl aus Anstandsgründen getilgt.

[80]) Zu *ἀνέβη* ist, vielleicht nicht grammatisch, aber doch der Sache nach, das zunächst zu *εἵλκυσαν* gehörige *εἰς τὴν γῆν* mitzubeziehen. Es entspricht dem *ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν* v. 9, wenn nicht auch dort vielleicht mit ℵ*HSsS¹ *ἀνέβησαν* zu lesen ist. Für bloßes *ἀναβαίνειν* „ans Land steigen“ cf Mt 3, 16; AG 18, 22, Einl. II³, 356 A 8 Sonst könnte es hier nur heißen: wieder in das Schiff einsteigen, was aber zwecklos gewesen wäre, da das Netz nicht im Schiff, sondern im Wasser lag und von den Genossen bis dicht an das Land gezogen worden war (8 f.).

kehrt! Die kargen Worte, die er seinen Jüngern diesmal gönnte (5. 6. 10. 12), bezogen sich auf Fischfang und Frühstück, dienten nur dazu, die von Jesus beabsichtigten äußeren Handlungen herbeizuführen. Die durch v. 14 förmlich als eine selbständige Offenbarung des Auferstandenen abgegrenzte Geschichte ist nur Handlung. Sie soll für sich selbst sprechen, d. h. sie ist Symbol, und zwar ein so deutlich redendes Symbol, daß die wenigen Worte, welche der Handelnde dabei fallen läßt, nicht einmal eine Deutung enthalten cf dagegen 20, 22; auch 9, 1—7. 39—41. Wenn Jesus den beiden Brüderpaaren, von welchen diesmal nur Andreas gefehlt zu haben scheint,[81]) vor Jahr und Tag zugerufen hatte, er wolle sie zu Menschenfischern machen (Mt 4, 19; Mr 1, 17), und auch sonst den Fischfang als Bild für die Sammlung einer Gemeinde des Himmelreichs durch die Predigt des Ev gebraucht hatte (Mt 13, 47 f.), so konnten die Jünger das Hauptstück der Handlung nicht anders verstehen, wie als eine Verheißung, daß sie bei der Ausübung ihres Predigtberufs zwar ohne Jesus bei aller Arbeit nichts ausrichten (15, 4); wenn sie aber auf sein Geheiß die Arbeit angreifen, großartigen Erfolg erzielen werden. Das war eine Erneuerung der Verheißung von 14, 12 und eine sehr wesentliche Ergänzung der Wiedereinsetzung der an Jesus und ihrem Beruf irregewordenen Jünger in diesen Beruf am Osterabend 20, 21—23. Denn von äußerem Erfolg war dort nichts gesagt. Pt, der in v. 2 zuerst genannt ist und innerhalb der Handlung als der tonangebende und den Anderen voraneilende Führer sich darstellt (3. 7. 11), bedurfte solcher Stärkung der Berufsgewißheit vor allen andern, weil er, der als Zeuge Jesu vor aller Welt (15, 27) der Wortführer seiner Genossen werden sollte, allein von ihnen Jesum öffentlich verleugnet hatte. Ihm mußte aber auch die symbolische Form der neuen Verheißung besonders bedeutsam erscheinen, wenn geschehen ist, was wir Lc 5, 1—11 lesen.[82]) Auch damals hatte

[81]) Das Petrusev., welches c. 14, 60 offenbar von Jo 21 abhängt, stellt den Andreas neben Pt. Jo aber oder der ganz in seinen Fußspuren gehende Vf des Nachtrags würde ihn nicht unter die am Schluß der Aufzählung erwähnten zwei Namenlosen versteckt, sondern ebenso wie die Zebedaïden auch die Brüder Pt und Andreas zusammengestellt haben (cf 1, 40 f.; 6, 8), zumal er den Andreas auch noch 12, 22 erwähnenswert findet.

[82]) Die Frage ob dies nur eine Variante zu Mr 1, 16—20; Mt 4, 18—22, oder Bericht von einem anderen Ereignis sei, wird im Kommentar zu Lc erörtert werden; dort auch am besten die beiden Hypothesen, daß entweder Lc ein in die Tage nach der Auferstehung fallendes Ereignis mit der Berufung der zwei Brüderpaare nach Mt-Mr willkürlich verschmolzen, oder der Vf von Jo 21 aus Mangel an Erfindungsgabe aus jener Erzählung des Lc die seinige umdichtend gestaltet habe. Der joh. Text in seinen Übereinstimmungen und nicht minder großen Verschiedenheiten gibt keinen Anlaß zu der letzteren Hypothese, gewinnt vielmehr an Durchsichtigkeit und geschichtlicher Glaubwürdigkeit, wenn man auch den Fischzug des Lc als geschichtlich gelten läßt.

er nach einer Nacht vergeblicher Arbeit auf Jesu Geheiß sein Netz ausgeworfen und reichen Fang getan; auch damals hatte der reiche Segen, der ihm in den Schoß fiel, ihn ebenso hoch erhoben, wie tief beschämt; denn auch damals wurde ihm nicht nur der Auftrag zum Menschenfang erneuert, sondern auch reichster Erfolg dabei verheißen (Lc 5, 8. 10). Die Zahl der Fische (11) dient ebenso wie die Zahlen und Maße 2, 6; 6, 7. 9. 13 zur Veranschaulichung der verschwenderischen Fülle der durch Jesus den Seinigen geschenkten Gaben, und läßt ebensowenig wie die Ziffern an jenen Stellen eine allegorische Deutung zu.[83]) Um so sicherer ist zu sagen, daß sie auch nicht willkürlich erdichtet, sondern ein kleines Stück treuer Erinnerung der Augenzeugen ist. Dem großen Hauptgedanken der symbolischen Handlung ordnen sich auch die scheinbar nebensächlichen Züge unschwer unter. Daß Jesus wie früher einmal (6, 5) anscheinend ratlos nach Speise fragt (5) und dann doch selbst sich als freigibiger Wirt zeigt (9. 12. 13), sollte den Jüngern sagen, daß, wenn sie im Vertrauen auf sein Geheiß Hand an das Werk der Menschenfischerei legen, sie nicht nur großen Erfolges ihrer Arbeit gewiß sein, sondern auch aller irdischen Sorge sich entschlagen dürfen. Der auferstandene Herr sorgt für seine Arbeiter. So wird es ihnen ergehen, auch wenn Jesus wie diesmal beinah unerkennbar und zeitweilig von den Seinigen unerkannt ihre Schritte leitet und ihre Arbeit segnet.

Aber an demselben Morgen, an welchem Jesus sich so eigenartig offenbart hat (*ἐφανέρωσεν δὲ οὕτως* v. 1), hat er auch wieder alles Fremde und Unpersönliche im Verkehr mit den Jüngern abgestreift. Er zeigt sich wieder als der jeden einzelnen Jünger nach seiner Eigenart behandelnde, ihm in seinen Irrungen nachgehende und zurechthelfende Seelsorger wie früher und auch bei den ersten Erscheinungen nach der Auferstehung. Nach Beendigung des

---

[83]) Unter den mancherlei Versuchen dieser Art (s. Einl II³, 505 A 4) seien hier nur zwei erwähnt. Erstens die, welche Hieron. Vall. V, 595 zu Ez 47, 12 in Kurs gesetzt hat durch die Erinnerung, daß man nach dem Gedicht des griech. Dichters Oppian über den Fischfang 153 Gattungen von Fischen unterscheide, was auf eine Erzählung nicht paßt, in welcher nicht von verschiedenen Fischarten, sondern von einer großen Zahl unterschiedsloser Fische die Rede ist. Zweitens die von Erbes, Ztschr. f. Kirchengesch. XXII, 10 (1901), wonach die Zahl 153 bedeuten soll, daß im J. 153 nach Christi Geburt die Eifersucht zwischen Pt und Jo oder vielmehr ihren ehrgeizigen Nachfolgern Anicet von Rom und Polykarp von Smyrna zu beiderseitiger Zufriedenheit beigelegt worden sei! Also die von Dionysius Exiguus im 6. Jahrh. aufgebrachte, aber damit noch lange nicht in der Kirche auch nur des Abendlandes zur Herrschaft gekommene Aera *ab incarnatione domini* hat schon der Vf von Jo 21 seinem tiefsinnigen Rätsel zu grunde gelegt, und dieses spätestens um 170 unlösbar mit dem 4. Ev verbundene Kapitel (s. oben S. 11) ist erst nach a. 153 geschrieben!

Frühstücks richtet er an Pt zuerst die Frage, ob er ihn mehr liebe, als die Andern, auf die er mit dem Finger hinweist (15). Während der Erzähler den Pt auch hier, wie v. 2. 3. 7. 11[b] und im ganzen Buch regelmäßig Simon Petrus und nur einmal 11[a] kurzweg Petrus nennt, läßt er Jesum diese erste wie die beinah gleichlautende zweite und dritte Frage mit der Anrede: „Simon (Sohn) des Johannes“ [84]) einleiten. Einem Bedürfnis der Unterscheidung von einem andern Simon würde das und zumal die beharrliche Wiederholung selbst dann nicht dienen, wenn Simon der Zelot einer der beiden namenlosen Jünger (2) gewesen wäre, cf Mt 17, 25; Mr 14, 37; Lc 22, 31. Es ist vielmehr ebenso wie 1, 42 und wegen der beharrlichen Anwendung eine besonders nachdrückliche Erinnerung an das, was dieser Jünger von Haus aus ist, im Gegensatz zu dem, wozu Jesus ihn berufen hatte und was er aus ihm machen wollte. Was die erste Frage an ihn veranlaßte, die vordringliche Weise, in welcher Pt sich bereit erklärt hatte, für Jesus sein Leben zu wagen (13, 37, stärker ausgedrückt Mr 14, 29 *ἀλλ' οὐκ ἐγώ*), und in welcher er wirklich sich in größte Gefahr begeben hatte (18, 10. 15), war ein Ausfluß seines natürlichen Temperaments und mochte ihm selbst in den Augenblicken, da er so redete und handelte, das Gefühl geben, daß er mehr aufopferungsvolle Liebe zu Jesus habe, als die anderen Jünger (cf 15, 13). Die dreimalige Verleugnung hatte ihn eines besseren belehrt; und die dreifache Frage des Auferstandenen sollte ihn in milder Weise an die dreifache Verleugnung erinnern,[85]) und ihm zum Bewußtsein bringen, daß die Liebe zu dem Herrn, welche ein Kennzeichen des rechten Jüngers und die Triebfeder seiner Pflichterfüllung ist (14, 15. 21. 23f. 28; Mt 10, 37; Lc 14, 26), nicht eine Sache des natürlichen Temperamentes, sondern eine Frucht des Sieges über die angeborene Natur ist. Soviel hat Pt gelernt, daß es ihm nicht in Sinn kommt, sich ein im Vergleich mit den Anderen größeres Maß der Liebe zu Jesus zuzuschreiben. Es kann aber auch nicht eine gleichgiltige Variation des Ausdrucks sein, daß seine Antwort, welche durch das vorangestellte *ναί, κύριε* als eine im Gegensatz zu der in der Frage Jesu liegenden Anzweifelung den wesentlichen Inhalt der Frage dennoch bejahende

---

[84]) *Ἰωάνου* (die jüngeren *Ἰωάννου*) bieten (abgesehen von kleinen Schreibfehlern wie die Auslassung dieses Namens durch die erste Hand des ℵ v. 15) v. 15—17 ℵBC*DL, Nonnus, fast alle Lat, statt *Ἰωνᾶ* der übrigen (auch Ss) s. oben S. 133 A 45 zu 1, 42.

[85]) Unwahrscheinlich ist auch nicht, daß das Kohlenfeuer, an welchem sitzend oder stehend Jesus mit den Jüngern verhandelte (9), an das andere im Hof des Hohenpriesters (18, 18) erinnern sollte, cf Ephraim ev. conc. expos. p. 237: *Nocte negavit Simon, die autem confessus est. Ad prunas negavit, ad prunas confessus est.*

gekennzeichnet ist,[86]) nicht lautet: σὺ οἶδας, ὅτι ἀγαπῶ σε, was der Frage entsprechen würde, sondern ὅτι φιλῶ σε. Die Bedeutsamkeit des Wechsels zeigt sich namentlich darin, daß, während Pt dreimal auf dem φιλῶ σε beharrt, Jesus zwar auch noch einmal sein ἀγαπᾷς με wiederholt, dann aber dem Pt das von diesem bevorzugte Wort in der dritten Frage wiedergibt. Daß er in Würdigung dessen, was Jesus ihm und der Welt ist, allezeit für ihn sich entscheide, ihn mit einer alles Hinüberschielen nach anderen Personen und Sachen mit der Tat und in Wahrheit liebe, wagt er nicht zu behaupten; das aber glaubt er doch versichern zu können und hofft er von Jesus anerkannt zu finden, daß er eine aufrichtige Herzensneigung zu ihm habe.[87]) In der zweiten Frage straft Jesus nicht wieder die Selbstüberhebung des Pt, sondern gibt ihm nur zu bedenken, ob das φιλεῖν, welches ihm nicht bestritten werden soll, ein wirkliches ἀγαπᾶν sei. Die mit der ersten Antwort des Pt buchstäblich gleichlautende zweite zeigt, daß die zweite Frage wenig Eindruck auf ihn gemacht hat. Um so größeren Eindruck macht die dritte Frage, durch welche Jesus die herzliche Zuneigung des Pt in Zweifel zieht. Wenn diese Zuneigung eine vollkommene, alles andere damit unverträgliche φιλεῖν ausschließende wäre,[88]) würde sie auch ein tatkräftiges, in der Stunde der Versuchung sich bewährendes ἀγαπᾶν sein. Daß nun auch sein φιλεῖν in Frage gestellt wird, betrübt den Pt und gibt seiner Antwort eine andere Gestalt. Das zuversichtliche ναί kehrt nicht wieder. Er spricht auch von seiner Liebe zu Jesus nicht mehr als von einer ausgemachten Sache, die Jesus kennen muß, sondern spricht das Vertrauen aus, daß Jesus, der wie Gott der Allwissende mit seinem flammenden Auge in die verborgensten

---

[86]) Cf Mt 15, 27, obwohl dort keine Frage vorangeht s. Bd I², 524. In weniger gewählter Rede, gebrauchen wir „doch" ebenso.

[87]) So etwa kann der Unterschied der Synonyma ἀγαπᾶν und φιλεῖν wiedergegeben werden, cf Horn a. a. O. S. 167—171. Jenes ist eine Sache des Willens und der auf Abschätzung des Werts beruhenden Wahl, dieses eine Sache der Empfindung und der auf dem Wohlgefallen an dem liebenswürdigen Objekt beruhenden Zuwendung des Gemüts. Wenn in einigen Fällen das Motiv des Wechsels nicht sofort einleuchtet, cf z. B. 20, 2 mit 13, 23; 19, 26, oder 5, 20 mit 3, 35; 10, 17; 17, 23, so anderwärts um so mehr. Im Gebot der Liebe zu Gott, dem Nächsten, dem Feind wäre φιλεῖν nahezu unmöglich. Beim Anblick der Thränen Jesu war das πῶς ἐφίλει αὐτόν der natürlichere Ausdruck, wie überhaupt in den Aussagen über Jesu Freundschaft zu Lazarus (11, 3) im Unterschied von derjenigen zu Jo (13, 23; 19, 26; 21, 7. 20); denn jenen hatte Jesus nicht wie diesen aus einem größeren Kreis zu seinem besondern Vertrauten erwählt, sondern er hatte eine Zuneigung zu ihm, weil Lazarus sein Freund d. h. ein Liebhaber Jesu war (11, 11). Daher ausnahmsweise auch von der Liebe Gottes zu den Jüngern, wo sie als Erwiderung ihrer Liebe zu Jesus betrachtet wird 16, 27.

[88]) Cf Mt 10, 37; 23, 6; Lc 22, 24; Jk 4, 4.

Falten seines Herzens hineinleuchtet, dort doch nicht nur Schwachheit und Halbheit finden, sondern auch das erkennen werde, daß das Herz seines Jüngers in aufrichtiger Liebe an ihm hänge. Jesus hat keiner der drei Antworten geradezu widersprochen, sondern hat, während er den Stachel der Reue immer tiefer in das Herz des Pt einbohrt, gleichzeitig durch den dreimaligen Auftrag, die Heerde Jesu zu weiden, ihm das größte Vertrauen bezeugt und die zuversichtliche Erwartung ausgesprochen, daß er in der Demut, welche aus der Erkenntnis der eigenen Versuchbarkeit hervorgeht, und mit der Geduld, die dem so manchmal vorschnell zufahrenden Manne noch gar sehr fehlt, das Hirtenamt führen werde,[89]) von dem Jesus 10, 9 unter dem gleichen Bilde, Mt 16, 19; 20, 26 f.; 24, 45—51; Lc 22, 32 in anderen Bildern und auch ohne Bild, teilweise mit besonderer Zuspitzung auf Pt geredet hatte. Wie der Auferstandene nach 20, 21 f. die Apostel insgesamt und nach 21, 1—14 noch einmal mit besondrer Beziehung auf Pt in ihren nächsten Beruf als die in alle Welt ausgesandten Prediger des Ev wieder eingesetzt hat, so setzt er jetzt den Pt, der nach seinem Verhalten während der Passion vor den andern Jüngern Anlaß hatte, an seiner Befähigung dafür zu zweifeln, in das Amt der Leitung der Gemeinde wieder ein. In eigentümlicher Variation des Ausdrucks wird diese Aufgabe beschrieben, am einfachsten v. 16 durch *ποίμαινε τὰ πρόβατά μου.*[90]) Von seiner dermaligen und zukünftigen Gemeinde hatte Jesus gelegentlich als einem *ποίμνιον* (Lc 12, 32) und einer *ποίμνη* (Jo 10, 16 cf Mt 26, 31) geredet, viel häufiger aber hiefür des Plurals *τὰ πρόβατά μου* sich bedient (10, 3—27 cf Mt 10, 6; 15, 24; 18, 10—14; 1 Pt 2, 25). Wie dieser Ausdruck die ganze Heerde ohne Unterscheidung von Jung und Alt, von Schwach und Stark bezeichnet, so *ποιμαίνειν* alle auf die Heerde bezügliche Tätigkeit des Hirten. Dagegen werden v. 15 die jungen Lämmer[91]) der besonderen Sorgfalt des Pt empfohlen, und dementsprechend auch *βόσκε* statt des allgemeineren *ποίμαινε* gesagt. Denn jenes heißt wohl auch auf die Weide führen, aber, wie es scheint, ursprünglich ernähren, mit

[89]) Einen Widerhall dieses Erlebnisses meint man aus 1 Pt 5, 1—4 herauszuhören, wo Pt sich mit den Hirten der Einzelgemeinden (Eph 4, 11; AG 20, 28) als ihr *συμπρεσβύτερος* zusammenfaßt.

[90]) Textkritisch sicher ist, obwohl in den Versionen meist nicht ausgedrückt, der Wechsel zwischen *βόσκε* (15. 17) und *ποίμαινε* (16), äußerst wahrscheinlich aber auch der Wechsel zwischen *ἀρνία* (15), *πρόβατα* (16), *προβάτια* (17). Drei verschiedene Wörter bezeugen neben griech. Hss wie A auch Ss (der dagegen *φιλεῖν* und *ἀγαπᾶν* nicht unterscheidet), Aphraat p. 195; Ambrosius (wenn auch in verschiedenen Schriften verschieden geordnet). Am leichtesten wurde entweder v. 16 *προβάτια* aus v. 17 (so ℵ) oder v. 17 *πρόβατα* aus v. 16 (so B) herübergenommen.

[91]) *ἀρνίον* im NT nur hier und 29 mal in Ap.

Futter versorgen, füttern.[92]) Wenn nun v. 17 dasselbe *βόσκε* wiederkehrt, diesmal mit *προβάτια* als Objekt, was im Unterschied von *πρόβατα* v. 16 die kleinen, schwächlichen Schafe bezeichnet, die als solche ebenso wie die jungen Lämmer besonderer Aufmerksamkeit und Pflege bedürfen, so dürfte doch wohl deutlich sein, daß neben dem allgemeinen Auftrag, die ganze Gemeinde als treuer Hirte zu leiten (16), besonders die noch unreifen (15) oder aus anderen Gründen schwachen Glieder der Gemeinde (17) der sorgsamen Pflege des Pt befohlen werden, eben die, welche Jesus in einer an die ehrgeizigen Jünger gerichteten und in ein Zwiegespräch mit Pt hinauslaufenden Rede (Mt 18, 1—22) die Kleinen genannt hatte (Bd I², 567 ff.). — An die dritte Beauftragung schließen sich unmittelbar die durch ein doppeltes Amen[93]) eingeleiteten Sätze: „Als du ein junger Mann warst (s. A 93), gürtetest du dich selbst und gingst, wohin du wolltest; wenn du aber ein Greis geworden, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürten und wird dich hinwegtragen, wohin du nicht willst" (18). Die jungen Mannesjahre hat Pt bereits hinter sich, das Greisenalter noch vor sich. Aber sein Benehmen bei der Fußwaschung (13, 6—10), bei der Bereiterklärung, für Jesus zu sterben (13, 37), beim Schwertstreich (18, 10), beim Fischfang (21, 7), zeigte ein jugendliches Ungestüm, welches dem gestandenen Mann übel ansteht und ihn mehr als einmal in schwere sittliche Gefahr gebracht hat. Es kommt für ihn eine Zeit, wo er es an seinem Leibe empfinden wird, daß eigenwilliges Aufbegehren zu nichts führt, sondern ein geduldiges Hinnehmen dessen, was Gott will, wahre Tugend ist. Wie ein hilfloser Greis wird er einst seine Hände ausstrecken, um für seinen unsicheren Gang und sein schwach gewordenes oder völlig erblindetes Gesicht eine Stütze und Leitung zu finden. Dann wird er es sich auch gefallen lassen müssen, daß man ihn wie ein Kind, welches sich nicht selten gegen das, was mit ihm vorgenommen werden muß, sträubt und schreit, auch wider Willen forttragen, ankleiden und betten wird. Mehr sagen die Worte an sich nicht, und es fragt sich sehr, ob Pt sofort beim ersten Hören mehr darin gefunden hat als eine Mahnung zu der ihm als einem gereiften Mann und dem ersten Leiter der Gemeinde gebührenden Gelassenheit. Zur Erinnerung an frühere Worte, die Jesus ihm gesagt hatte, konnte ihm eher die sich an-

[92]) Daher auch zu Übertragungen wie Ez 34, 2. 8; Jes 14, 30 besonders geeignet. Schon Erasmus unterschied richtig *βόσκε ale, ποίμαινε rege*. Über die dunkele Etymologie erlaube ich mir kein Urteil.

[93]) Nur Ss hat durch Tilgung eines *ἀμήν* den joh. Charakter verwischt. — Zu *νεώτερος* opp. *πρεσβύτερος* cf 1 Pt 5, 18; AG 5, 6; 1 Tm 5, 1; Tit 2, 6. Wie sehr es seine komparative Bedeutung eingebüßt hat, zeigt auch die Weiterbildung *νεωτερικός* 2 Tm 2, 22.

schließende Aufforderung dienen: „Folge mir nach“ (19^b). Denn als er den Wunsch, mit Jesus und für ihn in den Tod zu gehen, bereits auf den Lippen hatte, war ihm gesagt worden, daß er jetzt seinem Herrn nicht dahin folgen könne, wohin dieser gehe, daß er ihm aber später auf diesem Wege folgen solle (13, 36). Nun war Jesus durch den Tod zu einem neuen höheren Leben hindurchgedrungen, und nur durch einzelne Erscheinungen unterbrach er seinen Aufenthalt in der unsichtbaren Welt. Nach jeder Erscheinung zog er sich wieder in diese zurück. Sollte Pt ihm jetzt, bei dem diesmaligen Verschwinden des Auferstandenen in diese unsichtbare Welt folgen? So scheint Pt nach v. 20—23 in der Tat das *ἀκολούθει μοι* im ersten Augenblick verstanden zu haben. Aber beruhigen konnte er sich nicht dabei; denn wo blieb dann das ihm angekündigte hilflose Greisenalter? und wo der früher ihm in Aussicht gestellte Märtyrertod (s. oben S. 541)? Hat Pt 2 Pt 1, 14 geschrieben, so sieht man, daß er über die Jo 13, 36 und 21, 18f. aufbewahrten Worte nachgedacht und etwa 30 Jahre später unter anderem auch auf sie die Überzeugung gegründet hat, daß er plötzlichen und gewaltsamen Todes sterben werde (cf Einl II^3, 55f. 497f. 506. Eine noch bestimmtere Deutung gibt dem Worte 21, 18 der Berichterstatter mit den Worten (19): „Dies aber sagte er (Jesus), andeutend, durch was für einen Tod er (Pt) Gott verherrlichen werde.“ Die bestimmte Todesart kann nur die Kreuzigung sein, welche Pt nach glaubwürdiger Überlieferung im Herbst 64 in Rom erlitten hat. Wie Jo erst auf grund der Kreuzigung Jesu ein Wort, worin Jesus von seiner Erhöhung in den Himmel geredet hatte, als eine andeutende Weissagung der besonderen Todesart bezeichnen konnte, durch welche Jesus aus diesem Leben scheiden sollte (12, 32f.; 18, 32 s. oben S. 513), so auch das an sich mehrdeutige Wort 21, 18 als eine erst durch ihre Erfüllung klar gewordene Weissagung auf die Kreuzigung des Pt. Vorher konnte diese bestimmte Deutung kein Mensch geben; nachher aber konnte sich ihr nicht leicht jemand entziehen, der nicht auch auf das Handeln und Reden Jesu das blöde Wort Zufall anwenden mochte. Wie beinahe alles in diesem Kapitel symbolischer Bedeutung ist, so auch die Worte, in welchen Jesus die wehrlose Lage des greisen Pt beschrieben hat. Das Ausstrecken der Arme und Hände, das unfreiwillige Getragen- und Gehobenwerden des Leibes, die Unfähigkeit, sich selbst zu kleiden: dies alles fand in der Kreuzigung des Pt seine vorher nicht zu ahnende Erfüllung.[94]) Für Pt aber

[94]) Cf Epict. diss. III, 26, 21; Artemid. oneirocrit. I, 76 ed. Hercher p. 69, 11 und dazu Horn S. 93. Zuviel legte Thdr syr. p. 410 hinein, wenn er angedeutet fand, daß die Quaestionarii den Pt kopfüber kreuzigen würden; vollends Julian, welcher meinte, der Apostel Jo habe schon davon gehört, daß die Gräber des Pt und Pl in Rom ein Gegenstand heimlicher Verehrung seien, Juliani imper. libr. c. Christ. ed. Neumann I, 223.

ist dieses ernste Wort sofort in den Hintergrund gedrängt worden durch die Aufforderung, Jesu nachzufolgen, welche ihm eher die Aussicht auf eine alsbaldige dauernde Wiedervereinigung mit Jesus eröffnete. Wie wir aus dem *ἀκολούθει μοι* sehen, daß Jesus im Begriff steht, den Ort zu verlassen, so aus dem *ἐπιστραφεὶς κτλ.* (20), daß Jesus und Pt mit ihm bereits angefangen haben hinwegzugehen, und daß Jo aus eigenem Antrieb hinter ihnen drein kommt. Durch die hörbaren Schritte des Jo veranlaßt, wendet Pt sich rückwärts (cf 1, 38; Mr 5, 30; 8, 33) und sieht, was er nicht erraten konnte, daß der, welcher sich dem Herrn und ihm anschließen möchte, Jo ist, dessen Name hier durch eine im 4. Ev beispiellose, äußerst umständliche Rückbeziehung auf 13, 23—25 ersetzt ist. Die Worte des Pt: „Herr, was aber (soll) dieser?" können jedenfalls nicht den Wunsch ausdrücken, daß Jesus den Jo, der unaufgefordert sich anschließen möchte, zurückweise. Denn die Antwort Jesu (22) beweist, daß Pt vielmehr darum sich bekümmert, daß Jo zurückbleiben soll und nicht wie er von Jesus zur Nachfolge eingeladen wird. Wie unklar sein Verständnis der beiden an ihn gerichteten Worte, sowohl der Weissagung von seinem Lebensende als der Aufforderung, den Herrn zu begleiten, sicherlich gewesen ist, so konnte er letztere allerdings nur als eine Auszeichnung betrachten. Aber eben diese möchte er auch dem Jo zugewendet sehn, der sichtlich darnach begehrt und sonst von Jesus durch Beweise besonderer Freundschaft ausgezeichnet worden war. Man sieht, wie gründlich Pt von aller Eifersucht geheilt ist. Jesus aber weist diese wohlgemeinte Einmischung in sein Tun und Lassen ernst zurück, indem er spricht: „Wenn ich will, daß dieser bleibe, bis ich komme, was geht das dich an! Folge du mir" (22). Da Jesus diese Aufforderung mit verstärktem Nachdruck und ausdrücklicher Beschränkung auf Pt wiederholt, ohne eine Deutung beizufügen, so kann die Meinung des Erzählers nur die sein, daß, während Jo bei den fünf anderen Jüngern zurückblieb, Pt dem Herrn eine Strecke Wegs gefolgt ist, cf oben S. 566 zu 14, 31. Die Weissagung von v. 18 hat der Vf v. 19 nach der Erfüllung gedeutet; von dem *ἀκολουθεῖν* des Pt und dem *μένειν* des Jo gibt er keine solche und überhaupt keine eigene Deutung. Er berichtet (23) nur von einer unrichtigen Deutung, welche dieses letzte Wort gefunden hatte, und berichtigt diese, tut aber auch dies, ohne eine positive Anweisung zu richtiger Deutung zu geben. Ist *οὗτος* wahrscheinlich vor, nicht nach *ὁ λόγος* zu lesen,[95]) so

[95]) So ℵBCD, die alten Lat, SsS[1], obwohl Versionen hier unsichere Zeugen sind. Die sehr verbreitete Nachstellung von *οὗτος* sollte die Beziehung auf das folgende *ὅτι* erleichtern, so auch die Tilgung bei Orig. tom. 32, 20 u. a. Umgekehrt hat D durch Einfügung von *καὶ ἔδοξαν* vor *ὅτι* die Rückbeziehung von *οὗτος* sichern wollen.

ist noch deutlicher, daß zunächst gesagt sein sollte, das eben berichtete Wort Jesu (22) habe sich unter den Brüdern verbreitet. Es blieb nicht ein Geheimnis der wenigen Ohrenzeugen, sondern wurde in weiteren christlichen Kreisen bekannt.[96]) Hiemit verbindet sich aber in nachlässiger Kürze des Ausdrucks durch *ὅτι* die Angabe des Sinns, in welchem dies geschah, d. h. die Deutung, welche man dem Wort gab: „daß jener Jünger nicht stirbt." Das Praes. *ἀποθνήσκει* drückt noch mehr als die bei Jo so häufigen präs. Verba der Bewegung (zuletzt 20, 17; 21, 3) die Zuversicht der so Redenden aus. Wie fremdartig uns der Gedanke erscheint, daß ein Sterblicher nicht sterbe, so nahe lag er den Christen der ersten und zweiten Generation. Denn sie hatten starken Anlaß zu der Erwartung, daß Jesus binnen 30 oder 40 Jahren nach seinem Tode wiederkommen werde, cf Mt 24, 34; Mr 13, 30, und daß einige der Jünger die Parusie erleben, dann aber auch den Tod nicht schmecken würden cf Mt 16, 28; 1 Th 4, 17. Auch nach Jo 13, 36—14, 3 hatte Jesus einen Unterschied gemacht zwischen einzelnen Jüngern, welche ihm durch den Tod in des Vaters Haus folgen werden, und der auf Erden verbleibenden Jüngerschaft, zu welcher er von dort zurückkehren werde. Jetzt aber schien diese Unterscheidung auf Pt und Jo angewandt. Nachdem nun durch den Märtyrertod des Pt die an diesen gerichteten dunkeln Worte 13, 36; 21, 18f. im Lichte ihrer Erfüllung als echte Weissagung erkannt waren, Jo aber weiterlebte, war es geradezu unvermeidlich, daß man auch das Wort vom Bleiben des Jo bis zum Kommen Jesu als eine Weissagung verstand, die sich erfüllen müsse. Nur ein kurzer Ausdruck für dieses Verständnis war die in den Gemeinden sich verbreitende Rede: „Dieser Jünger stirbt nicht". Sie war verbreitet, als c. 21 geschrieben wurde. Sie konnte sich aber nicht einen Tag länger behaupten geschweige denn aufkommen, nachdem Jo gestorben war. Durch den Tod des Jo wäre man gezwungen gewesen, entweder die Deutung des den Jo betreffenden Wortes Jesu als einer Weissagung überhaupt aufzugeben, oder die Worte vom Bleiben des Jo und vom Kommen Jesu anders zu deuten, jedenfalls aber die durch die Tatsachen Lügen gestrafte Rede: „Dieser Jünger stirbt nicht" fahren zu lassen. Also ist c. 21 zu Lebzeiten dieses Jüngers geschrieben. Dies beweist aber auch die kritische Bemerkung des Vf: „und[97]) nicht sagte ihm Jesus: er

[96]) Cf Mr 1, 28; Mt 9, 26; 1 Kr 14, 36; 1 Th 1, 8. — *οἱ ἀδελφοί* die Gemeinde eines Ortes AG 9, 30; 12, 17; 15, 1, in ganz Palästina 11, 1.

[97]) Das stark bezeugte (A D . . ., fast alle Lat) und echt joh. *καί* an der Spitze adversativ gemeinter Sätze (cf 1, 10f.; 14, 9; sogar *καὶ-καί* 6, 36) wurde leicht und früh durch *δέ* verdrängt (ℵBC, SsS¹, Orig.). — Zweifelhaft kann erscheinen, ob *τί πρὸς σέ* mit Orig. und den meisten zu lesen oder mit ℵ*, Ss, a e zu streichen ist. Entbehrlich ist es; da es sich aber um genaue Feststellung eines falsch gedeuteten Textes handelt, ist buch-

stirbt nicht, sondern: „wenn ich will, daß er bleibe, was geht das dich an?“ Zum Zweck der Kritik der verbreiteten Deutung stellt er ihr den Wortlaut des Ausspruchs Jesu gegenüber. Dieser entspricht jener Deutung erstens insofern nicht, als Jesus nicht das Wort „sterben“ gebraucht und verneint, sondern von einem Bleiben bis zu seinem Kommen geredet hatte. Dadurch wird mindestens die Sicherheit bestritten, mit der man jenes für dieses einsetzte. Zweitens hatte Jesus hypothetisch geredet und es von seinem noch nicht erklärten Willen abhängig gemacht, ob Jo bis zu seiner Wiederkunft am Leben bleiben solle. Und drittens hatte er es nicht dem Jo gesagt und diesem damit einen besonderen Lebensausgang in Aussicht gestellt, wie vorher dem Pt, sondern er hatte es dem Pt gesagt, diesen zurechtzuweisen. Daher das sonst entbehrliche, natürlich nicht auf Jo, sondern auf Pt bezügliche *αὐτῷ* und die Wiederholung auch des *τί πρὸς σέ* (s. A. 97). Man sieht deutlich, daß der Vf die von ihm beanstandete Deutung als eine vorwitzige und voreilige verwirft; aber nicht minder deutlich, daß er selbst sich nicht des gleichen Fehlers schuldig machen, sondern dem Herrn, der so gesprochen hat, es vorbehalten wissen will, ob und wie er sein Wort durch die Tat wahr machen werde. Es sollte aber doch endlich einleuchten, daß ein Mensch von gesunden Sinnen so nur schreiben konnte, solange Jo lebte. Es sind hauptsächlich zwei Wege, auf denen man dieser einfachen Schlußfolgerung zu entrinnen versucht hat. Man hat erstens an die in mehreren Formen vorhandene Sage erinnert, daß Jo trotz seines natürlichen Todes und Begräbnisses in Ephesus, sei es im Grabe, sei es nach einer wunderbaren Entrückung aus dem Grabe in einer höheren Welt noch leiblich weiterlebe. Diesem Aberglauben sollte v. 21—23 entgegentreten. Zweitens hat man angenommen, der Vf von Jo 21 bestreite nicht einen solchen oder ähnlichen Aberglauben, sondern wolle Jesum gegen den Schein verteidigen, daß er, wie der inzwischen eingetretene Tod des Jo beweise, falsch geweissagt habe. Die erstere Hypothese würde zu der absurden These nötigen, daß Jo 21 frühestens im 3., wahrscheinlich erst nach der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben sei. Denn in dieser späten Zeit erst ist jene Sage auf grund von Jo 21 entstanden. Der phantastische Dichter der alten Akten des Jo um 160 oder 170 weiß ebensowenig von ihr, wie die Bischöfe der Provinz Asien um 190, in deren Namen Polykrates von Ephesus an Victor von Rom schrieb, und alle Schriftsteller bis über Eusebius hinaus, die vom hohen Alter, Tod und Grab des Jo reden.[98])

---

stäbliche Wiederholung desselben aus v. 22 angemessen, zumal diese Frage an Pt, auf welchen *αὐτῷ* sich bezieht, den hypothetischen Charakter der ganzen Aussage noch deutlicher macht.

[98]) Cf meine Acta Jo p. XCIV—CXII; Forsch VI, 204 ff.

Und wie nichtssagend wäre, wenn die Fabel in einigen Kreisen doch ein sonst unbemerktes Dasein gefristet haben sollte, die vom Vf dagegen gerichtete Kritik! Statt zur Untersuchung des Grabes aufzufordern, durch welche entweder die Gebeine des Gestorbenen oder ein noch atmender Leib ans Licht gezogen worden wären, hätte er sich begnügt, zur Vorsicht zu mahnen und achselzuckend zu sagen, daß er selbst nicht wisse, wie das Wort zu verstehen sei. Geschichtlich ebenso unmöglich ist die zweite Hypothese. Es hat ja schon im 1. Jahrhundert unter den Trägern des Christennamens Spötter gegeben, welche unter Hinweis auf den unverändert weitergehenden Weltlauf die Verheißung der Parusie verhöhnten 2 Pt 3, 3—10. Hier aber handelt es sich um „die Brüder", die Gemeinden, welche nicht spotteten oder auch nur zweifelten, sondern auf die Verheißung Jesu, wie sie dieselbe verstanden, den Glauben gründeten, daß Jo nicht sterben, sondern die Parusie des Herrn erleben werde. Gesetzt aber auch der Vf hätte außer den Brüdern, die so fest auf die Weissagung Jesu bauten, auch einige Zweifler oder Spötter im Auge, von denen er völlig schweigt, so konnte er die gläubigen Brüder ebensowenig gegen den Spott der Ungläubigen schützen, als von ihrer irrigen Meinung abbringen, ohne den wahren Sinn des umstrittenen Wortes Jesu darzulegen. Er enthält sich dessen, weil er darauf wartet, daß der Erfolg zeigen werde, wie Jesus es gemeint habe.[99]) Jo lebte noch, als der Nachtrag zu seinem Ev geschrieben wurde. Dies zeigen endlich auch die Schlußworte des ganzen Buchs (24 f.).

An das letzte Stück der von v. 1—22 ununterbrochen fortlaufenden Erzählung, in welchem, wie v. 23 zeigt, die Person und Lebensgeschichte des Apostels Jo als ein Gegenstand besonderen Interesses für die Leser hervortritt, schließt sich bequem der Satz an: „Dies ist der Jünger, der von diesen (Dingen) zeugt, und welcher diese geschrieben hat, und wir wissen, daß sein Zeugnis ein wahres ist" (24). Sowohl der Tempuswechsel zwischen *μαρτυρῶν* und *γράψας*, als die Ordnung dieser Verba, als auch die

---

[99]) Cf die Deutungen nach dem Erfolg 2, 21 f.; 6, 71; 7, 39; 12, 16. 33; 18, 32. Wie der Vf das Wort gedeutet und Weissagung und Erfüllung mit einander ausgeglichen haben würde, wenn der Tod des Jo bereits erfolgt war, kann man sich leicht vorstellen nach Analogie der kirchlichen Betrachtung der Weissagung Jesu von seiner Parusie in ihrer Verkettung mit der Weissagung vom Untergang Jerusalems und der noch näher vergleichbaren Weissagung Mt 16, 28; Mr 9, 1; Lc 9, 27. Noch weniger als das Ausbleiben der Parusie nach der Zerstörung Jerusalems hat der Tod des Jo vor Eintritt der Parusie den Glauben der Gemeinde an die Wahrheit der Weissagung Jesu zu erschüttern vermocht; zumal nicht in den Kreisen, in welchen das 4. Ev und die Apokalypse ihre erste Verbreitung gefunden haben. Eine verschämte apologetische Berücksichtigung von Zweifeln in dieser Beziehung ohne irgend ein apologetisch wirksames Argument wäre nicht nur ein Anachronismus, sondern auch eine Absurdität.

Selbständigkeit, welche dem zweiten Verbum durch den wahrscheinlich echten Artikel davor[100]) gegeben wird, will beachtet sein. Schon letzterer zeigt, daß das Zeugen und das Schreiben nicht zusammenfallen, daß es vielmehr zwei Fragen sind, die hier beantwortet werden sollen: wer ist der Zeuge? und wer ist der Schriftsteller? Wie gewöhnlich es ferner ist, daß von einem längst verstorbenen Schriftsteller, der an seinem hinterlassenen Buch ein Mittel hat, fortgesetzt zur Nachwelt zu reden, im Praesens gesagt wird, daß er dies oder jenes sage oder bezeuge und sogar schreibe,[101]) so kann doch das hier nicht der Fall sein, weil das der Vergangenheit angehörige Schreiben, welches die Voraussetzung eines in diesem Sinne gegenwärtigen Zeugnisses bilden würde, notwendig voranstehen müßte. Wozu aber im anderen Fall der Tempuswechsel? Es wird also hier von dem Jünger Jesu, als welchen wir 1, 35—41; 13, 23—25; 19, 26; 20, 2—10; 21, 7. 20 den Apostel Jo erkannt haben, zweierlei gesagt: daß er der noch lebende Zeuge für die vorher berichteten Ereignisse und Reden sei, und daß er der Schriftsteller sei, der sie aufgezeichnet hat. Selbstverständlich bezieht sich dies auf den Inhalt von c. 21, 1—22 und zwar zunächst auf dieses Stück. Da das Buch an 20, 30 f. seinen förmlichen Abschluß hatte und gewiß wenigstens am Ort seiner Entstehung nicht wenigen bekannt geworden war, lag das Bedürfnis vor, den Nachtrag gegen den Verdacht einer unbefugten Zutat zu schützen, zumal in eben diesem Schlußsatz mehrere Personen das Wort zu nehmen sich gedrungen fühlen. Jenes nur lateinisch erhaltene Zeugnis des Papias, gegen dessen Echtheit nichts weiter vorliegt, als die Unbequemlichkeit, die es gewissen Kritikern bereitet, versichert aus dem gleichen Grunde, daß das 4. Ev von dem noch im Leben stehenden Apostel veröffentlicht und den Gemeinden übergeben worden sei.[102]) Auch die Plurale

---

[100]) Während *ὁ* vor *γράψας* gut bezeugt ist (BD, a b d e ff² q r) und leicht getilgt wurde, ist ein *καὶ* zwischen *ὁ* und *μαρτυρῶν* (so B; Orig. tom. 32, 20) mit dem *καὶ* vor *ὁ γρ.* in B kaum verträglich, wie letzteres denn auch Orig. l. l. fortläßt.

[101]) So z. B. Rm 10, 5; *μαρτυρεῖ* von der hl. Schrift Hb 10, 15, das Passiv Rm 3, 21; Hb 7, 8: auch ohne Vorhandensein einer Schrift, in welcher das Zeugnis eine bleibende Gegenwart hat Jo 1, 15 (oben S. 85) cf Hb 11, 4 *ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ.*

[102]) Das zuerst in C. Thomasii opp. ed. Vezzosi I, 344 veröffentlichte Argumentum (cf Pitra, Analecta II, 160: Wordsworth-White Nov. Test. latine I, 490) beginnt: *Evangelium Johannis manifestatum et datum est ecclesiis ab Johanne adhuc in corpore constituto, sicut Papias nomine Hierapolitanus, discipulus carus, in exotericis i. e. in extremis quinque libris retulit.* Cf Einl II³, 466 und oben S. 11. Auch der im Vergleich zu den Angaben über die anderen Evv scharf zugespitzte Ausdruck des Irenäus (III, 1, 1): *ἔπειτα Ἰωάννης . . . καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον* scheint ähnlich veranlaßt zu sein.

περὶ τούτων und *ταῦτα* nötigen uns an sich nicht, dem Satz eine Beziehung auch auf c. 1—20 zu geben. Aber der Leser, der 1, 14 und 19, 35 im Gedächtnis behalten hat, kann diese Ausdehnung des Urteils von v. 24 auf das ganze Buch nicht unterlassen. Denn der Vf des ganzen Buchs gab sich dort als einen Augenzeugen zu erkennen; und der Nachtrag ist nicht ein Anhang ohne gliedlichen Zusammenhang mit dem übrigen Buch, sondern schließt sich sowohl durch die Form der Anknüpfung (21, 1), als durch die Rückbeziehungen auf frühere Teile des Buchs (7. 14. 20), als auch durch den Ton der Darstellung als ein gleichartiges letztes Erzählungsstück an alle früheren an. Er ist eine nachträgliche Vervollständigung des mit 20, 30f. bereits abgeschlossenen Buchs. Somit bezieht sich auch die dem Nachtrag beigefügte Schlußbemerkung indirekt auch auf das ganze, endgiltig abgeschlossene Ev. Das Urteil, daß Jo nicht nur der mündlich zeugende Gewährsmann, sondern auch der in diesem Buch berichtende Schriftsteller sei, könnte man eher in bezug auf c. 21, 1—23 als in bezug auf c. 1—20 beanstanden; denn es zeigten sich im Nachtrag Spuren einer fremden Hand, besonders v. 2. 20, vor allem aber v. 21—23. Denn die Wichtigkeit, welche der Person und dem Schicksal des Jo hier beigelegt wird, will zu der überall zu beobachtenden Zurückhaltung des Vf von c. 1—20 nicht stimmen. Trotzdem konnte er auch in bezug auf c. 21 *ὁ γράψας ταῦτα* genannt werden, wenn er demjenigen, welcher in 21, 1—23 die Feder geführt hat, den Stoff dazu geliefert und die Ermächtigung gegeben hatte, ihn aufzuzeichnen und diese Aufzeichnung seinem Werk beizufügen.[103]) Eben darum, weil die nachträglich beigefügte Erzählung auf eine sehr persönliche Angelegenheit des Jo hinauslief, wird es ihm widerstrebt haben, hier selbst die Feder zu führen oder geradezu zu diktiren. Den Nachtrag wird einer seiner Schüler oder Freunde niedergeschrieben haben. Das beglaubigende Schlußzeugnis aber stellen mehrere Personen aus; denn es schließt mit den Worten: „und wir wissen, daß sein Zeugnis ein wahres ist". Die Bedeutung des Plurals *οἴδαμεν* kann durch das interjektionelle *οἶμαι* in v. 25 nicht in Frage gestellt werden; denn, abgesehen davon, daß solche Ausdrücke fast zu Adverbien erstarrt sind,[104]) war es natürlich, daß der Eine, welcher im Namen einer Mehrheit nach den mündlichen Mitteilungen des Jo 21, 1—23 und dann auch v. 24. 25 niederschrieb, ein so subjektives Urteil, wie das in v. 25

[103]) Nicht nur neben dem Schreiber, dem einer diktirt, bleibt der Diktirende der eigentliche Verfasser, sei es Briefschreiber (Rm 15, 15; 16, 22) oder Geschichtschreiber (Mart. Polyc. 1, 1; 20, 1), sondern auch neben dem, welcher nach seinen Angaben und in seinem Auftrag mit einer gewissen Selbständigkeit die Form schafft (1 Pt 5, 12 cf Einl II³, 10f.).

[104]) Cf *οἶδ' ὅτι, οὐκ οἶδ' ὅπως* (cf Forsch I, 14f.) u. dgl. mehr.

nur im eigenen Namen aussprechen mochte, und dagegen für das den Lesern sehr wichtige Zeugnis für die Glaubwürdigkeit des Ev sich auf das übereinstimmende, auf gemeinsamer Erfahrung beruhende Urteil einer Mehrzahl von Männern sich berief, deren einer er war (cf Jo 8, 17). Ist Jo, wie man annehmen darf, durch Bitten dieser Männer [105]) bewogen worden, sie zur Beifügung des Nachtrags zu ermächtigen, so erklärt sich hieraus auch der letzte Satz, dessen Echtheit mit Unrecht bestritten worden ist.[106]) Wenn Jo in diesem Fall durch Bitten von Freunden und durch den ihm gelieferten Nachweis des praktischen Bedürfnisses, das nur so befriedigt werden könne, sich bewegen ließ, den in seinem Buch aufgezeichneten Geschichten noch eine hinzuzufügen und sie dem Buch beifügen zu lassen, so war er nicht sicher davor, daß solche

---

[105]) Wer sie waren, bleibt der Phantasie überlassen sich auszudenken. Die alten, wahrscheinlich auf die Johannesakten des Leucius zurückgehenden Traditionen im Can. Murat. l. 9—16; bei Clemens Al. (Eus. h. e. VI, 14) und vielen Späteren, welche von Mitjüngern des Apostels, unter welchen Andreas namentlich erwähnt wird, oder unbestimmter von Bekannten des Jo, auch von Bischöfen seiner Umgebung und von Gesandten der Gemeinden erzählen, daß sie durch ihre Bitten den Jo zum Schreiben gedrängt und irgendwie bei seiner schriftstellerischen Arbeit mitgewirkt haben, beziehen sich nicht speciell auf c. 21, sondern auf das ganze Ev, cf GK II, 32—40; Forsch VI, 201 f. 220 f. Aber immerhin bezeichnen diese im einzelnen nicht allzu glaubwürdigen Sagen die Richtung, in welcher wir Antwort auf obige Frage suchen mögen. Auch an Aristion und den Evangelisten Philippus in Hierapolis darf man sich erinnern. Sicher ist nur, was der Text von c. 21 ergibt, daß zu Lebzeiten und mit Einwilligung des Apostels Jo der Nachtrag mit dem noch nicht über den Ort seiner Entstehung (nach Iren. III, 1, 1 Ephesus) und den engsten Kreis seiner ersten Leser hinaus verbreiteten Ev von Freunden oder Schülern des Jo verbunden worden ist.

[106]) In א soll nicht die erste, sondern eine zweite gleichzeitige Hand die Worte hinter *ἐστὶν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ* (so nämlich schließt v. 24 in א wie den meisten Hss) und die Unterschrift geschrieben haben s. Tschd., NT Sinait. ed. min. p. LIX. Der Irrtum, daß in Min 63 v. 25 fehle, ist durch Gwynn (Hermathena, VIII nr. 19 p. 1 ff.) endgiltig beseitigt; hoffentlich ebenso die Fabel, daß Theodor Mops. v. 24 u. 25 oder gar das ganze Kapitel für unecht erklärt habe, durch meine Nachweisungen Einl II[3], 504 f. Die Verwunderung über die naive Hyperbolie des Ausdrucks war allerdings schon in alter Zeit bei manchen groß und trug nicht wenig dazu bei, die uneigentliche Fassung von *χωρεῖν* im Sinn von „mit dem Verstand begreifen" beliebt zu machen cf die Petrus- und die Johannesakten des Leucius GK II, 848 f. 851; Forsch VI, 195 f., Orig. tom. 13, 5 f ; 19, 10; 20, 34; dieser jedoch tom. 1, 10; 5, 3 die eigentliche Bedeutung daneben festhaltend; dagegen mit schroffer Abweisung der letzteren Hieron. zu Mt 21, 21 Vall. VII, 168. Nach א[a] B C* Orig. tom. 13, 5 wird zu lesen sein: *ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλά, ἃ* (nicht *ὅσα*) *ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδ'* (oder *οὐδὲ*) *αὐτὸν οἶμαι τὸν κόσμον χωρήσειν* (nicht *χωρῆσαι*) *τὰ γραφόμενα βιβλία.* — Schlatter S. 144 vergleicht passend aus Mechilta und Sifre: Wenn jeder Name eines Götzen aufgezeichnet würde, „würden alle Pergamente in der Welt nicht ausreichen" (מספיק). Dasselbe Verb im Peal gebraucht Ss hier in seiner freien Übersetzung: „so würde die Welt für sie (diese Dinge) nicht ausreichen", om. *τὰ γραφόμενα βιβλία.*

Wünsche noch manchmal laut werden würden. Wann sollte dann aber des Schreibens ein Ende werden? Es lautet ganz wie ein getreues Echo der eigenen Worte des Jo, womit er die Wiederholung solcher Zumutungen abwehrte, wenn die Freunde mit den unbehilflich gestellten, aber echt jüdisch klingenden Worten schlossen: „Es gibt aber auch noch viel andere Dinge, die Jesus tat, welche, wenn sie Stück für Stück niedergeschrieben würden — die ganze Welt, meine ich, würde die Bücher nicht fassen, die dann geschrieben würden“. Ähnliche Gedanken beschleichen unwillkürlich den Ausleger, wenn er, hier angekommen, im vollen Gefühl der Unzulänglichkeit dessen, was er dem Leser geboten hat, die Feder aus der Hand legt.

Excurse.

I. Die Satzabteilung 1, 3. 4. Im Stil des 4. Ev muß es begründet sein, daß häufiger als in den anderen Evv eine *ambiguitas distinctionis* sich einstellt, deren Entscheidung für den Sinn sehr wesentlich ist. Außer den Fällen 4, 35 f.; 7, 21 f.; 11, 16; 17, 13 hätte, wenn auch nur der Kuriosität willen, zu 1, 1 f. erwähnt werden können, daß nach Ambrosiaster (Quaest. 91, cf August. doctr. christ. III, 2, 3) Photinus gelesen haben wollte: *θεὸς ἦν. Ὁ λόγος οὗτος κτλ.*, was neuerdings Jannaris Ztschr. f. ntl. Wiss. 1901 S. 24 mit großer Zuversicht erneuert hat, cf Nestle ebendort 1907 S. 79. — Wichtiger ist die Frage nach der richtigen Abteilung 1, 3 f. Nachdem über die Variationen des Textes selbst (*οὐδὲ ἕν* oder *οὐδέν* und *ἦν* oder *ἐστίν* hinter *ζωή*) oben S. 50 f. das Nötige gesagt ist, soll hier unter Absehen von diesen Varianten nur die alte Tradition über die Satzabteilung, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, dargelegt werden. Die, rein äußerlich betrachtet, möglichen und tatsächlich von altersher vertretenen Abteilungen sind folgende:

I *ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γεγόνεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.*
II *ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ. Ζωὴ ἦν κτλ.*
III *ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζ. ἦν.*
IV *ἐγένετο οὐδὲ ἕν. Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, ζ. ἦν.*

Von diesen 4 Interpunktionen stimmen I und II darin überein, daß sie *ὃ γέγονεν* zum vorigen Satz ziehen, III und IV darin, daß sie mit *ὃ γέγονεν* einen selbständigen neuen Satz beginnen. Auszuscheiden ist das ein oder zweimal von Epiphanius befolgte II (s. unten) als offenbar absurd, wie schon Thdr (syr. p. 26, 19 ff., griech. abgekürzt bei Fritzsche S. 20) urteilte, der neben I und III auch II bespricht. Am frühsten nachzuweisen ist IV, und wenn man nicht bedächte, daß wir von gnostischer Exegese viel ältere Proben besitzen, als von kirchlicher, könnte man diese Auffassung für die älteste halten. Sie findet sich bei den Valentinianern aller Schattirungen, stammt also sicherlich von dem Meister selbst. Sie unterschieden das *γεγονέναι ἐν αὐτῷ* von dem *γενέσθαι δι' αὐτοῦ*. Letzteres deuteten sie auf die materielle Welt, die Dinge außerhalb und unterhalb des Pleroma; ersteres auf die Erzeugung oder Emanation zunächst des von ihnen *ἡ ζωή* genannten Äons, weiterhin der ganzen Äonenwelt und der pneumatischen Seelen. Dabei ist zu bedenken, daß die Zoë Valentins die *σύζυγος* des Logos war, gleichsam in und mit ihm entstanden, wie Eva in Adam. Ptolemäus bei Iren. I, 8, 5 (cf. Epiph. haer. 31, 27 Dindorf II, 176; III, 651; GK II, 956 ff.) citirt

v. 3 bis *οὐδὲ ἕν* (soweit auch epist. ad Floram bei Epiph. 33, 3, jedoch mit *οὐδέν*) und fährt nach einer Zwischenbemerkung fort: *ἀλλ' „ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ“ φησὶν* (sc. Jo) *„ζωή ἐστιν. ἐνθάδε καὶ συζυγίαν ἐμήνυσεν· τὰ μὲν γὰρ ὅλα ἔφη δι' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, τὴν δὲ ζωὴν ἐν αὐτῷ. αὕτη οὖν ἡ ἐν αὐτῷ γενομένη οἰκειοτέρα ἐστὶν [ἐν] αὐτῷ τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων.* Gegen diese Unterscheidung protestirt Irenaeus auch III, 11, 1 a. E. Die gleiche Auffassung wird für den orientalischen Zweig der Schule bezeugt durch Clem. epit e Theodoto 6 *ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ, τῷ λόγῳ, ζωὴ ἦν, ἡ σύζυγος* (sc *τοῦ λόγου*). Dazu die gegen die Valent. gerichtete Bemerkung des Orig. tom. II, 24: „wie empfängt denn die Zoë, die angebliche Gattin des Logos in ihrem Gatten das Gewordensein?“ Ferner die Fragmente Herakleons (Orig. tom. II, 14 u. 21, letztere Stelle wohl einer Emendation bedürftig, übrigens von Brooke, The fragm. of Herakleon p. 53 richtiger, als von Preuschen p. 77, 24 interpungirt), welcher zu *οὐδὲ ἕν* zusetzt *τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ τῇ κτίσει*, und dagegen *ὃ γέγονεν κτλ.* auf die pneumatischen Menschen bezog. Wesentlich ebenso die Naassener bei Hippol. refut. V, 8, vielleicht auch die Peraten V. 16, welche deuteten: „in ihm (dem Logos) ist Eva d. h. das Leben geworden“. So wahrscheinlich auch der Neoplatoniker Amelius um 260 bei Eus. praep ev. XI, 19, 1 *δι' οὗ πανθ' ἁπλῶς γεγενῆσθαι· ἐν ᾧ τὸ γενόμενον (= τὸ ἐν τῷ λόγῳ γενόμενον) ζῶν καὶ ζωὴν καὶ ὂν πεφυκέναι.* So auch die Manichäer nach Ambros. de fide III, 6, 42, cf Aug. tract. I, 16 in Jo. Diese Interpunktion IV ist aber keineswegs auf außerkirchliche Kreise beschränkt geblieben. Wir finden sie bei Clemens Al., wenn er selbst der in Epit. e Theodoto § 19 Redende ist (cf GK II, 963; Forsch III, 126); es stünde dann auch nichts im Wege, auch paed. I, 27; II, 79 darnach zu interpungiren. Sicherer läßt sich dies von Orig., welcher gleichzeitig die von Valentinianern in Jo 1, 3f. nach IV gefundene Lehre energisch bestreitet. In seiner Auslegung der von ihm für paradox erklärten Worte *ὃ γέγ. — τῶν ἀνθρ.*, die er vom vorigen abtrennt (tom. II, 16—70), deutet er *ὃ γέγ. ἐν αὐτῷ* von etwas im Logos Entstandenem (Preuschen p. 73, 15 *τὴν γενομένην ἐν τῷ λόγῳ ζωήν*, cf 75, 28; 76, 22 *ὃ γέγ. ἐν αὐτῷ, οὐχὶ ὃ ἦν ἐν αὐτῷ, ζωὴ ἦν*). Da er aber die Unterscheidung dessen, was der Logos an sich, und dessen was er in bezug auf die Menschen ist, wie Leben, Licht, nicht als Unterscheidung eines zeitlichen Prius und Posterius aufgefaßt haben will, findet er die in einigen Hss. von ihm vorgefundene LA *ζωή ἐστιν* statt *ζ. ἦν* beachtenswert p. 76, 23. Auch noch Ambrosius de fide III, 6, 41 ff.; expos. in Ps 36 befolgt IV und verteidigt seine ziemlich verworrene orthodoxe Deutung unter gleichzeitiger Verwerfung der manichäischen wie der arianischen Mißdeutungen dieser LA. Auch August. tract. I, 16 muß sie als formal möglich gelten lassen. Aus bloßen Citaten und flüchtigen Besprechungen, wie auch aus Versionen, ist übrigens oft schwer zu entscheiden, ob III oder IV gemeint ist. Zu den in dieser Beziehung sicheren Zeugen gehören als Vertreter von III Ambrosiaster, Quaest. 122: derselbe zu Phil 1, 21; August. tract. I. 16 in Jo; Cyr. Al. vol. I, 75: *εἴ τι γέγονεν, ἦν ἐν αὐτῷ ἡ ζωή.* Doch besteht auch zwischen diesen noch die Verschiedenheit, daß Ambrosiaster *ἐν αὐτῷ* auf den Logos bezieht, in und an welchem das Gewordene Leben besitze, August. und Cyrill dagegen auf das Gewordene, in welchem der Logos als lebenerhaltendes Prinzip wohne. Was wir mit Sicherheit behaupten können, ist nur dies, daß vom 2. bis über die Mitte des 4. Jahrh. hinaus die durch III und IV gleichmäßig vertretene starke Interpunktion hinter *οὐδὲ ἕν* unbedingt vorherrschte. Vereinzelte mit diesen Worten schließende Citate wie Tat. orat. 19; Theoph. ad Autol. II, 22 (cf Forsch II, 80. 106f. 141. 214f.) könnten daraus erklärt werden, daß man *ὃ γέγ.* als einen nichts neues bringenden Pleonasmus fortließ. Beweisend dagegen für III oder IV ist die ausnahmslose Anwendung dieser Citationsweise in einer größeren Anzahl von Citaten des-

selben Autors. Dies gilt z. B., wenn ich nicht irre, von Athanasius (de incarn. 2; c. Arianos I, 56; II, 5. 71; epist. ad Serap. 4, Montfaucon I, 49. 461. 473. 539. 693). Ebenso verhält es sich mit Iren. I, 22, 1; II, 2, 5; III, 8, 3; 11, 8; IV, 32, 1; V, 18, 2, auch in der armenisch wiedergefundenen *ἐπίδειξις* c. 43. Ferner mit Tertullian s. Rönsch S. 251; mit Clemens s. Barnard p. 51 f., für dessen Interpunktion namentlich die zweimalige Einführung durch *ὃ γὰρ γέγ.* und in den Adumbrationen durch *et quod factum est* (Forsch III, 87) beweist. So findet das vereinzelte Citat in Tatians Griechenrede c. 19 seine Bestätigung in Tatians Diatessaren, worin nach Ephraim (Mösinger S 5, Hill S. 76) stand: „und was geworden ist war in ihm Leben". Ein solches trennendes „und" oder „aber" hat auch Sc (דין), der Lat. b *(quod autem)* und ein sahidisches Fragment s. Woide p. 79: C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I. 343, 29. Bei Eusebius, welcher regelmäßig, wie einmal auch sein Gegner Marcellus, seine Citate mit *οὐδὲ ἕν* schließt (z. B. c. Marc. und eccles. theol. ed. E. Klostermann p. 57, 21; 121, 17 cf 194, 3), zeigt eine Zwischenbemerkung zwischen *οὐδὲ ἕν* und *ὃ γέγ.* p. 117, 23, daß er jedenfalls weder I noch II kannte oder billigte. Aber bei allen diesen Autoren und Übersetzern bleibt unentschieden, ob sie III oder IV meinen. Nur die valentinianische und die manichäische Deutung von IV ist ausgeschlossen, erstere für Sc schon darum, weil er *δι' αὐτοῦ* (v. 3. 10) und *ἐν αὐτῷ* (v. 4) unterschiedslos durch ב wiedergibt.

Der erste sichere Zeuge für I ist Alexander von Alex. in seinem Brief an Alexander von Konstantinopel aus dem Anfang des arianischen Streites (bei Theodoret h. e. 1, 4), welcher v. 3 mit *ὃ γέγ.* als Schlußwort citirt zum Beweise dafür, daß der Logos nicht zu den geschaffenen und im eigentlichen Sinn gewordenen Dingen gehöre. Entschiedene Vertreter von I, meist mit ausdrücklicher Polemik gegen Arianer und Pneumatomachen, sind Chrys., Thdr z. St.; Hieron. in seiner Homilie über den Prolog (Anecd. Maredsol. III, 2, 387, cf das Citat im Komm. zu Jes 44, 24 ff. Vall. IV, 530), wogegen ein mit *nihil* schließendes, vielleicht aus einer griechischen Quelle herübergenommenes Citat Quaest. hebr. in Gen. ed. Lagarde p. 4, 5 nichts besagt. Unentschiedener zeigt sich Epiphanius, welcher zwar auch im ausgesprochenen Gegensatz zu Arianern und Pneumatomachen meistens I gebraucht (ancor. 74; haer. 43, 1; 51, 12; 65, 12 und besonders nachdrücklich 69, 56); aber wenigstens einmal ancor. 75 das Citat mit *ἐν αὐτῷ* schließt, also II sich aneignet. Vielleicht gilt dies auch von haer. 44, 4. Wenn er nämlich dort hinter *οὐδὲ ἕν* zunächst ein *καὶ τὰ ἑξῆς* schreibt, weiter aber *εἰ δὲ ἐν αὐτῷ* (sc. *πάντα*) *ἐγένετο καὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐγένετο κτλ.*, so scheint er in der durch *καὶ τὰ ἑξῆς* ersetzten Fortsetzung des Citats ein *γίνεσθαι ἐν αὐτῷ* von den Geschöpfen ausgesagt gefunden zu haben. Er hätte dann entweder auch hier wie ancor. 75 II oder zur Abwechselung einmal IV zu grunde gelegt. Letzteres hätte sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit, da er haer. 54, 3 das Citat mit *οὐδὲ ἕν* ohne *καὶ τὰ ἑξῆς* gibt. — Die Angabe des Ambrosius zu Ps 36 (ed Bened. I, 793), daß die Alexandriner I haben, paßt, wie gezeigt, nicht auf die alten Alex. Clemens und Orig., auch nicht auf Athanasius und den späteren Cyrillus, kann aber doch nicht aus der Luft gegriffen sein. Außer Bischof Alexander, der I durchaus nicht als eine neuerdings gemachte exegetische Entdeckung mitteilt, auch nicht gegenüber einer anderen durch Arius vertretenen Lesung verteidigt, als ob I eine in dem eben erst begonnenen Streit erfundene Waffe der Orthodoxen wäre, kann der blinde Didymus dafür angeführt werden, wenn auch nicht aus dem wenig einleuchtenden Grund, den Tschd. dafür angibt. Wenn Didymus de Trin I, 15 zuerst v. 1—5 ohne Unterbrechung citirt, alsdann in der exegetischen Erörterung des Einzelnen *πάντα δι' αὐτοῦ* bis *οὐδὲ ἕν* und später *ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν* vorlegt, also *ὃ γέγ.* stillschweigend übergeht, so erklärt sich dies nur unter Voraussetzung von I; denn nur bei dieser Lesung war *ὃ*

γέγονεν logisch einigermaßen entbehrlich. Von Didymus wird sein Schüler Hieronymus sie sich angeeignet haben. Es dauerte ziemlich lange, bis sie sich im Occident einbürgerte. August. und Ambrosiaster berücksichtigen sie gar nicht. Ambrosius erkannte an, daß sie von frommen Leuten herrühre, meinte aber auch ohne sie das Gift, welches die Arianer in III, oder die Manichäer in IV hineinlegten, unschädlich machen zu können, und zog es vor, bei der abendländischen *lectionis sacrae consuetudo* zu bleiben. — Wann I bei den Syrern Eingang fand, weiß ich nicht. S [1] ist zweideutig, und die Auffassung ihres Textes bei den Syrern nicht einhellig s. Gwilliam zu Jo 1, 3. — Daß I bis heute noch nicht allgemein anerkannt wird, beruht hauptsächlich auf dem Eindruck, daß diese Lesung ein geeignetes Schutzmittel gegen arianische und macedonianische Exegese sei und daher erst im Gegensatz zu diesen Lehren im Lauf des 4. Jahrh. aufgekommen sein werde. Dagegen spricht aber erstens die ungesuchte Weise, wie sie schon im ersten Anfang des Streites von Alexander vorgebracht wird, und zweitens der Umstand, daß eifrigste Verteidiger des nicänischen Bekenntnisses: Athanasius, Cyrillus Al., Ambrosius, Ambrosiaster, Augustinus, sie nicht vertreten, teilweise gänzlich ignoriren. Was für sie entscheidet, sind die oben S. 50 f. 52 f. für sie geltend gemachten rein exegetischen Gründe, und der Umstand, daß die Textvarianten *οὐδέ* neben *οὐδὲν ἐν* und *ζωή ἐστιν* neben *ζωὴ ἦν* sich unter der Voraussetzung der Ursprünglichkeit von I sehr leicht als Textverderbnisse erklären, die unter dem Druck der von 140—340 fast allein herrschenden Satzabteilung und Auffassung entstanden sind, wohingegen die umgekehrte Entwicklung des Textes und der Satzabteilung schwer denkbar ist.

II. Der Text von 1, 13. Ein Hauptgrund, warum der ursprüngliche Wortlaut so lange verkannt wurde und auch, nachdem er durch Blaß wieder ans Licht gezogen ist, noch nicht die gebührende Anerkennung gefunden hat, liegt ähnlich wie bei Gal 2, 5 (Bd IX, 287 ff.) darin, daß man sich durch verhältnismäßig junge Textmischungen in der Auffassung der ältesten Zeugnisse hat bestimmen lassen. In dieser Beziehung bedürfen die exegetischen Erörterungen und der Nachweis der stilistischen Ungeheuerlichkeiten des herkömmlichen Textes, die man unter dem Druck einer zur Alleinherrschaft gekommenen Tradition sich noch immer gefallen läßt (oben S. 72 ff.), einer Ergänzung. Auch die Materialien bei Tischendorf, Sabatier, Resch (Außerkanonische Parallelen IV, 57 ff.), die ich voraussetze, bedürfen mancher Berichtigung.

Es empfiehlt sich von Tert. de carne Christi 19. 24 auszugehen. Nachdem dieser schon c. 17—18 im Gegensatz zu den Valentinianern, welche das *ex virgine* (natus) durch *per virginem* ersetzt haben wollten (cf c. 20, Bd IX, 200 A 82), gelegentlich auch im Gegensatz zu den Ebjoniten, die beides leugneten, Jo 1, 14; 3, 6 berührt hat und zu dem Schluß gekommen ist: *ex deo natus ipse est*, fährt er c. 19 fort: *Quid est ergo: „non ex sanguine nec ex voluntate carnis nec voluntate viri, sed ex deo natus est“? Hoc quidem capitulo ego potius utar, cum adulteratores eius obduxero. Sic enim scriptum esse contendunt: „non ex sanguine . . . nati sunt“, quasi supra dictos „credentes in nomine eius“* (v. 12) *designet, ut ostendat esse semen illud arcanum electorum et spiritalium, quod sibi imbuunt.* (Auf diese paßt, wie Tert. weiterhin zeigt, das Wort nicht, da alle Christen, auch Valentin und seine Anhänger aus Fleischeswillen etc. geboren sind). *Adeo singulariter, ut de domino, scriptum est et: „ex deo natus est“.* So

und nicht, wie gedruckt wird: *est: et ex deo* ist zu interpungiren. Auch dieses positive ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη wie die vorangehenden negativen Aussagen sind singularisch geschrieben, beziehen sich also ebenso wie jene auf den einen Christus. Ebenso citirt Tert. c. 24 nach Anführung anderer, die Ketzer widerlegender Sprüche: *Et: „non ex sanguine . . . sed ex deo natus est", Hebioni respondit.* Hieraus folgt 1) daß Tert. in seiner griech. Bibel den mit οὐκ ἐξ αἱμ. beginnende Satz mit ἐγεννήθη geschlossen fand, 2) daß er den ebenso beginnenden, aber mit ἐγεννήθησαν schließenden Text nur als eine Textfälschung der Valentinianer kannte, 3) daß die Valentinianer den Text, welchen Tert. als den echten und kirchlichen allein gelten läßt, gekannt und verworfen haben. Tert. konnte nicht sagen: „s i e b e h a u p t e n, daß so geschrieben sei", wenn er in Schriften der Schule, deren er mehrere gelesen hat und zum Teil namentlich anführt c. 15—17, die Stelle nur gelegentlich so angeführt und nicht eine ausdrückliche Bemerkung über die Richtigkeit dieses ihres Textes im Gegensatz zu einem anderen d. h. dem damals in der Kirche herrschenden Text gefunden hatte. Sie haben aber kein οἵ an der Spitze des Satzes gehabt. Da Tert. einmal dem Valent. den Vorwurf gemacht hatte, daß sie den Text gefälscht haben, konnte er nicht unterlassen, ihnen auch das aufzurücken, daß sie durch Einschiebung eines *qui* = οἵ die Beziehung des Satzes auf eine vorher genannte Vielheit zu erzwingen versucht haben, oder, wenn Tert. selbst in seinem Text ein ὅς gehabt hätte, ihnen die willkürliche Vertauschung des sing Relativs mit dem plural. vorzuwerfen. Dabei ist zu bedenken, daß Tertullian's NT aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso, wie das der Valent. zweifellos ein griech. war, und daß er jedenfalls in derartigen Fragen stets den griech. Text zu Rate zog und seine lat. Leser wie so manchmal in seinem Antimarcion durch eine kurze Bemerkung darüber orientiren konnte, daß dem zweideutigen *qui* bei den Valent. ein οἵ, in seinem Text aber ein ὅς zu grunde liege (s. GK I, 51—60). Es ist aber auch ganz undenkbar, daß die Valent. ein οἵ gelesen haben sollten; denn dies konnte, wie groß die stilistische Härte dieser Verbindung ist, nur auf die an den Namen Christi Glaubenden (v. 12) sich zurückbeziehen. Das Gegenteil davon war aber die Meinung der Valent Nicht auf die Menge der Gläubigen, sondern auf das auserwählte Geschlecht der Geistmenschen bezogen sie v. 13. Ihnen den heute herrschenden Text (οἵ . . . ἐγεννήθησαν) anzudichten, ist um so unstatthafter, da der von Tert. bezeugte Text der Valent. (ἐγεννήθησαν ohne οἵ) in cod. D (d fehlt) und dem lat. a (Vercellensis) buchstäblich vorliegt. Ebenso unerlaubt ist es, dem Tert. ein singul. *qui* = ὅς anzudichten. Denn, wenn ihm dadurch in seinem, von ihm für ursprünglich gehaltenen Text die Möglichkeit einer stilistisch auch wieder sehr harten Anknüpfung von v. 13 an das tonlose αὐτοῦ von v. 12 (Hb 4, 13) geboten war, konnte er erst recht den Valent. nicht den Vorwurf ersparen, daß sie dieses Wort getilgt haben, um an Stelle des orthodoxen Sinnes für ihre heterodoxe Deutung Raum zu schaffen. Für die beiden Hauptlesarten (ἐγεννήθη und ἐγεννήθησαν) ist die Abwesenheit eines Relativs das früher Bezeugte. Ohne jede Andeutung einer relativischen Anknüpfung bezeugen ἐγεννήθη alle die, welche v. 13 ohne weitere Rechtfertigung auf die Menschwerdung des Logos beziehen. So wahrscheinlich Just. dial. 63 n. 6 *ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένου, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ* cf apol. I, 32 n. 13; GK 1, 518. Ein direkteres und unzweideutiges Zeugnis für den katholischen Text Tert.'s gibt Iren. III, 16, 2; 19, 2 (wo *is qui* vor *non ex voluntate* etc. nicht zum Citat gehört); III, 21, 5. Ferner die Neoplatoniker, in deren griech. verfaßten, ins Lat. übersetzten Schriften Augustin (conf. VII, 9, 14, ob aus Amelius s. oben S. 698?) gelesen hatte: *quia verbum deus non ex carne . . . sed ex deo natus est.* Indirekt zeugt dafür auch Hippol. refut. VI, 9, wenn er von dem angeblichen Christus Simon

sagt: *ἄνθρωπος ἦν . . . ἐξ αἱμάτων καὶ ἐπιθυμίας σαρκικῆς καθάπερ καὶ οἱ λοιποὶ γεγεννημένος.* Ferner Methodius de resurr. 26 (ed. Bonwetsch 102, 14) *τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα οὐκ ἦν ἐκ θελήματος ἀνδρός* (Slav. *θελήματος σαρκὸς καὶ συνουσίας ἀνδρός*). Ambros. zu Ps 36 (ed. Bened. I, 817) von Christus *nec in iniquitatibus conceptus et natus est in delictis, qui non ex sanguinibus . . . voluntate viri, sed de spiritu sancto natus est ex virgine.* (Das *qui* vor Beginn der joh. Worte dient nur zur Anknüpfung an den vorangehenden Hauptsatz, gehört nicht zum Citat). Sulpic. Sev. chron II, 3 von Christus: *siquidem non ex voluntate viri, sed ex deo natus est.* Bei Cyprian fehlt leider ein Citat aus 1, 13. Daß er aber testim. I, 3; de dom. orat. 9 Jo 1, 11. 12 citirt ohne die nach dem vulgären Text so naheliegende Fortsetzung in v. 13, macht es wahrscheinlich, daß er wie Tertullian las. Cf auch Optat. IV, 2. So las, wenn ich recht sehe, auch Ticonius (lib. reg. 1 ed Burkitt p. 7, 12). Zum Beweise dafür, daß der einzige Sohn Gottes, der Logos, und der durch die Geburt aus Davids Geschlecht entstandene Sohn Gottes zwar zu unterscheiden seien, aber doch gleichsam „ein Fleisch geworden seien", führt er an: *„verbum caro factum est" et caro deus, quia „non ex sanguine, sed ex deo nati sunt"*. So nach einer Hs; das *nati sumus* der anderen ist keine Verbesserung. Beide LAen sind aber sinnlos, zumal Ticonius den zu beweisenden Satz noch einmal in der Form wiederholt: *apostolus dicit: erunt duo in carne una* etc. (Eph. 5, 31 f.). Der Logos als der ewige, vorzeitlich aus Gott erzeugte Sohn Gottes und der von Maria geborene Sohn Gottes bilden eine Einheit. Von beiden gilt Jo 1, 13. Was sollte dieser Spruch hier, wenn er von der Geburt der vielen Gotteskinder, der Wiedergeburt der Christen handelte? Ticonius muß geschrieben haben: *natus est.* — Obwohl man von der Schrift des Pseudoathan oder Vigilius Taps. de trinitate keinen rechten Gebrauch machen kann, ehe die literarischen Fragen eine sichere Antwort gefunden haben und ein ordentlicher Text vorliegt, ist doch nicht ganz an den Citaten vorüberzugehen. Lib. XII (Migne 62, 318 B) wird Jo 1, 12—13 nach Vulg. citirt; lib. II (col. 250 C = Athan. ed. Montfaucon II, 609) steht unter anderen von der Taufe handelnden Stellen dementsprechend: vel hoc accipe: „ex deo nati sunt": aber wenige Zeilen weiter wird ein vollständiges Citat von Jo 1, 11—13 nach Vulg. mit den Worten eingeleitet: *Sed et quod ex deo natus est, Joannes testatur.* Aus dem Zusammenhang ergibt sich daß nicht die Citate, sondern die einleitenden Worte zu emendiren sind. Nicht der Vf, sondern seine Abschreiber vertreten den alten Text der Occidentalen. Einen lat. Text *qui . . . natus est* finde ich nur im cod. Veron. b und im Liber comicus von Toledo (ed. Morin. Anecd. Maredsol. I, 60). Seit der Mitte des 4. Jahrh. gingen die meisten Lateiner von dem Text *natus est* (ohne *qui*) unmittelbar zu dem inzwischen im Orient zur Herrschaft gelangten Text *οἳ . . . ἐγεννήθησαν* über. So Hilar. de trin. I, 13 ed. Bened. p. 771; Ambrosiaster quaest. 123 a. E.; Ambrosius de spir. s. II, 7 u. öfter (über ihn als Zeugen für *natus est* ohne *qui* s. vorhin); August. z. St. und sonst regelmäßig ohne jede textkritische Bemerkung, obwohl er den älteren Text wenigstens aus neoplatonischen Schriften kannte. Vor allem zeugt für den fast allgemeinen Abfall des Abendlandes von seinem alten Text, daß außer b, der ihm jedoch ein *qui* vorgesetzt, und a, der wenigstens kein *qui* aufgenommen hat, sämtliche lat. Evangelientexte von e bis zur Vulg. *qui — nati sunt* bieten.

Auch bei den Syrern hat sich nur eine Spur des Ursprünglichen erhalten, welche uns aber vermutlich weiter führen würde, wenn uns für Jo 1, 13 Ss erhalten wäre und irgend eine Nachricht über Sd vorhanden wäre. In Sc liest man: „diejenigen, welche nicht durch Blut und nicht vom Willen des Leibes und nicht vom Willen eines Menschen (בר אנשא), sondern von Gott geboren w u r d e." Die Hs hat hinter dem plur. Subjekt

ein sing. Prädikat אתילד. Es scheint selbstverständlich, daß dies mit Burkitt als Schreibfehler zu betrachten und in אתילדו zu verbessern sei. Nun findet sich aber derselbe „Fehler", wie auch Burkitt bemerkt, in manchen Hss von S[1]. Nach Gwilliam z. St., cf dessen Verzeichnis p. IX ff., in 4 recht alten Hss unkorrigirt: nr. 10 saec. VI; nr. 14 saec. V oder VI; nr. 36 wahrscheinlich vor 550 geschrieben; nr. 37 saec. X; außerdem von erster Hand und erst nachträglich korrigirt in nr. 8 u. 26, beide saec. VI oder VII. Das wäre doch ein durch hohes Alter und wunderbare Zähigkeit ausgezeichneter Schreibfehler. Und wie wäre es zu erklären, daß dieser hartnäckig von den syr. Schreibern wiederholte Fehler mit dem Text eines Justin, Iren., Tert. und cod. b in dem entscheidenden Hauptpunkt (*ἐγεννήθη* statt *ἐγεννήθησαν*) zusammentrifft, wenn dies ein auf syr. Boden entstandener Schreibfehler wäre! Bedenkt man den so oft schon nachgewiesenen engen Zusammenhang der ältesten syr. Evangelientexte mit den abendländischen, so kann das ungrammatische *οἳ* (oder besser *οἵτινες*, syr. ד אילין) . . *ἐγεννήθη* der genannten Syrer nur eine Mischung aus dem auch bei den Syrern urspr. *ἐγεννήθη* (ohne *ὅς*) mit dem bei den Griechen herrschend gewordenen *οἳ* . . *ἐγεννήθησαν* sein. Ist, wie ich noch immer überzeugt bin, der von Rom in seine östliche Heimat zurückgekehrte Tatian es gewesen, welcher seinen Landsleuten zuerst das Ev in Gestalt des Diatessaron und in ihrer Sprache gegeben hat, so darf man schließen, daß er in der griech. Hs, die er von Rom mitbrachte, denselben Text las, wie sein Freund Justin und Irenäus, und daß er diesen auch in Sd treu wiedergab. Die grammatische Unmöglichkeit des in Sc und 6 alten Hss von S[1] vorliegenden Textes ist der sicherste Beweis dafür, daß eine von altersher bei den Syrern herrschende Tradition die Schreiber beherrschte und zu der unnatürlichen Textmischung verleitete.

Die hienach sich ergebende Geschichte der Textentwicklung hat nichts unwahrscheinliches. Die Valentinianer seit etwa 140 waren, wie Tert. richtig erkannte, die Ersten, welche den urspr. Text *ἐγεννήθη* (ohne *ὅς*) im Interesse ihrer Sonderlehre in *ἐγεννήθησαν* (ohne *οἳ*) änderten. Während die Occidentalen mindestens bis ins 3., vielleicht bis ins 4. Jahrh. durchweg treu am alten Texte festhielten, zeigten sich die Alexandriner in diesem wie in anderen Fällen (s. Exc. I S. 698) dem Einfluß valentinianischer Textbehandlung zugänglich. Aus Clem. strom. II, 58; Orig. frg. 8 Preuschen p. 486 f. sieht man deutlich, daß vor dem Ende des 2. Jahrh. der Plural feststand, nicht ebenso, daß auch schon das entsprechende *οἳ* eingeschoben war, welches wir bei allen späteren Zeugen finden. Es wurde aber eingeschoben, um durch diesen Anschluß an *τοῖς πιστεύουσιν κτλ.* die Deutung der Valent. auf die besondere Klasse der Geistmenschen auszuschließen und den Satz, wie Orig., auf alle zu beziehen, die an Jesus als den Christ gläubig geworden sind und Gerechtigkeit üben. Daß die Zusetzung des Relativs später als der unveränderte Text der Valent. bei Katholiken Eingang fand, zeigen D und a (oben S. 701); andrerseits zeigt die Verbreitung des ganzen vulgären Textes in den lat. Hss der Evv, daß doch auch im Occident die Einführung des Relativs nicht lange auf sich warten ließ. Da *qui* ebensogut *ὅς* wie *οἳ* wiedergeben konnte, ließen auch einzelne, die am alten *natus est* festhielten, diese Neuerung sich gefallen, wie cod. b. Sie brauchten sich dadurch nicht, wie die Syrer, mit der Grammatik auf Kriegsfuß stellen.

III. Zum Text von 1, 18[b]. Neben den Zeugenverhören bei Tregelles, Tschd., W.-Hort app. p. 74 und der gründlichen Erörterung in Hort's Two dissertations, 1876, scheint mir eine nochmalige Darlegung der Überlieferung unerläßlich. Abgesehen

von einigen nebensächlichen Varianten kommen folgende LAen in Betracht: I *μονογενὴς θεός*, II *ὁ μονογενὴς υἱός*, III *ὁ μονογενὴς* (ohne *υἱός* oder *θεός*).

I liegt vor 1) in ℵ* B C* L. In ℵ hat erst der von Tschd. dem 7. Jahrh. zugewiesene Korrektor ℵ^c ein *ὁ* vor *μονογ.* eingeschoben; in C ein Korrektor des 9. Jahrh. LA II eingetragen. Hiezu sei sofort bemerkt, daß die wichtigsten alten Versionen das Vorhandensein oder Fehlen des Artikels entweder gar nicht, oder nicht mit völliger Sicherheit auszudrücken vermochten; und daß die Autoren bei selbständiger Anwendung der in I vorliegenden Benennung Christi und auch in freier Wiedergabe des ganzen Satzes von jeher geneigt sein mußten, den Artikel zuzusetzen, zumal dessen Fehlen beim Subjekt an sich schon befremdlich ist. Da nach den genannten Hss, welche überhaupt I bezeugen, der Artikel entweder ganz fehlt oder von sehr junger Hand eingetragen ist, müssen alle alten Zeugen, welche *μονογ. θεός* bieten oder voraussetzen, auch wenn sie über Artikel oder Artikellosigkeit kein direktes Zeugnis ablegen, für I in Anspruch genommen werden. Nichts kann irreführender sein, als über *ὁ* für sich, abgesehen von dem, was folgt (*θεός*, *υἱός* oder nichts), die Zeugen zu verhören. Hienach ist 2) von den Versionen für I anzuführen: S¹, Rand von S³, Kopt, Aeth. An S¹ schließt sich meistens das arab. Diatessaron an, cf Sellin, Forsch IV, 225—246. Ciasca p. 6 übersetzt ungenau *unig. dei*, statt *unig. deus*, cf Hope W. Hogg's engl. Übersetzung in Anten. library, Addit. vol. p. 49. Zu S³ s. außer White auch Adler, NTi vers. syr. p. 123. Kopt hat den Artikel. Über Aeth, der nach Gildemeister (s. dessen Brief bei Gregory, Textkrit. I, 554) vielfach von S¹ sich abhängig zeigt, cf Hort p. 46f. — Unter 3) den Autoren sind als die Ersten auch hier wieder die Valentinianer zu nennen. Über Text und Deutung des Prologs in dem italischen Zweig der Schule berichtet Iren. I, 8, 5 cf GK II, 956ff. mit wörtlicher Anführung aus einer Schrift des Ptolemäus, über die anatolische Schule Clemens Epit. e Theodoto § 6. 7 cf GK II, 962; Forsch III, 117ff. Beide Zweigschulen verstanden unter der *ἀρχή* einen der 8 obersten Äonen und zwar das männliche Glied der zweiten Syzygie, welches daneben auch den Namen *μονογενὴς θεός* trage. Ptolemäus sagt nach der richtigen LA bei Iren. (GK II, 956 A 3; 957 A 4) von „Johannes dem Jünger des Herrn" wörtlich: *ἀρχήν τινα ὑποτίθεται τὸ πρῶτον γεννηθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ καὶ υἱὸν καὶ μονογενῆ θεὸν κέκληκεν.* Von den Valent. des Orients sagt Clem. *ἀρχὴν γὰρ τὸν μονογενῆ λέγουσιν, ὃν καὶ θεὸν προσαγορεύεσθαι, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἑξῆς ἀντικρὺς θεὸν αὐτὸν δηλοῖ λέγων· „ὁ μονογενὴς θεός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο"*, d. h. „wie er (Jo) auch im weiteren Verlauf (des Prologs) ihn geradezu als Gott zu erkennen gibt, indem er v. 18^b schreibt". Dieser *μονογ. θεός* wird nach § 7 auch *υἱός* genannt, soll aber als der in Schooß des Vaters Verbleibende eigentliche *μονογ.* von dem fleischgewordenen Logos unterschieden werden, von welchem letzteren der Apostel (1, 14) nicht *μονογ.*, sondern nur *ὡς μονογ.* aussage. Über Herakleon, welcher wie Ptolemäus der italischen Schule angehört (Hippol. VI, 35, cf Iren. II, 4, 2) gibt uns Orig. tom VI, 3 (Preuschen p. 108f.) Nachricht. Ein Korrektor hat über der Zeile *ὁ* vor *μονογ.* und *υἱός* über *θεός* geschrieben. Der, abgesehen von manchen gelehrten Willkürlichkeiten, vom Mon. abhängige Ven. schrieb daraufhin *ὁ μονογ. υἱός* mit dem sonst bei den Griechen unerhörten Zusatz *τοῦ θεοῦ*. Zu Jo 1, 18, wozu der Kommentar nicht erhalten ist, kann Orig. noch nicht über Herakleons Behandlung desselben gesprochen haben. Er tut es erst nachträglich bei dem Übergang zu 1, 19, nachdem er (p. 108, 27) 1, 18^b als Schluß des vorigen Abschnitts wörtlich angeführt hat (mit *μονογ. θεός*, so auch tom. II, 35; p. 93, 30; nur mit *ὁ* davor), und polemisirt auf grund seiner eigenen verkehrten An-

sicht, daß alles in Jo 1, 15—18 Rede des Täufers sei, vor allem gegen die richtige Ansicht Herakleons und der übrigen Valent. (s. vorhin), daß vielmehr der Evangelist der in 1, 18 Redende sei. Mit keinem Wort dagegen deutet er an, daß Herakleon einen von dem seinigen abweichenden Text befolge, während er doch sonst z. B. zu 1, 24; 1, 28; 4, 18 geringfügige Varianten, die er bei Herakleon fand, der Erwähnung wert findet. Text und Auslegung von 1, 18, worin alle Zweige der valent. Schule übereinstimmen, müssen wir auf Valentin selbst zurückführen. Dieser Spruch ist geradezu ein Grundstein der Lehre Valentin's von der Ogdoas cf GK I, 737. Daß kein katholischer Gegner ihm und seinen Schülern hier eine Textfälschung nachgesagt hat, beweist, daß sie keinen anderen Text gehabt oder auch nur gekannt haben. Dies ist aber auch direkt nachzuweisen. Von den drei, sämtlich nur in lat. Version erhaltenen, eigenen Citaten des Iren. kann nur dasjenige für eine treue Wiedergabe des Originals gelten, welches einen in der Geschichte der lat. Bibel sonst nicht nachgewiesenen Text bietet d. i. IV, 20, 11 (*unigenitus deus* etc.). Die beiden andern III, 11, 6 und IV, 20, 6 dagegen stehen von vornherein unter dem Verdacht, der lat. Bibel assimilirt zu sein, weil dies von vielen andern Citaten im lat. Irenäus nachweislich gilt, von diesen Citaten um so sicherer, als in beiden ein *nisi* vor *unigenitus filius* und außerdem III, 11, 6 noch ein *dei* hinter *filius* steht. Ersteres ist eine bei den Griechen unerhörte, bei den Lat. dagegen vor wie nach Hier. sehr verbreitete Zutat (s. Wordsworth z. St.). Der Zusatz *dei* aber, welcher gleichfalls bei den Griechen gar nicht und bisher nur in einer einzigen lat. Bibel (q) nachgewiesen ist, erklärt sich nicht aus Abhängigkeit sei es des griech. Schriftstellers oder eines seiner Abschreiber, sei es des lat. Übersetzers von einem Bibeltext, welcher diesen Zusatz enthielt, sondern daraus, daß der Übersetzer, welcher aus seiner lat. Bibel *unigenitus filius* nahm, das in seiner Vorlage hinter *μονογενής* stehende *θεός* nicht unübersetzt lassen wollte cf Hort p. 34. Er wird *unigenitus filius* als Übersetzung des bloßen *μονογενής* genommen, dann aber als Übersetzung von *θεός deus* hinzugefügt haben, woraus erst die Abschreiber, denen dies unverständlich sein mußte, *dei* machten.

Für beides haben wir nächstliegende Parallelen. Der cod. Verc. (a) übersetzt Jo 1, 14 *μονογενοῦς* durch *unici filii*, und in dem vorhin angeführten Citat aus Ptolemäus bei Iren. I, 8, 5 haben die Abschreiber des lat. Iren. aus ursprünglichem *unigenitum deum* zuerst *unigenitum dominum*, darauf *unigenitum domini* gemacht cf GK II, 957 A 4. Demnach kennt Iren. keinen andern Text von 1, 18 als I. — Clemens citirt strom. V, 81 (Potter 695) 1, 18 vollständig mit *ὁ μονογενὴς θεός* und schreibt quis div. 37 p. 956 *τότε ἐποπτεύσεις τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ὃν ὁ μονογενὴς θεὸς μόνος ἐξηγήσατο.* So nach der allein in Betracht kommenden Hs des Escurial. In der vatik. Kopie derselben, auf welcher die früheren Abdrucke der Schrift beruhten, hat erst eine jüngere Hand am Rand *υἱός* als Korrektur für *θεός* geschrieben, was dann Ghisler und seine Nachfolger vor *θεός* in den Text einschoben, cf Barnard in seiner Ausg. p. 45. Auch Epit. e Theod. § 8, wo Clemens selbst redet, bestätigt I. Dagegen können freie Anspielungen wie paed. I, 8 (*ὁ μονογ. . . λόγος τῆς πίστεως*) und strom. I, 169 (*ὁ . . . μονογ. υἱός*) nichts beweisen; denn in dem Wort *μονογ.* ist der Begriff des Sohnes bereits enthalten, und daß der Spruch vom Logos handle, war nach dem Zusammenhang von 1, 14—18 für Clemens selbstverständlich. — Nicht anders verhält es sich mit Orig. Außer den vorhin bereits zu Herakleon angeführten Stellen (s. zu VI, 3 die Noten von Preuschen zu p. 108, 27; von Brooke vol. I. 111, 2) sei noch auf folgendes hingewiesen. In tom. XXXII, 13 (Pr. p. 461, 29) zu Jo 13, 23 liest man *κατὰ τὸ „ὁ μονογενὴς θεὸς κτλ.“*, und Fragm. 14 p 495 *καταλλήλως δὲ τῷ „μονογενῆ θεὸν“ καὶ υἱὸν αὐτὸν εἶναι „πατρὸς“ ὀνομάσθησαν „κόλποι“.* Ziemlich frei ist der ganze

v. 18 citirt c. Cels. II, 71 ed. Kötschau S. 193: *θεὸν . . πώποτε, καὶ μονογενής γε ὢν θεός, ὁ ὢν κτλ.* Dazu kommen die zahlreichen Stellen, wo Orig. die Formel *μονογ. θεός* mit und ohne Zusätze gebraucht (hom. 15, 6 in Jerem.; c. Cels. III, 37; VII, 43; VIII, 17), darunter auch eine aus der Apologie des Pamphilus (bei Preuschen l. l. 562, 16), wo kurz vor einer deutlichen Bezugnahme auf Jo 1, 18 zu lesen ist *unigenitus ergo deus salvator*, woneben ein *unigenitus filius salvator noster* p. 562, 29 angesichts von Jo 3, 16. 18 natürlich nichts zu bedeuten hat. Erst recht nicht eine ganz freie Reproduktion tom. VI, 3 (Pr. p. 109, 12 *τὸν μονογ.* ohne Subst.) unmittelbar hinter dem genauen Citat p. 108, 27. Von einem andern Text als I hat Orig. offenbar nichts gewußt. Fraglich könnte, wenn wir auf seine Citate allein angewiesen wären, nur etwa sein, ob er in seiner Bibel den Artikel vor *μονογ.* hatte oder nicht. — Ein wichtiger Zeuge für I ist der arianische Sophist Asterius aus Kappadocien, cf über ihn meinen Marcellus S. 38ff., ebendort S. 54 über den manchmal, auch noch von Hort S. 20, irrtümlich dem Marcellus zugeschriebenen Brief des Asterius. cf auch Rettberg, Marcelliana p. 48ff. In dem darin enthaltenen kurzen Bekenntnis des Asterius lautet der 2. Artikel nach dem Bericht des Marcellus bei Eus. c. Marc. I, 4 ed. Klostermann p. 18, 17: *καὶ εἰς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, τὸν μονογενῆ θεόν.* Von diesem Bekenntnis aber versichert Asterius: *ἐκ τῶν θείων γραφῶν μεμαθηκέναι τοῦτον τὸν τῆς θεοσεβείας τρόπον,* wie er sich überhaupt rühmt, *ἁπλῶς καὶ ἐμφόβως* an die Schrift sich anzuschließen. Die einzige Stelle aber, worauf diese Form des 2. Artikels zurückgeführt werden konnte, ist Jo 1, 18. Daß Asterius dieser Herkunft des Terminus sich bewußt war, wird bestätigt durch eine kürzlich von Mercati (Studi e Testi V, 87—98) herausgegebene Schrift „über die hl. Kirche", nach den Hss. von dem Märtyrer und Bischof Anthimus von Nikomedien († 304), wahrscheinlicher von dem Bischof Anthimus von Tyana um 370. Darin wird dem Asterius zum Vorwurf gemacht, daß er, abweichend von Jo, welcher Jesum *υἱὸν μονογενῆ* nenne, von *ὁ μονογενὴς θεός* rede, und behauptet, daß Asterius diesen Ausdruck, wie manches andere, aus dem Hermes Trismegistus geschöpft habe (ed. Mercati p. 97). Die unmittelbaren Zeitgenossen des Asterius, der Gegner Marcellus und sein Verteidiger Eusebius erheben diese Anklage nicht gegen ihn. Eus., der in den beiden gegen Marcellus gerichteten Schriften (ed. Klostermann p. 83, 20. 24; 89, 22; 134, 24) und anderwärts (zu Ps 73, 1 und Jes. 6, 1, Montfaucon, coll. nova I, 440; II, 374) überwiegend nach II citirt, schreibt doch eccl. theol. p. 68, 3 in wörtlichem Citat *ὁ μον. υἱὸς (ἢ μον. θεὸς) ὁ ὢν κτλ.* Daher auch p. 64, 4 *ἕνα δὲ υἱὸν μονογ. θεὸν ἐκ θεοῦ Ἰησ. Χρ.*, p. 164, 17 *μονογ. θεὸς ὁ ὢν εἰς κτλ.*, Laud. Constant. 12, 7 ed. Heikel p. 231, 19 kurz vor Anführung von Jo 1, 1 u. 3: *οὗτος μονογ. θεός, ἐκ θεοῦ γεγεννημένος λόγος.* Die Voranstellung von II vor I an der Stelle, wo er beide zur Wahl stellt, und das numerische Übergewicht der Citate beweisen, daß Eus. II bevorzugt haben wollte. — Auf Jo 1, 18 weist die semiarianische Synode von Ancyra (a. 358), wenn sie von dem einen der biblischen Zeugen für die allseitige *ὁμοιότης* des Sohnes mit dem Vater schreibt: *ὁ δὲ τοῦ θεοῦ τὸν λόγον μονογ. θεὸν . . . φησίν* bei Epiph. haer. 73, 8, Dindorf III, 294, 9 cf § 10 p. 297, 7. Aber auch abgesehen von förmlichen Berufungen auf die Schrift und wörtlichen Citaten, zeugt die weite Verbreitung der Formel *μονογ. θεός* für I. Sie findet sich nicht nur bei denen, welche als direkte Zeugen für I in Anspruch zu nehmen sind (außer den bereits genannten cf Epiph. haer. 65, 5; 70, 5; ancor. 3 Dind. I, 90,; Didym., Cyr. Al., Basil. de spir. s. 6, 15; 8, 17, der jedoch auch II gebraucht de spir. s 11, 27; hom. in ps. 28 nr. 3; epist. 235, 3), sondern auch bei Athanasius (ad gentes 41; c. Apoll. II, 5, Montf. I, 40. 944), welcher in Citaten immer nur II befolgt (de decr. Nic. 13. 21; c. Arian. II, 62; IV, 26 p. 219. 227. 530. 638). Ebenso bei Hilarius s.

unten zu II. Die dogmatischen Parteigegensätze bedingen keine Verschiedenheit in diesem Punkt. Wir finden die Formel wie bei den Nicänern, so auch bei Arius (Athan. de syn. 15 p. 728 E; Epiph. haer. 69, 6), Asterius (s. oben S. 706), Eunomius (apol. 15. 21 mit deutlicher Beziehung auf Jo 1, 18; apol. 26 als stehende Formel, s. Basil. opp. ed. Garnier I, 623. 626. 628), im Op. imperf. in Matth. (Chrys. opp. ed. Montf. VI append. p. 57 B) etc. Nicht ganz deutlich liegt sie vor in dem antiochenischen Schreiben an Paul von Samosata (Routh rel. III², 292, 17 cf Hort p. 19. 39. 66), sicher dagegen in der 2. und 3. antiochenischen Formel von 341 und in der von Seleucia von 359, bei Hahn, Bibl. der Symbole³ S. 185. 186. 207 nicht richtig interpungirt. Sie war, wie Hort, p. 54—72, äußerst wahrscheinlich gemacht hat, in dem Bekenntnis von Nicäa vor der endgiltigen Redaktion, d. h. vor Einfügung der erst in elfter Stunde beschlossenen drei Zusätze enthalten, da die nach Ausscheidung des ersten dieser Zusätze *(τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός)* übrigbleibende Formel *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός, μονογενῆ θεὸν ἐκ θεοῦ κτλ.* so, wie hier geschehen, hinter *πατρός* und nicht hinter *μονογενῆ* zu interpungiren ist.

Zu II scheint der älteste griech. Zeuge Hippol. c. Noet. 5 ed. Lagarde p. 47, 22 zu sein. Da aber dort der für II charakteristische Artikel fehlt, und die bisherigen Drucke auf einer einzigen Hs beruhen, darf man vermuten, daß ursprüngliches *θεός* (I) erst nachträglich durch *υἱός* verdrängt worden ist. Die ersten sicheren Zeugen unter den Griechen sind Alexander von Alex. (Theodoret. h. e. I, 4), Euseb., Athan., Basil. (diese 3 mit gleichzeitiger Berücksichtigung von I, s. vorhin). Es folgen Chrys. und die anderen Antiochener, sowie die ganze Masse der oben S. 704 nicht für I angeführten alten und jüngeren Hss. Bei den Syrern Sc (Ss fehlt) S³ Sh. Bei den Lat finden wir II, soweit wir zurückgehen können, von jeher herrschend: Tert. c. Prax. 15 cf 8, ed. Kroymann p. 238, 6; 254, 24; Novat. de trin. 18 al. 26 a. E.; Pseudorig. ed. Batiffol p. 177, 13, vor allem aber sämtliche Bibeltexte aus der Zeit vor Hieron. und Vulg. Daher die lat. Väter durchweg. Wenn Hilar., der in den Citaten stets II befolgt (zu Ps 61 nr. 2; Ps 130 nr. 35; trin. IV, 8; V, 33), gleichzeitig und in nächster Nähe der Formel *unigenitus deus* sich bedient (zu Ps 133 nr. 8; trin. II, 11; V, 33. 41), so ist das kein Beweis für einen lat. Bibeltext mit I, sondern erklärt sich aus der Vertrautheit des Hilar. mit der griech. Theologie. Auffälliger ist, daß Hier., welcher bei seiner Bibelrevision das in den altlat. Bibeln vorgefundene II unangetastet ließ und demgemäß auch c. Pelag. III, 12 citirt, in dem Tract. c. Orig. de visione Esaïae (ed. Amelli, 1901, p. 5 = Anecd. Maredsol. III, 3, 108) den ganzen Vers 1, 18 mit *unigenitus deus* citirt. Cf über die Echtheit der Schrift gegen Mercati's Bedenken Morin, Revue d'hist. ecclés. 1902 p. 30 ff. Er muß dies in griech. Bibeln gelesen und als einen wohlberechtigten Text anerkannt haben. Er bezeugt, wie Eusebius, Basilius u. a., daß während des ganzen 4. Jahrhunderts bei den Griechen I mindestens gleichen Ansehens, wie das vor dem J. 320, abgesehen von dem zweifelhaften Citat Hippolyt's, bei den Griechen noch nicht nachgewiesene II, sich erfreute.

III (*ὁ μονογ.* ohne Substantiv) finden wir zuerst in Sd (Moesinger p. 3; Hill p. 80 cf Aphraat p. 115, 3; Forsch I, 122). Dann erst wieder vereinzelt und im Widerspruch mit seinen sonstigen Citaten (s. oben S. 706) bei Epiph. ancor. § 2, Dindorf I, 88, 31; bei Pseudoign. Philipp. 2 (p. 216, 23 m. Ausg., daneben aber Philad. 6 p. 236, 24 die Formel *θεὸν μονογ.*). Anspielungen wie die bei Cyr. Hieros. cat. VII, 11 bedeuten nichts, ebensowenig 2 Hss der Vulg bei Wordsworth: X u. gat.

Bei diesem Stand der Überlieferung ist an Ursprünglichkeit von III nicht zu denken. Wer sollte auch an dem bloßen *ὁ μονογενής* Anstoß genommen haben, da, wie die Überlieferung zeigt, in v. 14 niemand Anstoß

daran genommen hat? Ebensowenig konnte II zu Änderungen reizen, da *ὁ μονογ. υἱ.* eine aus Jo 3, 16. 18; 1 Jo 4, 9 jedem Leser und Schreiber geläufige, an jenen Stellen auch unbeanstandet gebliebene Formel ist. Sehr begreiflich dagegen ist, daß man I, die so beispiellose *Contradictio in adjecto*, entweder im Rückblick auf 1, 14 durch Beseitigung von *θεός*, oder durch Vorsetzung eines Artikels und Einsetzung von *υἱός* für *θεός* ins Gewöhnliche veränderte. Ist Tatian, der Vf von Sd, vorher in Rom gewesen, so mag er schon dort von Bedenken gegen den Text gehört haben, welchen Irenäus unbedenklich fand, den aber auch die Valentinianer zu einem Fundament ihrer Spekulationen machten. Im Abendland müssen solche Bedenken vor Abfassung von Tert.'s Schrift gegen Praxeas und vor der wahrscheinlich noch etwas späteren Entstehung der ältesten lat. Version der Evv die Entstehung von II veranlaßt haben. Es lag diese Änderung so nahe, daß die Annahme überflüssig wird, daß Sc oder die griech. Diaskeuasten (etwa Lucian) durch den Vorgang der Lateiner dazu verleitet worden seien, I durch II zu ersetzen.

IV. Zum Text von c. 6, 4. Über diesen zu reden, geben die vorhandenen Urkunden der Textgeschichte keinen Anlaß. Alle in den letzten Jahren neu oder vollständiger wie früher ans Licht gezogenen Hss des Originals und der Versionen haben nur bestätigt, daß dieser Vers von jeher so, wie wir ihn lesen, geschrieben gestanden hat. Denn, daß statt *ἦν δὲ ἐγγύς* D *ἐγγὺς δὲ ἦν* bietet (cf 7, 2), Ss Sc vielleicht *καὶ ἐγγὺς ἦν* voraussetzen, und daß Ol den Artikel vor *ἑορτή* fortläßt, ist nicht der Rede wert. Die Beanstandungen des ganzen Satzes oder des Wortes *τὸ πάσχα* haben ihren Grund auch nicht in irgend welchen stilistischen und exegetischen Bedenken, welche 6, 4 an sich erregen könnte, sondern lediglich in der Meinung, daß diese Zeitangabe historisch unmöglich sei. Diese Meinung aber beruht teils auf einem grundlosen Respekt vor der altkirchlichen Tradition von einer nur einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu, welche auf alle Fälle mit dem 4. Ev., aber auch mit den Syn. in Widerspruch steht, teils auf unhaltbaren Deutungen von Jo 4, 35; 5, 1. Nachdem frühere Bedenken gegen die Echtheit der Zeitangabe beinah der Vergessenheit anheimgefallen oder überhaupt unbekannt geblieben waren, hat Hort (1884), der hiefür die Zustimmung seines Mitarbeiters Westcott nicht zu gewinnen vermochte, in einer grundgelehrten Note (append. p. 77—83) alles zusammengetragen, was Verdacht gegen die Echtheit des Wortes *τὸ πάσχα* erregen könnte. Aber erst seitdem J. van Bebber (Zur Chronologie des Lebens Jesu, 1898) gleichzeitig Streichung von *τὸ πάσχα* forderte und die Ansicht vertrat, daß die bis zu Orig., welcher sich schwankend zeigt, vorherrschende Tradition von einer nur einjährigen Lehrwirksamkeit Jesu apostolischen Ursprungs sein müsse, wurden diese beiden Fragen besonders von katholischen Theologen lebhaft erörtert. Cf die gut orientirende Schrift von Zellinger: Die Dauer der öffentlichen Wirks. Jesu, Münster 1907. Dort S. 59f. über die Vorgänger Hort's und Bebber's, s. auch Hort p. 78. 81.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, Ursprung und Wert jener Tradition zu untersuchen. Eine der ursprünglich für Bd II meiner Kanonsgeschichte geplanten und vorbereiteten, schließlich aber zurückgestellten Beilagen sollte davon handeln. Einige Bemerkungen scheinen mir jedoch unerläßlich, um die runde Ablehnung der für den Text von Jo 6, 4 daraus gezogenen Folgerungen zu erklären. Wer sich gegenwärtig hält, wie spät man in der Kirche dazu kam, seine geschichtliche Vorstellung vom Leben Jesu und ebenso vom Gang der Entwicklung im Zeitalter der Apostel auf eine einigermaßen vollständige Vergleichung der im NT enthaltenen Angaben über die Zeitfolge der Ereignisse zu gründen, wird dieser Tradition überhaupt kein großes Gewicht beilegen, am allerwenigsten aber ihr in der Textkritik von Stellen, die mit ihr unverträglich sind, eine negative Beweiskraft zuschreiben. Wo man am ersten apostolische und insbesondere joh. Tradition zu erwarten berechtigt wäre, auf der Linie von Jo bis zu Irenäus steht Melito von Sardes mit der bestimmten Behauptung eines 3jährigen Lehrens nach der Taufe (Otto, Corp. apol. IX, 416), und am Schluß der Linie Irenäus, welcher II, 22, 5 cf Forsch VI, 60ff. von allen Presbytern in Asien behauptet, daß sie nach mündlichen Mitteilungen des Jo selbst und in Übereinstimmung mit Jo 8, 57 bezeugten, Jesus sei erheblich mehr als 30 Jahre alt geworden. Er selbst urteilt: mindestens 40 Jahr alt, und verlegt den Tod Jesu in die Zeit des Kaisers Claudius (a. 41—54 cf die armenisch wiedergefundene *ἐπίδειξις*. oben S. 426 A 54). Die Berufung des Irenäus auf das durch seine Lehrer vermittelte mündliche Zeugnis des Jo soll aber zur Widerlegung der valentinianischen Fabel dienen, daß der um sein 30. Lebensjahr getaufte Jesus (Lc 3, 23) nach nur einjähriger Lehrtätigkeit gestorben sei. Staunenswert findet er es (II, 22, 3), daß die mit ihren Spekulationen in die *profunda dei* (*τὰ βάθη τοῦ θεοῦ* 1 Kr 2, 10) eingedrungenen Valent. nicht einmal in den Evv erforscht haben, wie oft zur Passazeit der Herr nach der Taufe nach Jerus. hinaufgezogen sei; und zählt nun unter dreimaliger Wiederholung des Ausdrucks *ascendere* (*in diem festum paschae* oder *in Hierusalem* oder beides, einmal auch *convenire in Hierusalem*) die 3 Besuche Jerusalems zur Passazeit auf nach Jo 2, 13; 5, 1 (wo er ein Passa fand s. oben S. 270 A 4) und 11, 54; 12, 1ff. In diese Reihe paßte das Passa 6, 4 nicht, welches Jesus nicht in Jerus. gefeiert hat. Irenäus hätte es erwähnen können auf die Gefahr hin, daß die Valent. entgegneten, es sei sehr fraglich, ob dieses Passa nicht mit dem Todespassa identisch sei. Die drei deutlichen Beispiele genügten ihm zum Beweise, „daß drei Passazeiten nicht ein einziges Jahr ausmachen". — In derselben Provinz, in welcher Irenäus in jungen Jahren die Vorträge der Apostelschüler gehört hatte und Melito seine Bücher schrieb, traten zu den Zeiten des Letzteren die sogen. Aloger auf, welche das 4. Ev für ein Werk Kerinths erklärten und unter den Widersprüchen zwischen ihm und den Syn. unter anderem anführten: „Jo sagt, daß der Heiland zwei Passas im Umlauf zweier Jahre gehalten habe; die anderen Evv aber erzählen nur von einem Passa" (Epiph. haer. 51, 22 init.). Da *ποιεῖν τὸ πάσχα* heißt das Passa feiern (Mt 26, 18), dies aber nur in Jerus. geschehen konnte, sprechen auch sie wie Irenäus nur von solchen Passafesten, die Jesus besucht hat. Darum konnten sie von Jo 6, 4 noch leichter als von Lc 2, 41ff. absehen. Haben sie, was durch den Gegensatz *ἐν περιόδῳ ἐνιαυτῶν δύο* nicht einmal unzweideutig ausgedrückt, aber bei ihrer grundsätzlichen Beschränkung auf die Syn. wahrscheinlich genug ist, eine nur einjährige Wirksamkeit Jesu angenommen, so hatte für sie diese Zeitbestimmung an sich gar kein selbständiges Interesse, sondern nur der angebliche Widerspruch zwischen Jo und den Syn. in diesem wie in anderen Punkten. Davon, daß sie die joh. Schriften einer gründlichen Lesung unterzogen hätten, fehlen die Be-

weise. Sie zeigen sich vielmehr in ihrer gesamten Kritik als „Idioten“, wie Epiphanius sie bei dieser Gelegenheit nennt. —

Die einzigen altkirchlichen Autoren, bei denen mit einem gewissen Schein des Rechtes ein Text ohne 6, 4 oder doch ohne *τὸ πάσχα* vorausgesetzt werden könnte, sind Orig. und Cyr. Vom Komm. des Ersteren ist leider nichts zu Jo 5, 1—8, 18 erhalten. Nur zu 4, 35 gibt er einen Überblick über die Festbesuche in 2, 13; 5, 1; 7, 2 um zu beweisen, daß durch die historische Deutung jenes Spruchs, wonach Jesus mitten im Winter durch Samaria gereist sei, die Ordnung der Ereignisse, wenigstens dann, wenn man unter dem Fest 5, 1 das Passa verstehe, ins Gedränge komme (*στενοχωρεῖται τὸ ἀκόλουθον τῆς ἱστορίας*), und daß darum eine von aller sinnlichen Wirklichkeit absehende allegorische Deutung geboten sei (tom. XIII, 39, s. oben S. 253 A 42). Wenn man daraus, daß er hiebei 6, 4 nicht erwähnt, den Schluß zieht, daß er 6, 4 nicht in seinem Text gehabt habe, müßte man doch erst erklären, wiefern denn jenes historische Urteil begründet sei, womit Orig. seine Bankerotterklärung als Exeget motivirt. Er spricht die Voraussetzungen nicht einmal deutlich aus, worauf er sein Urteil gründet, daß nämlich für die Wirksamkeit in Judäa die Zeit vom Passa 2, 13 bis zum Winter in 4, 35 — er berechnet diese auf 8 Monate — zu lang, und für die vermeintliche Wirksamkeit in Galiläa (4, 43—54) die Zeit von Wintersmitte bis zu dem Passa 5, 1 zu kurz sei. Die Nichterwähnung von 6, 4 könnte jedenfalls nicht beweisen, daß im Text des Orig. das Wort *τὸ πάσχα* gefehlt habe. Denn auch ohne dieses Wort mußte er 6, 4 in einer ordentlichen Untersuchung der *ἱστορία* ebensogut berücksichtigen wie 5, 1, wo ja auch, wie er ausdrücklich bemerkt, kein Name eines Festes genannt ist. Daraus, daß er über 6, 4 hinweghüpfend, zum Schluß dieser traurigen historischen Erörterung 7, 2 ohne jede verständliche Erklärung, zur Verstärkung seines Urteils heranzieht, läßt sich auch nicht schließen, daß er das Fest in 6, 4, wenn er es ohne *τὸ π.* fand, mit dem Fest in 7, 2 identificirt habe. Nach Analogie seiner hypothetischen Deutung von 5, 1 hätte er es eher für ein Passa und jedenfalls nicht ohne einige rechtfertigende Worte für das Hüttenfest in 7, 2 ausgegeben. — Auch daß Cyr., in dessen Text dann auch *τὸ π.* nachträglich zweimal eingeschwärzt sein müßte (vol. I, 398, 28; 399, 5), diese Identifikation vollzogen habe, müßte doch wohl erst gründlich bewiesen werden. Er bespricht 6, 4 zu 6, 1 und findet darin die Erklärung dafür, daß Jesus nach dem kurzen Festbesuch von c. 5 alsbald Jerus. wieder verläßt und sich nach Galiläa begibt (p. 398, 26; 399, 2—6; 400, 18—23). Bei einem großen Wallfahrtsfeste, wo alles Volk in Jerus. zusammenströmte, war eine voreilige Tötung durch die Pharisäer zu befürchten. Zum Beweise für dieses Motiv der Entfernung und des Fernbleibens von Jerus. geht er schon hier p. 399, 9—400, 17 auf 7, 2—8 ein, wo der Ev. dieses Motiv förmlich ausgesprochen hat. Er unterscheidet aber diesen späteren Fall, wenn ich recht verstehe, von früheren ähnlichen Fällen (p. 400, 23 *ἐπεκτείνει δὲ πάλιν*, p. 401, 12 ff. *ἐν ταῖς τοῦ σωτῆρος ἀποστάσεσι ταῖς ἐκ τῶν Ἱεροσολύμων*, gleich darauf *πολλάκις*). Er hat hier Gedanken vorweggenommen, die er zu 7, 1 ff. teilweise wiederholt, z. B. auch das Citat 404, 6 wieder p. 579, 21. Auch an anderen Stellen (z B. oben S. 656 A 20) erweist sich Cyr.'s Exegese als ein schlechtes Hilfsmittel für die Textkritik.

Wenn Belser, einer der entschlossensten Vertreter der Bebber'schen Hypothese (Komm. S. 197), behauptet: „Die Väter der Kirche haben . . . das *τὸ πάσχα* nicht gelesen“, so schließt er nicht nur Epiphanius (Dindorf II, 481, 23; 482, 6; 498, 6), Chrys. col. 239. 269 f., Thdr. p. 144, Hieron., August. (z. B. cons. evv. II, 45, 94) von diesem ehrwürdigen Kreise aus, sondern auch alle die Bischöfe und Theologen, unter deren Augen und Auktorität vom 2.—4. Jahrhundert die alten Versionen und die ältesten

vorhandenen Hss des Originals entstanden sind. Diese alle haben τὸ πάσχα hier gelesen und schreiben lassen; denn es ist ja undenkbar, daß jede urkundliche Spur eines Textes ohne τὸ πάσχα bis heute verschwunden sein sollte, welchen, um einige Namen und Beispiele zu nennen, ein Hesychius oder Lucianus, ein Eusebius (vita Const. IV, 34—37) oder Athanasius (cf meine Abh. über Athanasius und der Bibelkanon S. 33) nach ihren Anweisungen hätten schreiben lassen. Ebenso undenkbar ist aber auch, daß jemand schon vor der Zeit dieser Männer τὸ πάσχα oder den ganzen Satz hier eingeschoben haben sollte, und daß diese Interpolation vor dem 4. Jahrh. in dem ganzen Verbreitungsgebiet des Originals und seiner Übersetzungen zur Herrschaft gekommen sein sollte. Die Interpolation müßte älter sein, als Tatians Diatessaron; denn nach dem übereinstimmenden Zeugnis Ephraims (Moesinger p. 135, 2 *in tempore enim festi azymorum fecit dominus signum in panibus*, cf Ss „das Fest der Azyma der Juden") und der arab. Bearbeitung (Ciasca p. 33) hat Tatian den allein beglaubigten Text von 6, 4 in Sd aufgenommen. Unglaublich ist eine solche Interpolation aber auch an sich selbst. Denn erstens ist der Ausdruck ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων 5, 1 wohl von manchen um seinen Artikel verkürzt, aber durchweg nicht um den Namen eines bestimmten Festes bereichert worden (oben S. 271 A 4). Zweitens konnte man, wenn einmal ein solcher Zusatz beliebt wurde, aus 7, 2 nur ἡ σκηνοπηγία schöpfen, würde dies aber auch so, wie es dort steht, als Apposition an das vorgefundene ἡ ἑορτὴ τ. Ἰ. angeschoben haben, wie das in der Tat ganz vereinzelt (nach Tschd. nur in Min 131) 5, 1 geschehen ist. Drittens konnte weder die Vergleichung der Syn., noch die bei einem Text ohne τὸ π. ganz unerkennbare und trotz des Textes mit τὸ π. von den alten Exegeten gar nicht entdeckte feine Beziehung zwischen 6, 4 und dem Inhalt der Reden 6, 27—58, oder zwischen dem jüdischen Passa einerseits und dem christlichen Passa und Abendmahl andrerseits auf den Gedanken bringen, hier τὸ πάσχα einzuschieben. Damit sind schon die exegetischen Gründe berührt, aus welchen sich die Echtheit von τὸ πάσχα ergibt. Fehlte es, so könnte allerdings nur ebenso wie 5, 1 und 7, 2 das Hüttenfest gemeint sein. Dann wäre aber der ganze 6, 4 zwecklos; denn zwischen dem Inhalt von c. 6 und den Riten des Hüttenfestes besteht keinerlei Zusammenhang. Einen chronologischen Zweck kann die Angabe auch nicht haben; denn eine chronologische Angabe wäre nur beim Beginn der Erzählung v. 1 am Platz gewesen cf 2, 13; 5, 1; 10, 22; 12, 1. Für die v. 3 u. 5 berichteten Tatsachen, zwischen welche sie gestellt wäre, hätte die Nähe des Hüttenfestes noch weniger Bedeutung als die Nähe des Passas. Der Fall in 7, 2 liegt sehr anders; denn die 7, 3—8 berichtete Verhandlung Jesu mit seinen Brüdern dreht sich darum, ob Jesus d i e s e s Fest besuchen soll und wird, oder nicht. Ganz unverständlich aber ist mir, wie ein Exeget die Interpolation von τὸ πάσχα dadurch begründen mag, daß ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων hier, wo es als Apposition zu τὸ πάσχα tritt, ebenso wie 7, 2, wo es der eigentliche Name des Festes ist, zu welchem ἡ σκηνοπηγία als verdeutlichende Näherbestimmung hinzutritt, gleichfalls das Hüttenfest bezeichnen müsse. Auch 2, 13; 11, 55 ist das Passa als ein jüdisches Fest bezeichnet (cf ἡ παρασκευὴ τ. Ἰουδ. 19, 42, auch das τῶν Ἰουδ. 2, 6 und 19, 40), weil auf die mit diesem Fest für die Juden verbundenen Bräuche, in dem einen Fall auf das massenhafte Schlachten von Lämmern und anderem Vieh und die Entrichtung der Tempelsteuer in heiliger Münze, im anderen Fall auf die notwendigen Reinigungen vor der Teilnahme an diesem Fest Bezug genommen werden sollte. Hier 6, 4 wird das Passa noch nachdrücklicher durch die Apposition ἡ ἑ. τ. Ἰουδ. als das jüdische Passa charakterisirt, weil die Leser auf den gegensätzlichen Parallelismus zwischen diesem jüdischen Fest mit seinem Passamahl und seinen Azyma einerseits und dem durch das Speisungswunder und die Rede

vom Brot des Lebens geweissagten christlichen Passa mit seiner Hochfeier des Abendmahls hingewiesen werden sollten (s. oben S. 314. 354 f.). Wenn 6, 4 τὸ πάσχα unecht wäre, würde allerdings, wie schon bemerkt, ein Hüttenfest zu verstehen sein, jedenfalls aber nicht dasjenige von 7, 2—37; denn ἐγγὺς ἦν τὸ π. (2, 13; 11, 55) läßt nur an einen Abstand von 8—14 Tagen denken, die Speisung der 5000 aber ist von dem Hüttenfest 7, 2 durch einen längeren Zeitraum getrennt, während dessen der große Jüngerkreis um Jesus sich allmählich verlief und Jesus, auf die Unterweisung der Apostel sich beschränkend, unter beständigem Ortswechsel in den verschiedenen Teilen von Galiläa umherwanderte (6, 66; 7, 1). Dies änderte sich erst, als das Hüttenfest herannahte, welches er nach kurzem Sträuben besuchte (7, 2—10). Die angenommene Identität des Festes von 6, 4 und desjenigen von 7, 2 würde die Bemerkung 6, 4 als eine zwecklose Vorwegnahme, also erst recht als übel angebracht erscheinen lassen.

V. Über die unechte Perikope c. 7, 53—8, 11. Zur Textüberlieferung cf außer den Apparaten von Tregelles, Tschd., W.-Hort append. 82—88 die sehr verwickelten Mitteilungen und Erörterungen H. v. Soden's, Die Schr. des NT I, 486—524. Daß dieses Stück nicht ursprünglich dem 4. Ev angehört, ergibt sich mit Sicherheit erstens aus dem hohen Alter und der weiten Verbreitung des von 7, 52 unmittelbar zu 8, 12 fortgehenden Textes: zweitens aus der Unmöglichkeit, eine nachträgliche Beseitigung, welche schon vor dem Ausgang des 2. Jahrhunderts in weiten Kreisen stattgefunden haben müßte, zu erklären; drittens aus der vom 4. Ev unabhängigen frühzeitigen Existenz und Verbreitung der Erzählung; viertens aus dem zum Stil des Jo wenig passenden Charakter derselben.

Das zweite dieser Argumente läßt sich nicht durch das Urteil Augustins de conj. adult. II, 7 beseitigen, daß Kleingläubige aus Furcht vor Mißbrauch des Stücks seitens ihrer Weiber es aus ihren Hss ausgemerzt haben. Viel leichter mißzuverstehende, gefährlichere und, wie die Geschichte beweist, nicht selten praktisch mißdeutete Sprüche wie Mt 19, 12 (5, 29 f.; 18, 8 f.) sind unangefochten geblieben; und wo einmal häretische Mißdeutung vielen Katholiken einen ev Text verleidet hat, wie Lc 9, 54 ff., fehlt es nicht an genügenden Zeugnissen für das höchste Alter und die Ursprünglichkeit des anstößigen Textes. In der Tat enthält die Perikope nichts, was sie historisch oder ethisch unglaublich machen könnte. Geschichtlich bedenklich wäre es allerdings, wenn in dem Urtypus nach v. Soden's Herstellung S. 500. 507 cf 491 f. 8, 3 οἱ ἀρχιερεῖς (statt οἱ γραμματεῖς) καὶ οἱ Φαρισαῖοι zu lesen wäre. Denn diese, abgesehen von Mt 21, 45; 27, 62, dem 4. Ev eigentümliche Zusammenstellung bedeutet überall das Synedrium oder amtliche Vertreter desselben (oben S. 386), und es ist doch nicht denkbar, daß der oberste Gerichtshof einen wirklichen und sehr ernsthaften Kriminalfall, welcher vor sein Forum gehörte, Jesu zu dem Zweck, ihm Verlegenheiten zu bereiten, auch nur zu theoretischer Entscheidung vorgelegt haben sollte. Die wirklich von Vertretern des Synedriums ihm vorgelegten Fragen wie Mt 21, 23; Jo 2, 18 sind ganz anderer Natur, und die von Pharisäern, Sadducäern und Schriftgelehrten ihm vorgelegten vexatorischen Fragen z. B. Mt 22, 15—46 sind nicht in amtlichem Auftrag gestellt. Jenes ἀρχιερεῖς hat aber auch keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit. Die älteste vorhandene griech. Hs, welche die Perikope enthält (D und die nächstverwandte Min 1071 cf Lake, Stud.

bibl. et eccl. Oxon. V. 148), bietet hier wie fast alle übrigen Hss *γραμματεῖς*, was nicht dadurch illusorisch wird, daß D 8, 4 *οἱ ἱερεῖς* und Min 1071 ebendort *οἱ ἀρχιερεῖς* hat, an einer Stelle, wo v. Soden's Urform nicht einmal ein Äquivalent für diese Wörter hat. Auch die alten Versionen und vor allem der älteste für uns urkundlich bezeugte Text der Perikope, wie er in der Didascalia vorausgesetzt ist (s. unten), wissen nichts von Hohenpriestern. Es kann daher kaum einem Zweifel unterliegen, daß *ἀρχιερεῖς* eine jüngere vielleicht in Rücksicht auf die Redeweise des 4. Ev vorgenommene Änderung ist, wohingegen das im 4. Ev unerhörte, bei den Syn. aber so häufige *γραμμ. καὶ Φαρ.* den Stil der Perikope als einen näher mit den Syn verwandten kennzeichnet. Es sind weder Richter noch Polizeidiener gemeint, sondern zur pharisäischen Partei gehörige Rabbinen, welche als solche noch keine amtliche Stellung einnahmen. Der zweimalige Artikel will natürlich auch nicht die sinnlose Vorstellung erwecken, daß die gesamte aus vielen Tausenden bestehende Partei der Phar. und die gesamte Zunft der Rabbiner das Weib zu Jesus geführt haben, cf vielmehr Mt 9, 11; 12, 2; Lc. 5, 21; 6, 7; Jo 7, 32ᵃ; 8, 13. Es sind einzelne Eiferer aus diesem Kreise, welche eine auf frischer Tat ertappte Ehebrecherin mit sich führen, sei es um sie dem ordentlichen Gericht zu überantworten (s. oben S. 386 zu 7, 30), oder etwa auch Volksjustiz an ihr zu üben (cf AG 21, 30ff.). Aus v. 7 läßt sich dies nicht entscheiden; denn in beiden Fällen konnte es den Zeugen und Anklägern obliegen, sich in hervorragender Weise an der Steinigung zu beteiligen cf AG 7, 58f. Ob sie nun zufällig an der Stelle vorbeikommen, wo Jesus lehrt, oder, was weniger wahrscheinlich, ihn eigens aufsuchen, jedenfalls wollen sie erproben, ob Jesus sich in solchem Fall offen gegen die Beobachtung des mosaischen Strafgesetzes aussprechen oder durch ein gesetzmäßiges Urteil tatsächlich bekennen werde, daß seine sonderbare Vorliebe für Zöllner und Sünder einem sittenstrengen Religionslehrer übel anstehe. Ein moralischer Anstoß, welchen man an dem Verhalten Jesu nehmen könnte, würde sich nur durch das Mißverständnis begründen lassen, daß er eine Ehebrecherin, von deren Reue und Buße nichts zu sehen und zu hören ist, als Richter für straffrei erklärt habe. Was Jesus wirklich tut, ist etwas sehr anderes. Moralisch verurteilt er ihre Tat durch die Mahnung v. 11ᵇ. Sündenvergebung spricht er ihr auch nicht zu, cf dagegen Lc 7, 47—50. Dagegen lehnt er es ab, in Sachen der Rechtspflege, welche der dafür verordneten Obrigkeit obliegt, die Rolle des Richters zu übernehmen, wie er dies auch sonst abgelehnt hat cf Lc 12, 13f. Wenn er als Richter zu entscheiden hätte, könnte sein Urteil nur eine Verurteilung sein. Daher kann die Ablehnung der richterlichen Funktion in diesem Fall lauten: *οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω* (11ᵃ), worin ein *ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα* (Jo 8, 15) oder *τίς με κατέστησεν κριτήν* (Lc 12, 14) enthalten ist. Diese Entscheidung wird aber gegensätzlich gehoben durch die Selbstverurteilung, zu welcher Jesus die Ankläger der Ehebrecherin drängt. Eine Aufhebung aller menschlichen Justiz würde allerdings vorliegen, wenn Jesus dem nach der Strenge des Gesetzes urteilenden Richter die Ausübung seines Amtes nur unter der Bedingung gestatten wollte, daß der Richter sich selbst keiner Sünde bewußt wäre (v. 7 *ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν*), oder auch nur von der besonderen Sünde, über die er zu richten hat, sich rein wüßte. Aber es sind eben nicht die amtlich bestellten Richter, welche Jesus von der Unzulässigkeit ihres Tuns überführt, sondern Leute, welche in dem Bewußtsein, an ihrem Teil für die Aufrechterhaltung des Gesetzes sorgen zu müssen, als Denuncianten auftreten. Die heuchlerische Selbstgerechtigkeit der Pharisäer bestreitet Jesus auch hier im Geist der syn. Tradition.

Bei dem Versuch, die Entstehung und Verbreitung dieser historisch wie moralisch unverdächtigen Erzählung zu ermitteln, muß streng unterschieden werden zwischen den Zeugen für ihre Existenz und denjenigen

für ihre Verbindung mit dem 4. Ev. An der Spitze jener steht Papias, von welchem Eus. h. e. III, 39, 16 schreibt: ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου, ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει. Hieraus ergibt sich erstens, daß Eusebius die fragliche Erzählung in keinem seiner kanonischen Evv hatte. Dies paßt auf unsere Perikope; denn die griech. Ausleger des 4. Ev lange vor und lange nach Eus. haben sie in ihrem Text nicht gehabt und von einem Text des Ev, welcher sie enthalten hätte, nichts gesagt, also wohl auch nichts gewußt: Orig. (Preuschen p. 317, 30), Chrys., Thdr. (syr. p. 183), Cyr. bis zu Theophylakt im 11. Jahrh. Gegen die Identität der Erzählung bei Papias mit Jo 8, 3—11, welche schon Rufin erkannte, spricht auch nicht, daß Eus. das Weib nicht ausdrücklich als Ehebrecherin bezeichnet; denn der älteste Text (cod. D ἐπὶ ἁμαρτίᾳ γυναῖκα εἰλημμένην, Didasc. *in ea muliere quae peccaverat*, Const. ap. II, 24, 5 ἑτέραν δέ τινα ἡμαρτηκυῖαν) führt die Ehebrecherin zunächst nur als eine Sünderin ein cf Lc 7, 37. Es ergibt sich zweitens, daß Papias die Geschichte nicht aus einem Buch geschöpft hat. Denn Eus. reiht sie durch ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν als ein letztes Beispiel an die anderen, vorher § 8—16 aus Papias mitgeteilten ἱστορίαι und παραδόσεις an, welche Papias aus mündlicher Überlieferung seiner Lehrer, besonders des „Presbyters" Jo und des Aristion geschöpft habe. Als Überschrift des ganzen Abschnitts dient (§ 8) ἱστορεῖ καὶ ἄλλα ὡσὰν ἐκ παραδόσεως εἰς αὐτὸν ἐλθόντα, und selbst der Ausdruck des Eus. an unserer Stelle entspricht ganz den Worten, womit er das durch Papias aufbewahrte Zeugnis des Presbyters Jo über Marcus einleitet (§ 14 παράδοσιν, ἣν περὶ Μάρκου . . . ἐκτέθειται, cf § 11 παρατέθειται). Papias hat die Geschichte von dem sündhaften Weib nicht ausgelegt, was zwar mit Rücksicht auf die darin enthaltenen Worte Jesu mit dem Titel des Papianischen Werks wohl verträglich wäre, aber nicht durch ἐκτέθειται ausgedrückt ist, sondern er hat sie erzählt. Sie gehört zu den Erinnerungen an die mündlichen Mitteilungen seiner Lehrer, welche er nach der Vorrede (§ 3) kein Bedenken trug, mit seinen Auslegungen der Herrnworte zu verbinden d. h. zum Zwecke der Illustration einzelner Herrnworte in sein Buch aufzunehmen. Hat Papias das 4. Ev gekannt (oben S. 11 A 17; 661 A 38; 693 A 102), so liegt die Vermutung sehr nahe, daß er die Geschichte zur Erläuterung von Jo 8, 15 (cf 3, 17; 12, 47), vielleicht auch von Jo 7, 24 mitgeteilt hat. Erzählungen der „Jünger des Herrn", welche während der Jahre 70—100 in der Provinz Asien sich aufhielten, sind seine Quelle gewesen. Einen Einzelnen aus diesem Kreise wird er aber nicht als seinen Gewährsmann für diese Erzählung genannt haben. Sonst würde Eus. diesen genannt haben wie § 9 die Töchter des Philippus und § 14 den Presbyter Jo. Das Dritte, was sich aus den wenigen Worten des Eus. ergibt, ist, daß dieselbe Geschichte auch unter den jüdischen Christen Palästinas und der angrenzenden Gebiete vor Abfassung des HE (= Hebräerev), also spätestens vor 150, umlief. Daß der Redaktor dieses aramäisch geschriebenen Ev sie aus dem griech. Werk des phrygischen Bischofs geschöpft haben sollte, ist noch undenkbarer, als daß Papias sie dem HE entnommen habe, wie denn auch Eus. sich wohl hütet, das Eine oder das Andere zu behaupten, cf GK II, 703 f. Ebenso ausgeschlossen ist aber auch, daß das HE in diesem oder irgend einem anderen Stück vom 4. Ev abhänge (cf GK II, 705 ff.). Die wesentliche, schwerlich wörtliche, aber sachlich unverkennbare Übereinstimmung des HE mit den Erzählungen der um a. 70 aus Palästina nach Kleinasien gekommenen μαθηταὶ τοῦ κυρίου setzt eine gemeinsame Wurzel voraus und verbürgt, daß die Geschichte in der apostolischen Kirche Palästinas vor a. 70 erzählt und geglaubt wurde. Die bestätigt auch das oben S. 712 f. begründete Urteil über den geschichtlichen Charakter der Perikope. — Ein weiteres Zeugnis für die Existenz und eine

gewisse Verbreitung derselben enthält die in syr. und lat. Übersetzung erhaltene Didascalia d. h. die im 3. Jahrh. (vor oder nach 250), wahrscheinlich im Patriarchat von Antiochien verfaßte ältere Grundlage der Const. apost. I—VI. In dieser wird dem Bischof, welcher den reumütigen Sünder nicht aufnehmen will, gesagt (syr. ed. Lagarde p. 31; lat. ed. Hauler p. 35 = Funk, Didasc. et const. ap. I, 90): *peccabis in dominum deum, quoniam non es persuasus nec credidisti salvatori deo nostro, ut faceres, sicut ille fecit in ea muliere, quae peccaverat, quam statuerunt presbyteri ante eum et in eo ponentes judicium exierunt. Scrutator autem cordis interrogabat eam, si condemnassent eam presbyteri* (Syr. *num condemnaverunt te presbyteri, filia mea*). *Cum autem dixisset „non", dixit ad eam: „Vade, nec ego te condemno"*. Der Bearbeiter aus der Zeit um 400 (const. apost. II, 24) hat vor dieser, abgesehen von den anknüpfenden ersten Worten, unverändert gelassenen Erzählung eingeschoben die Beispiele des bußfertigen Zöllners Matthäus, des Petrus, der den Herrn verleugnet, des Paulus, der die Gemeinde verfolgt, und der großen Sünderin aus Lc 7. Die Ausführlichkeit, mit welcher er die sachlich mit Jo 8 identische Geschichte aus der Didascalia reproducirt im Vergleich mit der flüchtigen Skizzirung der von ihm neu beigebrachten Beispiele, beweist wohl, daß der Redaktor die Geschichte nicht als Bestandteil eines kanonischen Ev kannte und darum nicht so wie die vier von ihm vorher eingeschobenen Bekehrungsgeschichten als den Lesern bekannt behandeln mochte. Dies ist auch darum nahezu selbstverständlich, weil die gelehrten Zeitgenossen und Landsleute des Redaktors, Chrys. und Thdr., die Perikope nicht in ihrem 4. Ev hatten und wahrscheinlich überhaupt nicht kannten. Es ist aber auch sehr unwahrscheinlich, daß der 1½ Jahrhundert ältere Vf der Didascalia sein Citat aus einem kanonischen Ev geschöpft hat. Denn erstens müßte man dann annehmen, daß die an sich unglaubliche nachträgliche Beseitigung der Perikope aus dem NT (s. oben S. 712) im Patriarchat von Antiochien in der Zwischenzeit zwischen c. 250 und 400 erfolgt sei, etwa durch Lucianus, den älteren Zeitgenossen des schriftgelehrten Eusebius, der trotz seiner nahen Beziehungen zur Schule von Antiochien die Geschichte doch nur aus Papias und dem HE kennt. Zweitens weicht das Citat sehr auffällig von allen in Bibelhss. vorliegenden Texten der Perikope ab, besonders darin, daß die Ankläger des Weibes nicht „Schriftgelehrte und Pharisäer", auch nicht „Priester" oder „Hohepriester" (s. oben S. 712f.), sondern zweimal *οἱ πρεσβύτεροι* heißen; was natürlich damit nichts zu schaffen hat, daß nach den sonstigen Texten 8, 9 von den Anklägern gesagt wird, daß sie sämtlich, die Alten unter ihnen zuerst, von dannen gingen. Auch das erste Wort Jesu an das Weib, zumal nach der anscheinend ursprünglichen Fassung der syr. Übersetzung, klingt wesentlich anders als im biblischen Text; demgemäß auch die Antwort des Weibes, nicht *οὐδείς, κύριε,* sondern *οὔ*. Der Vf der Didasc. schöpft jedenfalls nicht aus dem 4. Ev, aber auch nicht aus derselben Quelle wie die Leute, welche die Geschichte zwischen Jo 7, 52 und 8, 12 einschoben. Welches ist aber diese Quelle? Die Versuche, ein besonderes Ev der Didasc. zu konstruiren, muß ich als verfehlt ansehen. Dagegen ist nicht zu bestreiten, daß ihr Vf, abgesehen von einigen freien Erfindungen, mehrere apokryphe Bücher, darunter die katholischen Paulusakten, die gnostischen Petrusakten und das Petrusevangelium ausgebeutet hat, cf m. Schrift über das Petrusev S. 62—65. 80. Sollte er dem letztgenannten Ev die Geschichte von der Ehebrecherin entnommen haben? Wir wissen nichts davon, daß sie im „Ev nach Petrus" enthalten war; dagegen wissen wir, daß sie im HE stand. Daß die Didasc. aus diesem die Geschichte geschöpft hat, ist nicht nur möglich, sondern höchst wahrscheinlich. Denn die nazaräischen Gemeinden bei Beröa (Aleppo), von welchen nachmals Hieronymus sich deren

einziges Ev, eben das HE geben ließ, wohnten nicht fern von dem mutmaßlichen Entstehungsort der Didasc., und sie werden es sein, welche der Vf als christgläubige „Brüder aus dem Volk“ behandelt, vielfach berücksichtigt, auch wo er sie nicht ausdrücklich erwähnt und offenbar aus persönlicher Erfahrung kennt, cf N. kirchl. Ztschr. 1900 S. 437 f. — Es würden hiernach zwei von einander unabhängige Kanäle der Tradition zu unterscheiden sein. Der eine führte den Stoff aus der mündlichen Tradition der jüdischen Christenheit Palästinas in das HE der Nazaräer und von da zum Vf der Didasc.; der andere aus den mündlichen Erzählungen der „Jünger des Herrn“ in der Provinz Asien in das Werk des Papias und wahrscheinlich aus diesem an die Stelle zwischen Jo 7, 52 und 8, 12 und dadurch schließlich zur allgemeinen Kenntnis der Christenheit. Von den beiden durch Eusebius uns an die Hand gegebenen Möglichkeiten, daß der, welcher die Geschichte dem 4. Ev einverleibte, sie entweder aus Papias oder aus dem HE geschöpft habe, empfiehlt sich die erstere aus vielen Gründen. Erstens weicht die kanonisch gewordene Textgestalt, wie gezeigt, nicht unwesentlich ab von der aus dem HE stammenden Form der Didasc. Zweitens ist das HE bis zu der doppelten Übersetzung, welche ihr Hieronymus angedeihen ließ, schon durch seine Sprache für die Meisten ein unlesbares Buch gewesen und, sonderbar genug, nach der Publikation durch Hieron. noch weniger wie vorher gelesen und citirt worden, wogegen das Werk des Papias während der in Betracht kommenden Jahrhunderte, vom Irenäus bis zu Maximus Conf. jedermann zugänglich war und blieb. Drittens haben wir an Mr 16, 9—20 (oder 16, 14—18) wenigstens ein sicheres Beispiel dafür, daß man schon im 2. Jahrh. den Text der kanonischen Evv aus Papias bereichert hat (cf Einl II [3], 234—236. 243 f.). Viertens erklärt sich durch die Annahme, daß dies auch in unserem Fall geschehen sei, besonders natürlich die Einfügung der Perikope gerade vor Jo 8, 12. An sich wäre ja denkbar, daß man, von dem Wunsch geleitet, die denkwürdige Erzählung zu kanonisiren und bei dem Suchen nach einem geeigneten Platz für dieselbe durch Jo 8, 15 (s. oben S. 714) auf die Stelle vor 8, 12 geführt worden wäre, wie man das im cod. D hinter Lc 6, 4 erhaltene Apokryphon über Jesu Stellung zum Sabbath zwischen die beiden kanonischen Sabbathgeschichten einschob cf Einl II [3], 361. Besonders nahe aber lag es, daß man eine von Papias, dem *ἀκουστὴς Ἰωάννου* (Iren. V, 33, 4), aufbewahrte Geschichte gerade auch dem Ev des Jo einverleibte und dies um so mehr, wenn Papias, wie wahrscheinlich ist (oben S. 714), die Geschichte zur Erläuterung von Jo 8, 15 mitgeteilt hatte. Daran aber wird nicht zu zweifeln sein, daß die Stellung der Perikope vor Jo 8, 12 die ursprüngliche Form ihrer Kanonisirung ist, und nicht etwa die Stellung hinter Lc 21, 38, welche in den seit dem Buch von Ferrar, *A collation of four import. mss. of the gospels*, 1877, als Ferrargruppe zusammengefaßten Min vorliegt (s. dort p. 284) und außerdem in einem Lektionar des 14. Jahrh. (Nr. 435 bei Gregory) durch die Beischrift zu der Lektion Jo 8, 2—11 *ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν* bezeugt ist. Denn erstens sind die in jenen Hss hinter v. 38 folgenden Worte *καὶ ἀπῆλθεν* (al. *ἀπῆλθον, ἐπορεύθη*) *ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* im Zusammenhang der Erzählung des Lc ebenso unpassend, wie sie hinter Jo 7, 52 einen angemessenen Abschluß des Berichts von der Synedriumssitzung bilden. Blaß, welcher die Perikope seinem Lucas „*secundum formam quae videtur Romanam*“ (1897) p. 95 cf praef. p. 46—50 vindicirt hat, mußte sie gegen die einzigen Hss, auf deren Zeugnis hin er sie dem Lc zuspricht, zwischen Lc 21, 36 und 37, anstatt hinter 21, 38 stellen, was doch kaum mehr legitime Kritik heißen kann, ganz zu schweigen von der Unhaltbarkeit der Hypothese von der doppelten Recension des 3. Ev, cf Einl II [3], 350 f. 360 ff. Zweitens bedürfte angesichts der unvergleichlich stärkeren Bezeugung für die Stellung der Perikope hinter Jo 7, 52 eine nachträgliche Versetzung

derselben von Lc 21 an diese Stelle einer Erklärung von unbedingter Evidenz. Eine solche ist aber nicht zu finden; denn den Liebhabern dieser Geschichte kam es doch nur darauf an, sie in ihrem Ev zu haben. Ferner würde die Analogie kleinerer Interpolationen wie z. B. zu Mt 27, 35 und 48f. oder Lc 23, 38 zu der Voraussetzung berechtigen, daß das versetzte Stück in den betreffenden Hss darum nicht weniger an seiner urspr. Stelle zu finden sei, was von der Ferrargr. nicht gilt. Sehr begreiflich dagegen ist die vereinzelt und in später Zeit vorgekommene Verpflanzung von Jo 7, 52—8, 11 hinter Lc 21, 38. Denn die Angabe, daß Jesus zum Ölberg hinausging (Jo 8, 1), und daß er am frühen Morgen des anderen Tages unter dem Zulauf des Volkes wieder zu lehren fortfuhr (8, 2), mußte jeden Schriftkundigen an Lc 21, 37f. erinnern, während sie im 4. Ev trotz vielfacher Gelegenheit zu derartigen Bemerkungen besonders in c. 7—10 und c. 12 nicht ihresgleichen hat.

Es bleiben nur die Fragen, wann, wo und von wem die uralte Erzählung hinter Jo 7, 52 gestellt worden ist. Um im Osten anzufangen, so hat keine Form des syr. Ev (Sd Ss Sc S[1] S[3]) die Perikope von Haus aus enthalten. Erst im 6. Jahrh. sind mehrere syr. Übersetzungen derselben entstanden (s. Forsch I, 190; Einl II[3], 568 und die an beiden Stellen verzeichnete Literatur). Sh, der p. 58f. nach allen 3 Hss Jo 7, 37—8, 2 und p. 242 nach cod. A Jo 8, 1—11 zum Tage des hl. Pelagia als „von Johannes“ bietet, ist kein Zeuge für die Tradition der syr. Nationalkirche. Wie spät bei den Griechen die Interpolation Eingang oder doch weitere Verbreitung fand, beweist ihre Abwesenheit in ℵ A B C N T X (über Δ und L, sowie die hier lückenhaften A C s. Tschd. z. St.) und vielen Min., ferner in den Kommentaren von Orig. bis Theophyl. (s. oben S. 714) das indirekte Zeugnis des Eusebius (oben S. 714), und, was noch mehr für das Abendland gilt, der Mangel an Bezugnahmen auf dieses Stück in den aus Anlaß der montanistischen und der novatianischen Bewegung geführten Verhandlungen über die kirchliche Disziplin. In dieser Beziehung steht die Didasc. in ihrer Zeit völlig vereinsamet. Die Behauptung des Hieron. c. Pelag. II, 17, daß die Perikope „in vielen sowohl griech. als lat. Codd.“ im Jo sich finde, ist demnach wie so manche ähnliche dieses Mannes zu ermäßigen. Es muß, als Hieron dies schrieb (a. 415), die eine oder andere griech. Hs gegeben haben, worin sie zu finden war, dagegen viele lat. Letzteres beweist die Art, wie schon Ambros. epist. 26, 2, besonders aber August. (s. oben S. 712) davon reden; ferner die Tatsache, daß Hieron. sie in seine Revision der lat. Evv aufnahm, sowie die vorhandenen Codd. der altlat. Version, welche sie enthalten. So der, da k fehlt, altertümlichste, wenn auch nicht älteste, e (saec. V), der etwa gleichalterige b (von erster Hand, von einer zweiten ausradiert), ferner c ff[2] (h r kommen hier nicht in Betracht). Dagegen fehlt sie in a (vielleicht noch aus saec. IV), f l* q. Hieraus folgt, da nachträgliche Tilgung wegen Anstößigkeit auf lat. Boden ebenso unglaublich ist, als auf griech., daß der erste lat Übersetzer der Evv das Stück nicht mitübersetzt, also auch nicht in seiner griech. Vorlage vorgefunden hat. Es ist erst später nach einer anderen griech. Hs oder mehreren solchen übersetzt und eingefügt worden. Eben dies darf man bei dem innigen Zusammenhang von Sd Ss Sc mit den ältesten occidentalischen Texten aus dem Fehlen des Stücks bei diesen ältesten Syrern schließen; mit noch größerer Sicherheit aus dem Mangel jedes positiven Zeugnisses bei Iren., Hippol., Tert. (welcher de pud. 6ff. nicht daran vorbeigehn konnte), Cypr. Juvencus, Hilarius. Da im Abendland im Unterschied vom Morgenland jede Spur von einer selbständigen Fortpflanzung des Stücks fehlt; da ferner der lat. Text desselben eine Übersetzung des gewöhnlichen griech. Textes ist, wie er als Bestandteil des 4. Ev in den jüngeren griech. Hss fortgepflanzt ist, so ist nicht daran zu denken, daß die Interpolation im Occident erfolgt sei und von dort vom 4. Jahrhundert an nach dem Orient gekommen sei. Es

muß vielmehr eine im Orient geschriebene griech. Hs oder mehrere solche, welche das Stück enthielten, diesen bereicherten Text im Occident bekannt gemacht haben, wo er dann viel früher als im Orient eine weitere Verbreitung und von 400 an fast allgemeine Anerkennung gefunden hat. Der älteste auf uns gekommene Codex, welcher den griech. Text des Stücks enthält, der griech.-lat. D (saec. VI) mag in seinem griech. Text auf einen Urtypus des 3. und sogar des 2. Jahrh. zurückgehen. Aber dieser Vorahn von D oder ein älterer Abkömmling desselben wird es nicht gewesen sein, aus welchem die Lat. die Interpolation sich aneigneten. Denn die lat. Version zeigt von e bis vulg nicht die Eigentümlichkeiten des Textes von D, sondern die des vulgären Textes: z. B. v. 2 *καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς*, om D; v. 3 *ἐν μοιχείᾳ*, D *ἐπὶ ἁμαρτίᾳ*.

VI. Zu 19, 14 oben S. 638—640, besonders A 73. 78. Obwohl der Text, abgesehen von geringfügigen Varianten wie *ὥρα* oder *ὥρα δέ* statt *ὥρα ἦν* und *ὡσεί* statt *ὡς*, anerkanntermaßen feststeht, d. h. die schwach bezeugte LA *τρίτη* statt *ἕκτη* offenbar eine in Rücksicht auf Mr 15, 25 aus harmonistischer Not vorgenommene Textfälschung ist, haben die Leser dieses Kommentars einen Anspruch, wenigstens in Kürze die Gründe hier angegeben zu finden.

1) Von griech. Hss haben *τρίτη* nur ein junger Korrektor von ℵ; die junge Hand, welche in D 18, 14—20, 12 ergänzte; L X Δ und wenige Min. Ihnen gegenüber bezeugt *ἕκτη* die erdrückende Majorität der Unc (von ℵ* A B an bis zu den jüngsten, auch N) und der Min. — 2) Alle alten Versionen haben *ἕκτη* ohne Korrektur. Der lat. δ kommt als Interlinearversion von Δ nicht in Betracht. Von den Syrern sind zwar Ss Sc defekt; aber die Übereinstimmung von Afraat p. 222, 5f. cf. p. 129, 5 mit der lat. und arab. Bearbeitung von Sd (cod. Fuld. p. 152, 36; Ciasca p. 90) beweist, daß schon Sd wie S¹S³Sh, also sicherlich auch Ss Sc *ἕκτη* hatten. — 3) Von den alten Schriftstellern sind, abgesehen von den Kommentatoren (Orig. ist nicht vorhanden; Chrys. schlüpft über 19, 14 hinweg; nicht ganz so Cyr.; sehr eingehend Thdr syr. p. 377f.), besonders nennenswert die um 150—180 in der Heimat des 4. Ev schreibenden Gnostiker Marcus (Iren. I, 14, 6: Hippol. refut. VI, 47) und Leucius Charinus in seinen Acta Jo ed. Bonnet p. 199, 11. Obwohl letzterer auf die 6. Stunde den Eintritt der Finsternis ansetzt, so ergibt sich doch seine Abhängigkeit von Jo 19, 14 aus der Wortfolge *ὅτε τῇ ἀρουβᾷ ἐπεχρεμάσθη ὥρας ἕκτης ἡμερινῆς κτλ.*, wenn anders jenes *αρουβα = παρασκευή* ist, s. oben S. 638 A 73, wo ich nur nicht mit Bonnet *τῷ ἀρουβάτῳ*, sondern nach cod. C *τῇ ἀρουβᾷ* hätte schreiben sollen. — 4) Wie spät man gewagt hat, in den Hss des 4. Ev die Ziffer zu ändern, sieht man an den vereinzelten Versuchen, die 6. Stunde Jo 19, 14 mit der 3. Stunde Mr 15, 25 durch Exegese in Einklang zu bringen (Ambrosiaster, quaest. 65; August. tract. 117 in Jo; de cons. evv. III, 13; Hesych. Hieros. quaest. 46, Migne 93, 1429f.); noch deutlicher daraus, daß wirkliche Gelehrte zu der Konjektur griffen, daß entweder Jo 19, 14 die ursprünglich als Ziffer geschriebene Zahl 3 (*γ'*) von ältesten Abschreibern in 6 (*ς'*) verschrieben worden sei (so Eus. ad Marinum nach Severus in der Cat. in ev. Jo. ed. Corderius p. 436 und anderwärts; ebendort wesentlich ebenso Ammonius), oder daß umgekehrt Mr 15, 25 ursprüngliches 6 durch Abschreiber in 3 verändert worden sei (so Hieron. in Anecd. Mareds. III. 2, 60 mit der, gelinde gesagt, sehr ungenauen Behauptung, daß nach Mt und Jo der Herr in der 6. Stunde gekreuzigt wurde). — Durch solche Konjekturen ermutigt, wagten dann Schriftsteller, die auch anders zu dichten ver-

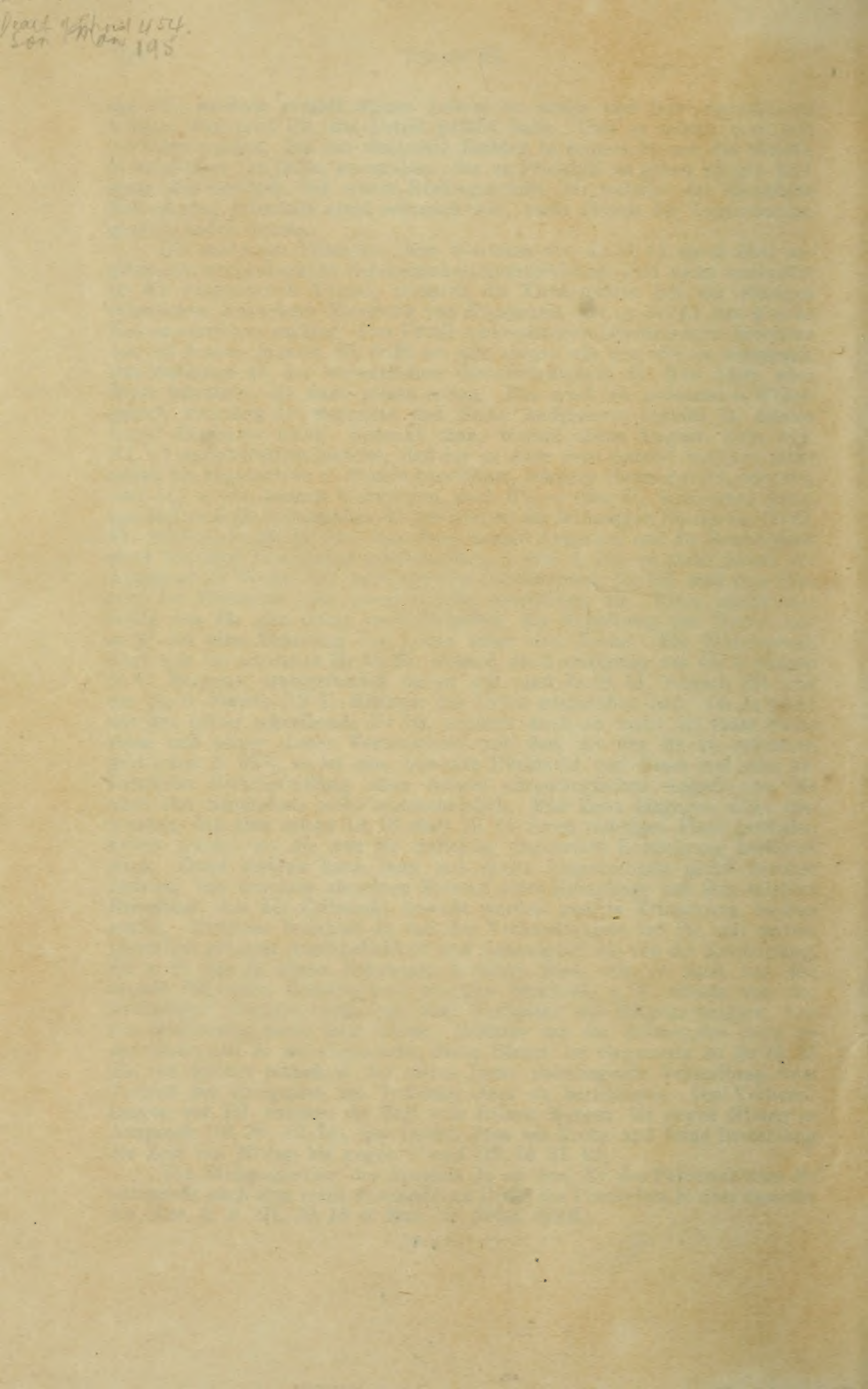
standen, wie um 380—420 der Vf der Const. apost. V, 14 (nicht so die Didasc. ed. Funk p. 274) und der vielleicht mit diesem identische Pseudoign. Trall. 9 (s. meine Ausg. p. 190 mit den Noten) den Urteilsspruch des Pilatus auf die 3. Stunde anzusetzen. Von da war es dann nur noch ein Schritt bis zur Eintragung von τρίτη in Jo 19, 14. Vielleicht darf man aus der Behauptung des um 630 verfaßten Chron. pasch. I, 11 u. 411, daß in der angeblichen Urschrift des 4. Ev zu Ephesus τρίτη geschrieben stehe, den Schluß ziehen, daß es damals schon Hss des Ev mit dieser LA gab. cf meine Acta Jo p. LIX. Die älteste vorhandene Hs dieser Art (L) gehört dem 8. Jahrhundert an.

Die Zeiten sind vorüber, da selbst ein Bengel im Gnomon zu dem Textwort τρίτη, *tertia* anmerken konnte: *Plerique* „*ἕκτη, sexta*“ *certo errore*. Aber es sollte auch längst nicht mehr nötig sein, einen umständlichen Beweis für die Richtigkeit der weiteren Bemerkung desselben zu führen: *Ejusdem ubique generis horas Evangelistae memorant, etiam Johannes: et hoc praecipue loco, ubi de parasceue agitur, Judaica hora innuitur.* Die geschichtliche Unmöglichkeit der Annahme, daß Jo an dieser einen Stelle oder gar in seinem ganzen Buch eine absonderliche Zählung der Tagesstunden anwende, ergibt sich schon daraus, daß die mit den von alten Zeiten her unverändert fortbestehenden Verhältnissen und Bräuchen ihrer Länder vertrauten Ausleger, Kritiker und Harmonisten der alten Kirche Eus., Hieron., August. u. a. durch den Widerspruch zwischen Jo 19, 14 und Mr 15, 25 zu den kühnsten Konjekturen und künstlichsten Auslegungen sich verleiten ließen, daß aber keiner von ihnen auf den Gedanken geriet, Jo könne hier eine andere Zählung der Stunden zu grunde gelegt haben, als diejenige, welche von den Säulen des Herkules bis tief in das Innere Asiens hinein von jedermann im täglichen Leben wie in der Literatur gebraucht wurde, die Zählung der 12 Stunden des „Lichttages“ vom Anbruch bis zum Erlöschen des Tageslichts bzw. vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne (Jo 11, 9 cf Mt 20, 1—12). Nach den Untersuchungen von Bilfinger (Der bürgerliche Tag, 1888; von demselben: Die antiken Stundenangaben, gleichfalls 1888, dort p. 110—116 über Jo 19, 14; cf die in anderer als der hier fraglichen Beziehung vielfach gegen Bilfinger gerichteten Nachweisungen Unger's in Philologus, 1892 S. 14—45; 212—230 über „Tagesanfang“; auch Ramsay, Hastings, Dict. of the Bible, Extra Volume 1904 p. 475 ff.) bleibt es undenkbar, daß Jo an dieser Stelle oder gar 1, 39; 4. 6. 52 (oben S. 128. 232) gegen den allgemeinen Gebrauch nicht nur seiner Heimat, sondern der griechisch-römischen Welt überhaupt die Tagesstunden nach dem um Mitternacht beginnenden Kalendertag oder *dies civilis* der römischen Priester und Juristen, also nach unserer modernen Weise gezählt haben sollte. Die Angabe des Plinius nat. hist. II, 188 *vulgus omne a luce ad tenebras* (cf Plut. quaest. Rom. 84 *οἱ πολλοί*) gilt für die Stundenzählung der römischen Staatsbeamten wie Plinius d. J. und des Offiziers in Ägypten, der zu einem Festmahl einlädt (z. B. Oxyrhynch. Pap. IV, 247, nr. 747), für den Arzt Galenus in Pergamum wie für den Tagelöhner in Palästina. Die Annahme einer abweichenden Sitte in der Provinz Asien könnte man auch dann nicht auf die 8. (al. 9.) Stunde im Anhang des Mart. Polyc c. 21 gründen, wenn die Satzverbindung dort sicher wäre. Cf meine Ausg. Edit. maj. p. 164 f., von Lightfoot und Funk nicht gebilligt, von letzterem aber dennoch mit Recht auf Nachmittags 2 Uhr gedeutet. Das Gegenteil beweist die oben S. 718 angeführte Stelle aus den Acta Joh. des Leucius; denn *ὥρας ἕκτης ἡμερινῆς* (cf AG 2, 15 opp. *τῆς νυκτός* AG 23, 23) setzt die mit dem Anbruch des Lichttages beginnende Stundenzählung voraus Es läßt sich auch kein glaubwürdiges Motiv für die Anwendung der Zählung nach dem römischen *dies civilis* an unserer Stelle angeben; denn Jo citirt ja nicht den Wortlaut des Urteilsspruchs

des Pil., sondern erzählt seinen Lesern in seiner und ihrer Sprache, zu welcher Tageszeit Pil. das Urteil gefällt habe. Und es müßte noch erst bewiesen werden, daß ein römischer Richter in seinem Spruch die Stunde, in welcher er ihn fällte, anzugeben oder zu Protokoll zu geben pflegte und, wenn dies geschah, bei einem Rechtsgeschäft, für welches der künstliche Kalendertag jedenfalls nicht erfunden war, nach diesem die Tagesstunden gezählt haben würde.

Die modernen Versuche, dem Wortsinn von Jo 19, 14 durch übel angebrachte archäologische Gelehrsamkeit auszuweichen, sind nicht wertvoller als die exegetischen Künste, wodurch die Kirchenväter mit der einzigen rühmlichen Ausnahme Theodor's von Mopsuestia (syr. p. 377 f.) das gleiche Ziel zu erreichen suchten. Das Urteil Ambrosiaster's *Obscuris vera involvere non est bonum* (quaest. 65) trifft sie alle ebenso wie den, der es aussprach. Das Zutrauen zu der wesentlichen Glaubwürdigkeit der Evv hätte eher davor bewähren als dazu reizen sollen. Ein ernst zu nehmender Widerspruch zwischen Jo einerseits und Mt-Lc andrerseits besteht in diesem Punkt überhaupt nicht. Bedenkt man, worauf schon August. cons. evv. III, 13 nachdrücklich hinwies, daß das *ὡς* oder *ὡσεί* (*quasi*) vor *ἕκτη* nicht genau die abgelaufene 6. Stunde bezeichnet, sondern ebensogut $5^1/_4$ oder $5^1/_3$ oder $5^1/_2$ — wir können hinzufügen, auch $6^1/_4$ — oder $6^1/_2$ bezeichnen kann, und daß auch die Zeitangaben für den Eintritt der 3stündigen Finsternis (Mt 27, 45; vollends Lc 23, 44 *ὡσεὶ ὥρα ἕκτη*) keinen Anspruch auf die Genauigkeit eines heutigen Cursbuches machen (oben S. 640 A 76), so steht nichts der Annahme im Wege, daß zwischen dem Urteilsspruch des Pil. und dem Eintritt der Finsternis eine ganze Stunde verstrichen ist. Diese reicht aber völlig aus für den Gang nach Golgotha, die Anheftung am Kreuz und mehr als eine Äußerung der Leute unter dem Kreuz. Ein Widerspruch liegt nur vor zwischen Mr 15, 25, wonach die Kreuzigung um die 3. Stunde (9 U. Morgens) stattgefunden haben soll, und Jo 19, 14, wonach Pil. erst um die 6. Stunde (12 U. Mittags) das Urteil gesprochen hat. Da Jo nicht nur der später schreibende Ev ist, sondern auch an mehr als einer Stelle seine und seiner Leser Vertrautheit mit dem Ev des Mr zu erkennen gibt (oben S. 639), so ist eine bewußte Rücksicht auf dieses und eine absichtliche Richtigstellung einer irrigen chronologischen Angabe des Mr auch hier mindestens recht wahrscheinlich. Man kann hiegegen nicht einwenden, daß eine solche 19, 18 statt 19, 14 ihren richtigen Platz gefunden haben würde, wo die von Mr unrichtig angesetzte Kreuzigung berichtet wird. Denn erstens kann man mit einem Augenzeugen nicht darüber rechten, von welchem einzelnen Moment eines Komplexes von ihm erlebter Ereignisse ihm der Zeitpunkt bewußt werden und in Erinnerung bleiben mußte. Zweitens berichtet Jo von den Verhandlungen vor Pil. mit unvergleichlich größerer Ausführlichkeit und Genauigkeit als von der Kreuzigung, die v. 18 nur in einem Nebensatz erwähnt wird, wie er auch aus den darauf folgenden Stunden nur weniges berichtet, z. B. nichts von der 3stündigen Verfinsterung, von dem Verhalten der Mitgekreuzigten, von den Spottreden unter dem Kreuz. Drittens tat die Zeitangabe auch an der Stelle, wo Jo sie angebracht, ihren Dienst, im Gegensatz zu Mr 15, 25 die von dorther manchem der ersten Leser naheliegende Vorstellung vom Verlauf der Ereignisse am Todestag Jesu zu berichtigen. Die Verhandlungen vor Pil. nahmen die Zeit vom frühen Morgen bis gegen Mittag in Anspruch (18, 28; 19, 14), das Leiden Jesu am Kreuz und seine Bestattung die Zeit von Mittag bis gegen Abend (19, 14. 31. 42).

Die Stellungnahme des Apostels Jo zu dem Ev des Petrusschülers Mr entspricht auch dem recht verstandenen Urteil des Presbyters Jo über dasselbe Ev (Eus. h. e. III, 39, 15 cf Einl II³, 216 ff. 222 ff.).


454.
Son of Man 195


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE TORONTO
LIBRARY

